

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Rubén de Jesús Solís Mecalco

**SEXUALIDADES MAYAS
CONTEMPORÁNEAS:
EL CASO DE LOS MAYAS DE LA PENÍNSULA DE
YUCATÁN Y CHIAPAS, MÉXICO**

Tese no âmbito do doutoramento em Pós-colonialismos e Cidadania Global orientada pela Professora Doutora Ana Cristina Santos e apresentada na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Agosto de 2022



FEUC FACULDADE DE ECONOMIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Rubén de Jesús Solís Mecalco

Sexualidades Mayas Contemporáneas:

El caso de los Mayas de la Península de Yucatán y Chiapas,
México

Tese de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global apresentada à Faculdade de
Economia da Universidade de Coimbra para obtenção do grau de
Doutor.

Agosto, 2022



UNIÃO EUROPEIA
Fundo Social Europeu

A presente tese resulta do trabalho desenvolvido no âmbito da Bolsa de Doutoramento com a referência PD/BD/142795/2018, cofinanciada por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e Tecnologia e por fundos europeus, através do Programa Operacional Capital Humano e do Fundo Social Europeu.

DEDICATÓRIA

A mis abuelas que me enseñaron que las luchas del día a día y los cuidados van de la mano.

A todas aquellas personas excluidas por su identidad de género, preferencia sexual, clase y raíces indígenas, así como a sus luchas por crear mundos donde nunca más seamos excluidxs ni borrads de la historia.

AGRADECIMENTOS

Agradezco a todas las personas que participaron de la presente tesis doctoral, en especial a cada unx de lxs partipantes quienes confiaron y aportaron sus vivencias, dolores, luchas y potencialidades a este proyecto, mi mayor abmiración y respeto para todxs.

También agradezco a la coordinación del programa en Pos-Colonialismo y Ciudadanía Global del Centro de Estudos Sociais (CES) en particular a la profesora Maria Paula Meneses, al profesor Antonio Sousa Ribeiro y al profesor Boaventura de Sousa Santos quienes con sus puntos de vista certeros al inicio de mi camino doctoral me permitieron comenzar a explorar e ir tomando confianza de este largo camino epistemológico en el que se enmarca la presente tesis.

A mi orientadora Ana Cristina Santos, investigadora titular del CES y coordinadora del programa Doctoral en Human Rights and Contemporary Societies del CES, quien aceptó el reto de dirigir esta tesis doctoral y acompañarme paso a paso con mucha paciencia y cuidados, sobre todo en la época pandémica que atravesó la escrita de este documento.

A mi padre Rubén Solís y madre Alma Mecalco quienes siendo conscientes de toda la complejidad de mi ser me han brindado todo su amor y paciencia.

Durante este largo viaje doctoral tuve el honor de tener varios hogares de los cuáles esta tesis se ha nutrido en diferentes fases, en este sentido agradezco a la familia de Coimbra entre ellxs a mis compañerxs doctorales en particular a Guadalupe, Raquel, María, Marco e Eliana, pero igual a José Luis (Zé), Violeta, Cristina, Migsar y la pequeña Maia.

En Yucatán agradezco infinitamente la compañía y amor de Elma, Francisco, María y Noemí, así como del poeta, literato y activista Maya yucateco Pedro Uc cuyas clases y charlas han llenado de contenidos Mayas mis reflexiones y mi ser. A Isaac Carrillo Can que aunque no tuve el placer de conocer en persona, dejó un legado poético, literario y de reflexiones que me inspiró y guió en este proceso.

Mi camino por los Altos de Chiapas no hubiera sido posible sin el apoyo institucionna y moral de Austreberta Nazar y Benito Salvatierra, ambos investigadores titulares de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) en San Cristóbal de las Casas, quiénes han confiado en mi trabajo, capacidades intelectuales y me han apoyado en todos los sentidos.

Berlín llegó al final pero en muchos sentidos me brindó la inspiración y diversos espacios de debate con personas de diferentes geografías donde pude terminar de reflexionar cuestiones importantes del análisis aquí planteado, en ese sentido agradezco a las profesoras Maria do Mar Castro de la Universität Alice Salomon Hochschule Berlin, y Nikita Dhawan de la Technische Universität Dresden, por el intercambio de ideas e invitaciones a formar parte de estos espacios dinámicos. Así como a las redes de afectos que pude crear en esta caótica ciudad.

Finalmente un especial agradecimiento a la Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal (FCT) y a los Fondos Europeos cuya financiación fue trascendental en el buen desarrollo y finalización de mis estudios doctorales.

EPÍGRAFE

KEX MA' A K'ÁATE' A TIA'ALEN

Nalchajen utia'al in wantal naats' tech

¡U jeta'an ki'il in wanil bejla'e'!

yáax táanil ka ts'íliken,

ka jáaxtik in nak' yéetel ka woxo'ontiken

ku ts'o'okol o chakik in ku'umile'

ka p'o'iken, ka ja'ats'iken,

ka juch'iken

ka ch'uliken, ka ya'ach'tiken, ka xit'iken

kex ka a pak'acht in wich wa ka puk' in wíinkilale'

ta jobnel kin wantal kex ma' a k'áati'

SOY TUYO AUNQUE NO QUIERAS

Me convertí en elote para estar cerca de ti,

¿Cuánto disfruto estar así!

Primero me quitas la cáscara,

me acaricias el vientre y me desgranas,

después de hacerme nixtamal,

me lavas, me escurres,

me mueles,

me mojas, me amasas, me extiendes,

aunque palmees mi cara o diluyas mi cuerpo,

estaré en tus entrañas aunque no quieras

Isaac Carrillo Can

Resumen

Dentro de la cosmovisión y religiosidad Maya de diferentes momentos históricos la energía que mueve el cosmos está asociada a una dualidad masculina-femenina complementaria y en igualdad de condiciones. Dicha interpretación del mundo permitió por un lado que las mujeres Mayas de diferentes épocas ejercieran diversas funciones dentro de la organización política, económica, social e inclusive militar rebelde contra las ocupaciones ibéricas en la región. Y por otro lado, dio cabida a la concepción de seres andróginos con sus respectivas posiciones simbólicas dentro de las sociedades. Ante este contexto y utilizando un enfoque poscolonial y de género no necesariamente binario, la presente tesis doctoral tiene como objetivo tender puentes teórico-empíricos a través de estudios de caso, sobre el devenir de personas con sexualidades subalternas -no heterosexuales y/o no binarias- atravesadas interseccionalmente con otra de las zonas invisibles del no ser, la de los mundos indígenas sistemáticamente precarizados, en este caso los pueblos Mayas del sureste mexicano. Dicho enfoque en conjunto con el uso de herramientas autoetnográficas y autobiográficas fueron la base para la contextualización, realización y análisis de las entrevistas a profundidad realizadas con las personas auto-identificadas como Mayas -yucatecos-tseltales-tsotsiles- y con una amplia gama de sexualidades subalternas que aceptaron participar en la investigación llevada a cabo tanto en comunidades Mayas rurales, como en dos centros urbanos con un fuerte pasado colonial en las regiones Altos de Chiapas y Península de Yucatán. El estudio refleja la creación de formas particulares de re-existir, incorporarse a diversas redes de apoyo y luchas sociales, así como amar y vivir las sexualidades fluidas de lxs Mayas contemporáneos.

Palabras clave: Identidades Mayas; Sexualidades; Pos-Colonialismo; Península Yucatán; Chiapas.

Abstract

Within the Mayan worldview and religiosity of different historical moments, the energy that moves the cosmos is associated with a complementary masculine-feminine duality and in equal conditions. This interpretation of the world allowed, on the one hand, that Mayan women of different times exercised various functions within the political, economic, social, and even military organization that rebelled against the Iberian occupations in the region. And on the other hand, it made room for the conception of androgynous beings with their respective symbolic positions within societies. Given this context and using a post-colonial and gender approach that is not necessarily binary, this doctoral thesis aims to build theoretical-empirical bridges through case studies on the becoming of people with subaltern sexualities -non-heterosexual and/or non-binary- crossed intersectionally with another of the invisible zones of non-being, that of the systematically precarious indigenous worlds, in this case the Mayan peoples of the Mexican southeast. This approach, together with the use of autoethnographic and autobiographical tools, were the basis for the contextualization, realization and analysis of the in-depth interviews carried out with people self-identified as Mayans -yucatecans-tseltales-tsotsiles- and with a wide spectrum of sexualities; who agreed to participate in the research carried out both in rural Mayan communities and in two urban centers with a strong colonial past in the Altos de Chiapas and Yucatán Peninsula regions. The study reflects the creation of specific ways of re-existing, joining various support networks and social struggles, as well as loving and living the fluid sexualities of the contemporary Mayans.

Keywords: Mayan identities; Sexualities; Post-colonialism; Yucatan Peninsula; Chiapas.

Resumo

Dentro da visão de mundo e religiosidade Maya de diferentes momentos históricos, a energia que move o cosmos está associada a uma dualidade masculino-feminina complementar e em igualdade de condições. Essa interpretação do mundo permitiu, por um lado, que mulheres Mayas de diferentes épocas exercessem diversas funções dentro da organização política, econômica, social e até militar que se rebelou contra as ocupações ibéricas na região. E, por outro lado, permitiu a concepção de seres andróginos com suas respectivas posições simbólicas dentro das sociedades. Perante este contexto e utilizando uma abordagem pós-colonial e de gênero não necessariamente binária, esta tese de doutoramento pretende construir pontes teórico-empíricas através de estudos de caso sobre os percursos de vida de pessoas com sexualidades subalternas -não heterossexuais e/ou não binárias-, ligadas interseccionalmente com outra das zonas invisíveis do não-ser, a dos mundos indígenas sistematicamente precários, neste caso os povos Mayas do sudeste mexicano. Esta abordagem em conjunto com o uso de ferramentas autoetnográficas e autobiográficas foram a base para a contextualização, realização e análise das entrevistas em profundidade realizadas com pessoas autoidentificadas como Mayas -Yucatecan-Tseltal-Tsotzil- e com uma ampla gama de sexualidades que aceitaram participar da pesquisa realizada tanto em comunidades rurais como em dois centros urbanos com forte passado colonial nas regiões de Altos de Chiapas e Península de Yucatán. O estudo reflete a criação de modos particulares de re-existir, unindo várias redes de apoio e lutas sociais, além de amar e viver as sexualidades fluidas dxs Mayas contemporâneos.

Palavras chave: Identidades Mayas; Sexualidades; Pós-Colonialismo; Península de Yucatán; Chiapas.

Lista de siglas

A.C. : Asociación Civil

CECyTE: Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos

CONEVAL: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social de México

LGBTTQI+ : Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Trasngénero, Queer, Intersexual y más

IDEAS: Información y Diseños Educativos para Acciones Saludables A.C.

INEGI: Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México

REDIM: Red por los Derechos de la Infancia en México

UNACH: Universidad Autónoma de Chiapas

Índice

AGRADECIMENTOS.....	V
RESUMEN	VIII
ABSTRACT	IX
RESUMO	X
LISTA DE SIGLAS.....	XI
INTRODUCCIÓN.....	1
1. DIVERSIDAD SEXO-GENÉRICA EN LA COSMOVISIÓN MAYA: RELECTURA POS-COLONIAL Y NO BINARIA DEL POPOL VUH	9
1.1 Premisas del análisis literario.....	12
1.2 Del dualismo al no binarismo sexo-genérico en la cosmovisión Maya-quiché.....	13
1.3 Personajes no binarios en el Popol Vuh y su asociación con la diversidad sexo-genérica de los pueblos Mayas contemporáneos.....	16
1.4 Más allá del binarismo colonial hombre-mujer en el mundo Maya	21
2. RE-CONSTRUYENDO LA HISTORIA DE LAS SEXUALIDADES MAYAS DEL SURESTE MEXICANO ..	25
2.1 Sistema de género colonial-moderno.....	29
2.2 Apertura sexual en las sociedades Mayas, una mirada socio-histórica	31
2.2.1 Período pre-colonial	32
2.2.2 Periodo de conquista y colonización ibérica.....	34
2.2.3 Primer periodo poscolonial: Guerra de Castas.....	36
2.2.4 Segundo periodo poscolonial: Lucha por la contemporaneidad	38
2.3 Hacia alianzas entre disidencias sexuales más equitativas y de-coloniales.....	40
3. APROXIMACIONES METODOLÓGICAS A LA DIVERSIDAD SEXO-GÉNERO EN EL MUNDO MAYA CONTEMPORÁNEO	45
3.1 Contexto socio-económico de los pueblos Mayas del sureste mexicano	48
3.2 Localizando el estudio	49
3.3 Métodos, delimitación del universo muestral y colecta del material empírico.....	53
3.4 Abordaje autoetnográfico de las sexualidades Mayas contemporáneas	58
3.5 El papel del investigador en la autoetnografía.....	61
4. SEXUALIDADES MAYAS TSELTALES Y TSOTSILES EN LOS ALTOS DE CHIAPAS	67
4.1 Encarnando las disidencias sexuales tseltales y tsotsiles.....	67

4.2 Ruralidad e identidades sexo-genéricas no binarias en el espacio pos-colonial Maya tseltal de San Juan Cancuc	71
4.2.1 Juan.....	72
4.2.2 Jade.....	77
4.3 Pos-Colonialismo, periferia urbana y disidencias sexuales tseltales y tsotsiles en San Cristóbal de las Casas	84
4.3.1 Ara.....	84
4.3.2 Celso.....	95
4.3.3 José.....	103
4.4 Tejiendo disidencias sexuales Mayas tseltales y tsotsiles.....	110
5. SEXUALIDADES MAYAS EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN	113
5.1 Encarnando las disidencias sexuales Mayas yucatecas	113
5.2 Ruralidad y disidencias sexuales en el espacio pos-colonial Maya de la Península de Yucatán	116
5.2.1 Osiel	116
5.2.2 Bárbara	121
5.3 Pos-Colonialismo, periferia urbana y disidencias sexuales Mayas en Yucatán	132
5.3.1 Sandy	132
5.3.2 César.....	140
5.3.3 Rub	146
5.4 Tejiendo disidencias sexuales Mayas yucatecas.....	151
6. ENTRELAZANDO DISIDENCIAS SEXUALES MAYAS CONTEMPORÁNEAS	155
6.1 Construcciones sexo-genéricas Mayas contemporáneas y su socialización.....	155
6.2 Lo que nos diferencia y hace particulares.....	158
6.3 Lo que nos acerca y une.....	164
6.4 Encuentros que nos potencían.....	168
CONCLUSIONES.....	171
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	179
ANEXOS.....	191

Introducción

Una de las funciones de los intelectuales adherentes a los regímenes en el poder es el desarrollar una historia oficial, la cual es en realidad una creación ficticia que apaga¹ intencionalmente existencias dentro de los pueblos que pasaron por procesos brutales y prolongados de colonización (Fanon, 2009[1952]; Gramsci, 2009[1971]). A su vez, la perspectiva de estos intelectuales que han tenido la oportunidad de escribir la historia de sociedades ajenas a las suyas, consiste en una mirada masculina que construye y preside la representación de seres no masculinos (Duby & Perrot, 1991:8; Espinosa, 2015:23), como lo son las mujeres (Rosado & Santana, 2008) y aquellxs otrxs² que no encajan en el binarismo colonial hombre-mujer occidental.

Ante este panorama nos encontramos con el conflicto de una visión histórica muy particular que se ha hecho universal por encima de otras (Gramsci, 2009[1971]:43), lo que ha desencadenado en diferentes regiones del mundo luchas por la no unificación cultural humana, con el objetivo de evitar la desaparición de otras formas de ser, estar y entender el mundo (Santos, 2009), procesos que también implican un esfuerzo, por parte de estas sociedades constantemente violentadas, por reescribir su propia historia y por impulsar su apremiante re-significación (Butler, 2018:47).

A la luz de las anteriores premisas, la presente tesis doctoral titulada *Sexualidades Mayas Contemporáneas: El caso de los Mayas de la Península de Yucatán y Chiapas, México* surge como una apremiante necesidad ontológica ante tantas ausencias epistémicas, vacíos y silencios sistemáticos sobre el tema (Carrillo, 2015; Santos, 2009), por lo tanto a lo largo de los seis capítulos que componen toda la obra se analiza desde una perspectiva poscolonial y de género no binario las razones estructurales y socio-históricas detrás de las múltiples violencias, contradicciones, dolores y potencialidades que atraviesan a lxs Mayas rurales y urbanos con

¹ Se entiende como aquellos saberes que aunque transformados y reprimidos permanecen latentes en la memoria colectiva de ciertas poblaciones humanas (Santos, 2009).

² El uso de la “x” para referirse a los seres tercer género Mayas está basado en la propuesta hecha por Espinosa (2015).

sexualidades disidentes del presente siglo, por lo que las experiencias individuales de cada participante del estudio le dan voces individuales a la necesidad colectiva de retratar estas historias a profundidad y a través de ello exigir nuestra contemporaneidad con sus respectivas especificidades.

En este sentido, el sistema sexo-género o sexo-genérico será entendido como un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas (Rubin, 1986: 44). Por lo que dicho sistema funciona como un dispositivo o tecnología social de producción de sujetos humanos diferenciados en hombres y mujeres para la reproducción de un sistema heterosexual de poder desigual y/o explotación (Córdoba 2005: 36), que a su vez forma parte del sometimiento patriarcal de la mujer (Rubin, 1989) y de todas aquellas personas que transgreden dicha heteronormatividad (Butler, 2018).

Siguiendo esta línea, las identidades sexo-genéricas, en plural, dependen de dichos sistemas que a su vez son propios de formaciones culturales particulares, por lo que son contingentes y deben ser comprendidas en relación a dichos contextos específicos. En otras palabras, las identidades sexo-genéricas podrían ser entendidas como uno de los últimos refugios de la necesidad humana de clasificar en tiempos de cambio constante (Ferré, 2010).

Dentro de la amplia gama de identidades sexo-genéricas se encuentran aquellas que se enmarcan dentro de las delimitaciones establecidas como hegemónicas para cada sociedad, así como aquellas otras que transgreden dichas normas. Dentro de estas últimas, la presente tesis doctoral presta un particular interés a las disidencias sexuales que serán entendidas como aquellas expresiones de sexualidad que cuestionan el régimen heteronormativo y la matriz heterosexual. Pero también a aquellas manifestaciones normativas de la sexualidad no heterosexual, es decir, la homonormatividad. Es por eso que hablar de disidencia sexual permite entrar en la dinámica de los dispositivos de poder, control y producción de cuerpos sexuados (Rubino, 2019:62).

Tal como lo señalan Saxe (2018) y Rubino (2019) las disidencias sexuales son entendidas en función de su relación contextual con periodos específicos de tiempo y espacios geopolíticos delimitados, que a su vez forman parte de momentos dentro del largo e inacabado proceso de lucha contra la heteronorma, la homonorma y otras normalizaciones sexo-genéricas. Desde esta perspectiva, cada momento actual, cada presente y pasado va a tener su propia dinámica

disidencia/normalización, por lo que no hay disidencias absolutas, ni una sola definición que funcione para todos los contextos (Rubino, 2019).

Partiendo de la concepción situada y fluida sobre las disidencias, es necesario señalar que para la presente investigación las disidencias sexuales son entendidas como un eje más dentro del complejo engranaje identitario de personas auto-identificadas como Mayas -yucateco-tseltal-tsotsil- ya sea en un contexto rural o urbano. Y sujetas a la sistemática precarización económica a la que los pueblos indígenas en México han sido sometidos históricamente (Díaz, 2020).

Por lo tanto, en contextos como los explorados en la presente tesis doctoral el simple hecho de vivir abiertamente una disidencia sexual con la familia, amigos y/o la comunidad de origen, ya implica en sí un acto que es al mismo tiempo revolucionario y emancipador; como cargado de violencias y vulnerabilidades específicas. Ambos escenarios serán analizados y problematizados con el fin de no romantizar, ni sobre-victimizar a lxs participantes del estudio.

En cuanto al tipo de escritura empleada en las siguientes secciones, es importante mencionar que se utilizaron dos vertientes de lenguaje inclusivo, uno para aquellos/as que se auto-enmarcan dentro del esquema de sexo-género binario occidental con el uso de indicativos femenino-masculino “o-os/a-as”. Y otro más amplio con el uso de la “x-xs” para referirse a los seres Mayas que no caben en dicha dicotomía, utilizando como base la propuesta hecha por Espinosa (2017).

Para sentar las bases teóricas de la tesis en su conjunto se optó por comenzar con el análisis de uno de los textos sagrados de mayor relevancia entre los pueblos Mayas en donde se retrata gran parte de su cosmovisión y religiosidad, es por ello que en el Capítulo 1 titulado “Diversidad sexo-genérica en la Cosmovisión Maya: relectura pos-colonial y no binaria del Popol Vuh³” se exploran las construcciones sexo-genéricas Mayas de forma más extensa y con un particular interés en las configuraciones no binarias dentro de las diferentes variantes lingüísticas, evitando con ello la extrapolación anticipada de identidades preconcebidas desde contextos ajenos. Este ejercicio teórico-analítico aporta herramientas en los capítulos subsecuentes para la generación de puentes entre este pasado ancestral y lxs descendientes Mayas pos-coloniales del presente siglo XXI en vías de des-colonizar sus sexualidades que no caben en la visión del mundo heteronormativo, colonial y binario (Carrillo-Can, 2015; Chávez, 2015); así como, al desarrollo

³ El Popol-Vuh o *Libro del Consejo* es uno de los libros más antiguos de los Mayas quichés de lo que hoy es Guatemala con un rico acervo sobre la cosmogonía Maya.

de diálogos en igualdad de condiciones con otras conceptualizaciones sexo-genéricas no binarias y demás disidencias sexuales existentes en diferentes sociedades alrededor del mundo (Carrillo Can, 2015; Butler, 2018; Herdt, 1994).

Discutidas las construcciones sexo-genéricas Mayas no binarias señaladas en el Popol-Vuh y partiendo de ellas, a lo largo del Capítulo 2 titulado “Re-construyendo la historia de las sexualidades Mayas del sureste mexicano” se abordan los conocimientos, prácticas e interpretaciones que los Mayas de la península de Yucatán y Chiapas han elaborado desde tiempos prehispánicos hasta el presente siglo XXI en torno al sexo, género y sexualidades no heteronormativas que formaron y siguen siendo parte de su cosmovisión, religiosidad y sociedades (Ardren, 2001; Looper, 2001; Ruz, 1998). En este sentido, se analizan brevemente cuatro períodos históricos, a saber, periodo pre-colonial representado por el Período Clásico de la Civilización Maya (250-900 d.C.) (Ardren, 2001; Looper, 2001). Periodo de conquista y colonización ibérica que abarca desde 1519 hasta 1821; así como dos periodos poscoloniales en la región tomando en cuenta el 27 de septiembre de 1821 como la fecha en la que se declara la independencia de México respecto de la corona española, que son la Guerra de Castas (1847-1902) (Reed, 1971; Rosado & Santana, 2008); y por último, un segundo momento poscolonial denominado lucha por la contemporaneidad que abarca de la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad (Carrillo, 2015; Rosales, 2010). Desde esta perspectiva, la diversidad sexual y de género observadas en los pueblos Mayas del presente siglo no pueden ser entendidas ni como un producto neto del sistema de género moderno-colonial (Lugones, 2008), ni como un remanente distópico Maya en los tiempos actuales, sino como un conjunto de sincretismos cuyas raíces datan de tiempos más antiguos.

Una vez establecidas las líneas de análisis y principales conceptos teóricos, el Capítulo 3 titulado “Aproximaciones metodológicas a la diversidad sexo-género en el mundo Maya contemporáneo” surge como una respuesta a los retos metodológicos que implica realizar una investigación adecuada a los contextos poscoloniales rurales y urbanos Mayas tsetales, tsotsiles y yucatecos actuales, y sobre todo a las necesidades individuales de cada participante del estudio al momento de las entrevistas, siendo las medidas de cuidado, confidencialidad y seguridad aspectos fundamentales del trabajo empírico. Desde este abordaje, una metodología auto-etnográfica con trazos autobiográficos permite generar las condiciones necesarias en el complejo proceso de darle voz a las interpretaciones que lxs participantes del estudio hacen

sobre sus propias trayectorias de vida en torno a sus sexualidades, proporcionando a su vez la configuración de marcos de análisis teóricos introspectivos (Ellis, 2004) y evitando adjudicarles anticipadamente identidades preconcebidas desde contextos ajenos al suyo (Duarte, 2006; Montejo, 1992).

Tomando en cuenta las consideraciones teórico-metodológicas hasta ahora planteadas, así como el objetivo general de la presente tesis de retratar y analizar las diversas estrategias de auto-entendimiento, cuidado, disfrute y lucha social desarrolladas por personas auto-identificadas como Mayas -yucatecos-tzeltales-tsotsiles- que cuestionan la norma heterosexual y/o al binarismo sexo-genérico en contextos tanto rurales como urbanos dentro del sureste mexicano; es importante mencionar que el trabajo de campo se desarrolló entre dos grandes áreas de estudio la Región Altos de Chiapas y Península de Yucatán, en la primera, la investigación se desarrolló en la comunidad rural Maya tsetal de San Juan Cancuc y la ciudad colonial de San Cristóbal de las Casas.

En cuanto a la Península de Yucatán se abarcaron dos de los tres estados federales que la conforman, a saber en la comunidad rural Maya de Ich-Ek , Campeche; y en Yucatán se trabajó con participantes que habitaban la comunidad rural Maya de Espita; la ciudad colonial de Mérida y finalmente la ciudad de Motul, con una población mayoritariamente auto-identificada como Maya yucateca, es importante mencionar que la selección de comunidades rurales y ciudades en ambas regiones dependió en gran medida de la disponibilidad de personas auto-identificadas como mayas y con disidencias sexuales asumidas interesadas en participar en el estudio, situación que evidenció la complejidad de trabajar con una minoría inmersa dentro de otra minoría. En total fueron 10 participantes en el estudio, incluyendo en este número al propio investigador con todas las consideraciones éticas y metodológicas que ello implica, las cuáles también son discutidas a profundidad en este tercer capítulo.

Siguiendo esta secuencia los Capítulos 4 y 5 corresponden al análisis de las entrevistas realizadas a lxs participantes del estudio, las cuáles para contextualizar de forma más clara se optó por agruparlas, por lo menos en una primera instancia, de acuerdo a cada región –Altos de Chiapas-Península de Yucatán– y contexto –rural-urbano– en el que se trabajó. En este sentido, la amplia gama sexo-genérica representada entre lxs participantes de ambas regiones hizo

necesaria abordar las vivencias compartidas por cada unx de ellxs a manera de sub-capítulos con sus respectivas particularidades empíricas y literatura específica (Ellis, 2004).

Es así que en el Capítulo 4 titulado “Sexualidades Mayas Tseltales y Tsotsiles en los Altos de Chiapas” se estudian y discuten los fragmentos de entrevistas realizadas específicamente en el municipio rural de San Juan Cancuc y en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, espacios en los que se incorporaron como parte del estudio tres hombres-cisgénero, una mujer-cisgénero y una persona que no se identifica ni como hombre ni como mujer, todxs autoidentificadxs como mayas tseltales o tsotsiles de un rango de edad entre 16 a 40 años, que a su vez ejercían sexualidades abiertamente no heterosexuales o heterosexuales no hegemónicas dentro de sus respectivos contextos locales. Es a través de las experiencias entorno a sus sexualidades y sus raíces Mayas, en ocasiones altamente violentas, que se evidencian los contrastes entre los contextos, siendo lxs participantes del entorno rural los más violentados por sus disidencias sexuales y con menor acceso a derechos básicos como salud o educación, en comparación con lxs Mayas urbanxs más violentados por cuestiones raciales propias de habitar una ciudad con un fuerte arraigo colonial, pero con acceso a más y mejores oportunidades educativas y laborales.

Por su parte, en el Capítulo 5 titulado “Sexualidades Mayas en la Península de Yucatán” se analizan los fragmentos de entrevistas realizadas específicamente en las localidades Mayas rurales de Espita en Yucatán, e Ich-Ek en Campeche; así como en las ciudades de Motul y Mérida, Yucatán. Contextos en los que se incorporaron como parte del estudio dos hombres-cisgénero, una mujer-cisgénero, una mujer-transgénero y una persona que no se identifica ni como hombre ni como mujer, todxs autoidentificadxs como Mayas yucatecos de un rango de edad entre los 21 a 30 años y que a su vez ejercían abiertamente sexualidades disidentes dentro de sus respectivas localidades. A lo largo de este capítulo los contrastes en cuánto acceso a servicios básicos entre ambos contextos se aminoran, y el respaldo de la familia nuclear, así como el contar con una red de apoyo se vuelven pilares fundamentales que permiten en gran parte a lxs participantes de esta región sortear las violencias sistemáticas hacia sus personas y trascenderlas, llegando a hacerles frente proponiendo cambios en lo inmediato dentro de sus propios contextos.

Aunque los dos capítulos anteriores están íntimamente relacionados y retratan a profundidad los contrastes intra e inter regionales, al igual que la importancia de las configuraciones autoidentitarias específicas de cada participante, es en el Capítulo 6 titulado “Entrelazando disidencias sexuales Mayas contemporáneas” donde se aborda de forma más explícita la propuesta del marco teórico como una herramienta fundamental para analizar y comprender las diferencias y similitudes entre las experiencias entorno a las sexualidades de las personas que formaron parte del estudio en ambas regiones. Así, a lo largo de este capítulo se evidencia, por un lado, cómo aquello que nos acerca, nos diferencia y nos potencia pueden ser entendidos con más detalle bajo una mirada poscolonial y no binaria de los géneros Mayas; y por el otro, la importancia de una escrita comprometida con la generación de conocimiento científico en torno al tema, también funja como una herramienta de denuncia ante las violencias a las que las personas Mayas sexo-género diversas son expuestas y en muchas ocasiones invisibilizadas sistemáticamente. No es casualidad que muchos de los pasajes de violencia compartidos por lxs participantes del estudio en las siguientes páginas nunca fueron denunciados ante las respectivas autoridades.

Sin embargo, y tal como se ha explicitado hasta el momento, no es el objetivo de la presente tesis enfocar el estudio de las sexualidades Mayas contemporáneas alrededor de las violencias a las que sus detentorxs son expuestos. Por lo contrario, la presente tesis tiene un fuerte enfoque en entender cómo cada participante logra generar sus propias estrategias para intentar tener una vida lo más plena posible ya sea dentro o fuera de la localidad y/o núcleo familiar que les vio nacer y crecer. Lo anterior sin romantizar las estrategias emancipatorias de cada participante y con amplia consciencia que se están abordando experiencias de vida concretas y no extrapolables, pero que ante tantas ausencias sobre el tema permiten plantear un panorama amplio que aporta nuevos elementos y abordajes a las discusiones sobre el complejo estudio de las sexualidades humanas en lo general, y las sexualidades de los pueblos indígenas en lo particular.

1. Diversidad sexo-genérica en la Cosmovisión Maya: relectura pos-colonial y no binaria del Popol Vuh

Vucub Caquix decía: “Yo soy su sol, yo soy su luz y blancura. Yo seré también su luna, porque es grande mi claridad” (Popol Vuh, 2018[1857]:30)

Desde la cosmovisión Maya sexo y religión están íntimamente vinculados en el engranaje que hace marchar armónicamente al cosmos (Ruz, 1998:205), lo anterior se ve reflejado en diversos escritos Mayas de los cuáles el Popol Vuh⁴ es uno de los más cargados de simbolismos que nos permiten profundizar dentro del pensamiento, filosofía y cosmogonía de las sociedades Mayas, específicamente la Maya-quiché (Cobián, 1995).

El abordaje histórico-religioso sobre el origen del universo y la creación de la humanidad presentes en el Popol Vuh (Cobián, 1995:71), han llevado a que sea comparado con el Génesis de la Biblia católica (Roldán, 2018a:12). No es de extrañar que un texto creado por una civilización no occidental de tal envergadura sea de gran importancia tanto para los pueblos Mayas como para los estudiosos de la civilización Maya. Es por ello que desde aquella primera traducción e interpretación al castellano realizada por Fray Francisco Ximénez a comienzos del siglo XVIII, se han generado una gran cantidad de traducciones a diversos idiomas, así como estudios, análisis literarios e interpretaciones serios y profundos pero carentes de una perspectiva de género, ya que gran parte de dicha literatura (escrita tanto por hombres como mujeres) reflejan la mirada masculina y patriarcal con la que se aproximan al texto (Cobián, 1995:71; Rosado & Santana, 2008:113).

La mirada masculina con la que se ha analizado el Popol Vuh consiste en colocar agentes masculinos al centro de toda acción, lo que implica por un lado no dar cuenta de la función y dimensión real del papel de la mujer para una comprensión e interpretación más acabada del texto (Cobián, 1995:71). Por otro lado, es a través de esta misma mirada que se construye y preside la representación de otros seres no masculinos (Duby & Perrot, 1991:8; Espinosa,

⁴ El Popol-Vuh, Libro del Consejo o Libro del Común es uno de los libros más antiguos de los Mayas quichés compuesto por una serie de libros en un solo volumen, a través del cual los Mayas tienen acceso a las antiguas historias del territorio Quiché, hoy Guatemala (Roldán, 2018:179). Autores como Cobián (1995:71) establecen que la primera versión fue escrita en el siglo XVI en plena conquista y colonización española.

2017:23), como lo son seres femeninos y aquellxs otrxs que no encajan en el binarismo hombre-mujer occidental que terminan siendo invisibilizados.

Estos esquemas reguladores coloniales y patriarcales (Espinosa, 2017:23) no son estructuras eternas, sino que constituyen criterios históricamente revisables de inteligibilidad que producen y conquistan los cuerpos (Butler, 2018:36). Revelar lo específico de estas estructuras implicaría, entre otras cosas, reinsertar en la historia y devolver, por tanto, a la acción histórica, la relación entre los sexos que la visión naturalista y esencialista les niega. Es decir, contra estas fuerzas históricas de des-historicización debe orientarse prioritariamente una empresa de movilización que tienda a volver a poner en marcha la historia, neutralizando los mecanismos de neutralización de la historia (Bourdieu, 2000[1998]:3).

La situación antes descrita se extiende a las interpretaciones que las sociedades Mayas precolombinas hicieron sobre el cuerpo humano así como a las construcciones sexo-genéricas que realizaron con base en ello, y que fueron brutalmente reprimidas desde la llegada de los españoles a la región en el siglo XVI hasta los tiempos actuales, sometiendo a dichas formas de entenderse y relacionarse en el mundo Maya a la censura y a una traducción sesgada dentro del esquema heteronormativo colonial cristiano (Lugones, 2008). Por lo que fueron interpretadas como prácticas sodomitas a las que había que someter (Ruz, 1998; Carrillo, 2017).

El historiador Montejo (2012:119) señala la errónea extrapolación y uso de los conceptos homosexual, lesbiana, bisexual, entre otros, creados dentro del esquema occidental-moderno, para el estudio del deseo sexual entre personas del mismo sexo dentro de sociedades construidas bajo otros paradigmas. Tales como las sociedades Mayas prehispánicas, para las cuáles el deseo sexual y la cópula entre personas del mismo sexo, así como su conceptualización, respondían más a fines religiosos y sociales que permitían mantener la armonía dentro de la comunidad, que a simples actos carnales.

En este contexto, devolver la acción histórica a los pueblos Mayas implicaría, en parte, evidenciar el papel preponderante de lo femenino y/o andrógino en la cosmovisión⁵ y en la

⁵ Se entiende cosmovisión como el conjunto estructurado de los diversos sistemas ideológicos con los que un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo (López, 1984:58).

religión de aquellos Mayas que en diferentes momentos históricos y geografías⁶ se han rebelado frente a la opresión colonial, cristiana, capitalista y patriarcal de occidente (Carrillo, 2017:75; Rosado & Santana, 2008:113).

Es necesario resaltar que aunque el trabajo de las historiadoras (Rosado & Santana, 2008), arqueólogas (Ardren, 2001) y antropólogas (Cobián, 1995) feministas sobre el mundo Maya es valioso, sobre todo en la construcción de un enfoque "feminista sin discriminación de género" en la relectura de textos antiguos (Cobián, 1995:71), al enfocarse únicamente en la dinámica entre los personajes masculinos y femeninos, terminan replicando la binaria colonial que deja fuera a aquellxs seres dentro del pensamiento Maya que no pueden ser catalogados fácilmente como hombres o mujeres.

Dentro del extenso trabajo intelectual enfocado a cuestionar las construcciones sexo-genéricas occidentales impuestas sobre los pueblos colonizados (Lugones, 2008; Morgensen, 2012), volver a los textos escritos por estos mismos pueblos oprimidos, en este caso el *Popol Vuh*, con una mirada que cuestione la hegemonía de la lectura masculina realizada hasta el momento tanto por hombres como por mujeres es una tarea fundamental. Especialmente si se logra articular este aparente descuido epistemológico con la crítica al proyecto colonial, patriarcal y capitalista (Santos, 2009) de borre, reescritura y reinterpretación de la historia de los pueblos Mayas desde el siglo XVI a la fecha; así como sus consecuencias en la visión que las comunidades Mayas del presente siglo tienen sobre su propia población sexo-genérica diversa.

Ante este panorama, el presente capítulo tiene como objetivo desarrollar una relectura pos-colonial y con perspectiva de género no necesariamente binaria (Espinosa, 2017; Herd, 1994) del Popol-Vuh; lo que permitirá tanto retomar las construcciones sexo-genéricas Mayas no binarias⁷ del siglo XVI, fase inicial de la colonización e imposición del cristianismo, así como

⁶ Los pueblos Mayas se extienden desde los estados mexicanos de Chiapas, Tabasco, Veracruz, Campeche, Yucatán y Quintana Roo, hasta los territorios de Guatemala, Belice, Honduras y el Salvador (Breton & Arnauld, 1994:22; Ruz, 1998).

⁷ La expresión "No Binario/a" aunque no es una categoría propia de la cosmovisión Maya, se utiliza para generar un diálogo teórico con distintos/as/xs autores/as/xs que dentro y fuera de occidente hacen una crítica a la hegemonía del sistema de género colonial-moderno (Lugones, 2008).

comprender cuáles de estas figuras ontológicas siguen presentes en el pensamiento y prácticas de los diversos pueblos Mayas contemporáneos.

1.1 Premisas del análisis literario

Partiendo del hecho que durante el Periodo Clásico de la Civilización Maya (250-900 d.C.) el género fue visto como una categoría fluida para ser manipulado por la clase dominante y no como un dato biológico (Ardren, 2001:8), se considerarán seres no binarios del Popol Vuh aquellos personajes en donde confluyen elementos femeninos y masculinos; o que no poseen un género/sexo claro, independiente de sus prácticas socio-sexuadas (solterxs, casadx, con o sin descendencia) y orientación sexual. Como menciona Herd (1994:21) los cuerpos y ontologías de estos personajes divergen del modelo de dimorfismo sexual hombre-mujer fundamentado en la ciencia y la sociedad occidental. Es importante señalar que la diversidad de estos personajes no binarios impide categorizarlos dentro de un solo tercer género Maya sin caer en una simplificación forzada, por lo que se entenderán como seres que ocupan múltiples categorías histórico-culturales (Herd, 1994:21) disidentes al binomio colonial sexo-genérico (Carrillo, 2017).

A diferencia de la propuesta de relectura feminista planteada por Cobián (1995:75), en la cual rastrea la genealogía de los personajes femeninos a lo largo de las cuatro narraciones que conforman el Popol Vuh; así como su degradación de un estado de diosas y semidiosas en la primeras dos narraciones; al de semi-mujeres y mujeres, categorías en las que la feminidad está al servicio de la masculinidad, en la tercera y cuarta narración. La caracterización de los seres no binarios que se plantea para el presente análisis, aunque basada en la referencia clasificatoria de los personajes femeninos de Cobián (1995:75) que lxs llevará a ser interpretados en un primer momento como diosxs, semidiosxs, semi-humanxs y humanxs, no pretende ni puede responder a un estudio genealógico de estos personajes a lo largo de las cuatro narraciones, ya que por un lado estos seres no están presentes de forma explícita en todas las narraciones, y por el otro, las ligaciones entre ellos no son lineales ni mucho menos por parentesco, ya que algunos no poseen descendencia o su descendencia es erradicada.

En este sentido, la relectura del Popol Vuh establecida para este capítulo implica ubicar en cada una de las cuatro narraciones a los personajes no binarios distinguiendo sus características,

funciones, prácticas socio-sexuadas y significados religiosos dentro del hilo conductor de la historia, con el objetivo de establecer un punto de partida para comprender qué los distingue de los personajes masculinos y femeninos; así como, establecer una potencial ligación con las diferentes construcciones sexo-genéricas no binarias pertenecientes a los diversos pueblos Mayas contemporáneos (Carrillo, 2017; Taube, 1985).

Es necesario señalar que la versión del Popol Vuh en español sobre la cual se realizó el análisis literario consiste en una excelente adaptación hecha por el destacado historiador guatemalteco Agustín Estrada Monroy (1925-2002), quien paleografió y actualizó la versión de Fray Francisco Ximénez que tomó de la edición facsimilar del manuscrito original del fraile. Estrada contempla acertadamente los cambios en el tiempo tanto de la grafía como la ortografía del español del siglo XVIII a las de nuestra época, sin dejar de lado un gran respeto por la forma, estructura y contenido del manuscrito original (Roldán, 2018a:9).

1.2 Del dualismo al no binarismo sexo-genérico en la cosmovisión Maya-quiché

De acuerdo a la primera narración del Popol Vuh, en los comienzos de la sociedad Maya-quiché las deidades aparecen en parejas para tomar parte en la creación del universo, tal como se menciona en el siguiente párrafo: “Y después se comunicaron cómo sería el nuevo ser. Esto se les comunicó a la abuela del día, o del Sol, y de la Luna, como llamaban también los Formadores a Xpiyacoc e Xmucané” (Popol Vuh, 2018[1857]:26).

A esta característica Recinos (1947) la denomina *dualidad* y la define como una expresión del espíritu colectivo realizada y protagonizada por una especie de asociación conyugal en la cual la mujer/feminidad tiene igual poder y capacidad para tomar decisiones junto al hombre/masculinidad. Dicho poder en igualdad de condiciones se evidencia tanto en la participación directa o indirecta de las diosas emparejadas en el proceso de la creación (Cobián, 1995:75), como es el caso de la pareja de sabios Xmucané (la Abuela Luna) e Xpiyacoc (el Abuelo Sol); como en la relación cíclica que poseen según la cual la feminidad asociada a la Luna/ocultación y la masculinidad al Sol/amanecer, conforman una unidad cósmica y social, en

donde feminidad y masculinidad están estrechamente ligadas y no pueden existir la una sin la otra (Rosales, 2010).

Esta comprensión del mundo contrastó y fue reprimida por el yugo cristiano impuesto durante los siglos de conquista y colonización española, contexto histórico en el que la primera transcripción del Popol Vuh fue realizada por un indígena que aprendió a leer y escribir en castellano aproximadamente entre los años 1554-1558 (Cobián, 1995:71). Es importante señalar que en este mismo periodo de tiempo se realizó, por órdenes de ciertos frailes franciscanos, una destrucción masiva de códices y libros antiguos escritos en los caracteres pertenecientes al idioma Maya (Ruz, 1998), de ahí la importancia del Popol-Vuh como una herramienta para resistir a la erradicación de la historia y cosmovisión Maya-quiché.

Este manuscrito lo estamos haciendo después de la llegada de los españoles a nuestras tierras, ahora que ya hemos conocido el cristianismo [...]. Antiguamente teníamos un libro original, pintado desde hace muchos siglos. Su significado está oculto al que lo mira y al que medita sobre él. Aunque se pudiera ver, no se podría leer, porque ya no se entiende lo que dicen sus pinturas (Popol Vuh, 2018[1857]:20).

A diferencia de la dualidad creadora Maya (Recinos, 1947), el cristianismo se caracterizaba por la dualidad opuesta y no complementaria de lo femenino/masculino ordenadas por un solo Dios omnipresente, omnipotente y masculino, donde lo femenino forma parte de las fuerzas del mal y del pecado (Carrillo, 2017; Rosales, 2010); y los seres que no caben en esta dicotomía son totalmente inexistentes.

Continuando con las nociones sobre la concepción de la humanidad, desde la cosmogonía Maya el hombre y la mujer fueron creados de formas paralelas e independientes el/la uno/a del/a otro/a en tres procesos de conformación a manera de ensayo error (hombres/mujeres de lodo, madera y finalmente de maíz), lo que adquiere mucho sentido si se piensa que fueron producto de deidades femeninas y masculinas: “De corteza de palo de pito era la carne de los hombres y de esa materia fueron hechos y labrados por el Creador y Formador. Las mujeres fueron hechas de corazón de cibaque” (Popol Vuh, 2018[1857]:28).

“Y las mazorcas amarillas y blancas les fueron entregadas a Xmucané, y ella molió el maíz e hizo nueve bebidas, que Tepeu y Gucumatz convirtieron en comida y bebida; luego se creó la gordura y grosura del hombre” (Popol Vuh, 2018[1857]:98).

El poeta Maya yucateco Carrillo Can (2017:75), ha investigado sobre el carácter andrógino de algunos conceptos dentro de la cosmovisión e idioma Maya, entre ellos las expresiones leti' e

in láak'ech –yo soy tu otro yo–, utilizadas en el cotidiano Maya yucateco para referirse a un él o una ella por igual, pero sin hacer énfasis ni señalar el contraste de hombre o mujer; así como la persistencia de expresiones y palabras en Maya que hablan de ese “otrx andróginx” fuera del binarismo hombre-mujer, esta situación se extrapola a todas las variantes del Maya. Partiendo de este señalamiento, es importante enfatizar cómo las múltiples traducciones de los idiomas Mayas al español introduce una categoría gramatical de género que en las lenguas Mayas no existe: el género binario gramatical. Por lo que la versión del Popol-Vuh analizada, al ser una traducción del Maya-quiché al español, presenta ciertas inconsistencias específicamente en la asignación de géneros dentro del esquema binario moderno-colonial (Lugones, 2008) a seres que no necesariamente lo poseen, o que no pueden ser entendidos dentro de este paradigma pero que terminan siendo masculinizados gramatical y ontológicamente: “Asimismo, como habían hecho para crear a los cuatro primeros hombres, así los creadores milagrosamente consultaron entre sí, y decidieron darles sus mujeres” (Popol Vuh, 2018[1857]:101).

Por su parte, la ontología popular occidental judeo-cristiana de la sexualidad toma como sujeto intencional al individuo solitario, en cuya naturaleza sexual un sexo femenino nace en la carne de otro masculino (Herdt, 1994:61; Rosales, 2010). En otras palabras, si se piensa que del libro del Génesis –Un mito original de la tradición Judeo-Cristiana– el mismo ser supremo que dio origen a Adán, creó un segundo sexo desde su propia costilla/lomo. Este aspecto cultural es aún más notable cuando consideramos las muchas pistas que sugieren que el dimorfismo fue una invención del modernismo y que tiene sus orígenes en estos planteamientos de corte religioso, cuya influencia es tal que hasta finales del siglo XVIII la teoría médica sugería que hubo un solo sexo, un tipo de cuerpo y mente con significado masculino/macho, inscrito en el incompleto y subordinado cuerpo femenino (Herdt, 2012:26).

Sin embargo, lo anterior no es una regla para todas las culturas del mundo, e inclusive la visión al respecto es completamente diferente desde otras construcciones de tipo social y espiritual (Herdt, 1994:61), entre ellas la Maya-quiché, yucateca, tsotsil y tseltal (Carrillo, 2017), en donde la dualidad en igualdad de condiciones entre lo femenino y masculino dan cabida a la posibilidad de géneros no binarios con funciones y significados socio-culturales específicos. En contraposición con las construcciones sexo-genéricas de sociedades preponderantemente cristianas por elección o imposición colonial, que imposibilitan la existencia ontológica de estos seres no binarios (Morgensen, 2012; Herdt, 1994).

Una vez aclarando los aspectos dentro de la cosmogonía y espiritualidad Maya reflejadas en el Popol Vuh que sientan las bases para la existencia de seres no binarios, se procederá a realizar la caracterización de cada uno de ellos conforme son mencionados a lo largo de las cuatro narraciones que conforman el libro. Como ya se mencionó, no hay una genealogía clara de estos seres en el Popol Vuh, si no que aparecen en diferentes momentos posteriores a la creación dual del universo, así como antes, durante y posterior al origen de la humanidad.

1.3 Personajes no binarios en el Popol Vuh y su asociación con la diversidad sexo-genérica de los pueblos Mayas contemporáneos

El primer personaje no binario mencionado en el Popol Vuh es Vucub Caquix, que aparece en la primera narración como una especie de semidix superior a los demás seres que habitan el mismo plano existencial en un momento en que el universo está en plena conformación: Y Vucub Caquix decía: “Sólo eran como brujos aquella poca gente que se anegó. Yo ahora seré grande entre todas las criaturas. Yo soy su sol, yo soy su luz y blancura. Yo seré también su luna, porque es grande mi claridad” (Popol Vuh, 2018[1857]:30).

Al declararse como *Sol y Luna* de las demás criaturas, se puede observar como la grandeza auto-atribuida por Vucub Caquix está asociada al poder simbólico de la dualidad creadora masculina-femenina en un solo ser, lo que lo convertiría en una especie de madre-padre sagrado para sus *vasallos*: “Y así yo soy sol, y sol luna, para la claridad de los vasallos que tendré, porque mi vista alcanza muy lejos” (Popol Vuh, 2018[1857]:31).

La característica de contener ambos géneros en un mismo ser, como señala el propix Vucub Caquix, está relacionada a capacidades o atributos sobrenaturales, con los cuáles si no se es precavido y humilde, se puede caer en la soberbia y ansias de poder o grandeza altamente condenadas desde la cosmovisión Maya: “Esto dijo el tal Vucub Caquix, pero no era sol, sino que solo estaba ensoberbecido por sus grandes riquezas y su plata [...] Vucub Caquix solo deseaba poseer la mayor grandeza y sobrepujarlo todo” (Popol Vuh, 2018[1857]:31).

A pesar de las referencias que impiden simplificar a este personaje dentro del paradigma binario de género, en el caso de Vucub Caquix podemos observar como la versión traducida al español le otorga un género gramatical masculino que en Maya-quiché es inexistente, pero que en su

caso particular al poseer claras características andróginxs es aún más contrastante y refleja una inscripción forzada dentro del sistema de género binario colonial-moderno (Lugones, 2008), es decir, la colonización de su ser a través de la asignación gramatical de un sexo-género masculino dentro de un idioma occidental: “No porque sea rico y tenga inmensas riquezas va a ser grande [...] Así dijeron los dos muchachos Hun Ahpú e Xbalanqué, y así se fueron a pelear contra el Vucub Caquix” (Popol Vuh, 2018[1857]:32).

Roldán (2018b:192) menciona que desde una perspectiva Maya cristianizada el personaje de Vucub Caquix es consideradx el demonio más horrendo, en otras palabras, Luzbel transformado en Lucifer. Por su parte, los quichés también le llaman el “Siete Vergüenzas”, porque en él anidan el orgullo, ambición, envidia, mentira, crimen, ingratitud e ignorancia, culpable por desidia. A pesar de esto, es importante resaltar que no existe una asociación directa entre un personaje no binario en el Popol Vuh y su rechazo sólo por existir fuera del binomio sexo-genérico, ni mucho menos con una condena o ligación con algo prohibido o reducido al inframundo Maya –Xibalbá–, de hecho en el Xibalbá no hay mención alguna de seres no binarios.

En el caso específico de Vucub Caquix, su ligación con los peores atributos no tiene relación alguna con su condición no binaria, sino con sus actitudes de exacerbada arrogancia que lo llevan a generarse falsos atributos sacros basados en sus riquezas y bienes materiales, más que por sus capacidades morales. Es por ello que los semidioses Hun Ahpú e Xbalanqué, que si representan la dualidad creadora sagrada, fueron enviados para acabar con este falso ídolo y toda su descendencia, con ayuda de la sabiduría de las deidades Xmucané e Xpiyacoc. “Y dijeron los muchachos: ‘No está bien que exista este mal ejemplo delante de los hombres, porque si los hombres obran así, no vivirán en la Tierra’” (Popol Vuh, 2018[1857]:32). “El viejo y la vieja que hicieron estas proezas también eran como dioses, y eran enviados del Creador [...] Y solo para que Vucub Caquix muriera, hicieron todas estas cosas, porque también les había parecido mal su soberbia” (Popol Vuh, 2018[1857]:36).

En lo referente a las preferencias y prácticas socio-sexuales de Vucub Caquix, en el Popol Vuh se menciona que tuvo una esposa, Chimalmat, con la cual procreó dos hijos, Zipacná y Cabracán; remarcando que su condición como ser no binario no se contrapone con la práctica de tener una pareja sexual femenina, desarrollar una relación monógama con ella y dejar

descendencia masculina: “Y este Vucub Caquix tenía dos hijos. El primero se llamaba Zipacná y el segundo se llamaba Cabracán. La madre de ellos se llamaba Chimalmat, y era mujer de Vucub Caquix” (Popol Vuh, 2018[1857]:32).

Por su parte, Carrillo Can (2017:76), literato Maya yucateco, en su texto *El erotismo andróginx en la cosmovisión y lenguaje Maya*, señala a Jun Rakán como el único ser andróginx en la versión Maya yucateca del libro sagrado de los quichés, denominado Póopol Wuuj⁸, en donde se hace referencia a este ser de la siguiente manera: “Es el Jun Rakán cuyo secreto es que no tiene sexo o lo que es lo mismo: padre y madre al mismo tiempo” (Briceño y Reyes, 2013:55). A pesar de que no hay una asociación clara entre Jun Rakán de la versión Maya yucateca y Vucub Caquix de la versión Maya-quiché, este mismo personaje si podría estar asociado con Huracán de la versión actualizada de Estrada Monroy, el cual es señalado como uno de los Dioses Formadores del universo cuya característica es que se manifiesta como un torbellino de un solo pie (Popol Vuh, 2018[1857]:176), y aunque no se le asigna un género como tal dentro del texto, tampoco se enfatiza su característica no binaria tal como Carrillo (2017) afirma ocurre en la versión Maya yucateca.

En la segunda narración del Popol Vuh no aparece ningún ser no binario de forma explícita, pero al relatar el desenlace de los gemelos Hun Ahpú e Xbalanqué, hijos de la semidiosa del Xibalbá –inframundo Maya– Xquic y de la saliva del cadáver de Hun Hunahpú (Popol Vuh, 2018[1857]:55), se sientan las bases ontológicas que dan lugar a la dualidad del género atribuido a la deidad Maya asociada al maíz y la agricultura (Taube, 1985:178).

Y cuando las cañas de maíz volvieron a retoñar, la abuela quemó copal delante de las cañas, en recuerdo de sus nietos. Y cuando la segunda vez retoñaron las cañas de maíz, la abuela Xmucané se alegró mucho y así comenzó la abuela la idolatría (Popol Vuh, 2018[1857]:94).

En el fragmento anterior, cuando la voz polifónica narrativa menciona la idolatría que comenzó la abuela Xmucané, es en referencia a la deidad asociada al maíz cuyo origen está asociado tanto a la masculinidad de Hun Ahpú como a la feminidad de Xbalanqué, lo que se ve reflejado en las múltiples representaciones de esta deidad dentro del mundo Maya, en ocasiones con un aire

⁸ La versión Maya yucateca del Popol Vuh, titulada Póopol Wuuj, consiste en una traducción de la versión en español al Maya yucateco, a cargo de Briceño Chel y Reyes Ramírez, (2013), y no una traducción directa de la versión original en Maya quiché al Maya yucateco, razón por la cual no se utilizó como referente para el presente estudio.

decididamente femenino, lo que brinda un paralelo a la cualidad femenina y sustentadora de la vida del maíz; mientras que en otras es identificado como un dios masculino (Taube, 1985:178).

La dualidad que impide clasificar a la deidad Maya del maíz dentro del binarismo sexo-genérico por los arqueólogos y demás especialistas en el tema, también se ve reflejada en la cosmogonía Maya contemporánea. Por ejemplo, para los Mayas yucatecos la deidad del maíz denominada Yum Káax, se caracteriza por no ostentar género al momento de referirse a xl en el idioma Maya (Carrillo, 2017). Por su parte los Mayas tsotsiles de San Juan Chamula poseen dos formas de nombrarlo, a saber Yajval Ixim y Ajval, siendo esta última la vía neutra o sin género para referirse a xl en los rituales. En el caso de los Mayas mam de Guatemala al maíz se le denomina como Nuestra Madre (Taube, 1985:181).

Retomando la estrecha relación entre los gemelos semidiosos Xbalanqué y Hun Ahpú, existe un momento casi al final de la segunda narración en el que se relatan las travesías que enfrentaron para derrotar a los señores del Xibalbá con el objetivo de vengar la memoria de sus ancestros, así como la recompensa que reciben por parte de las fuerzas creadoras después de tales hazañas: “Hun Ahpú e Xbalanqué subieron acá al mundo, y en un instante se fueron al cielo... Uno de ellos fue puesto por Sol y el otro por Luna, y entonces se fueron al Cielo” (Popol Vuh, 2018[1857]:95).

Aquí se puede observar de nueva cuenta la estrecha relación entre sol y la luna, el primero asociado a una entidad masculina, la segunda a una femenina en igualdad de importancia y fuerza, donde la oscuridad de la luna femenina no se asocia al mal, muy por el contrario, se le atribuye la capacidad de salir adelante en situaciones donde la masculinidad se queda corta.

Esta característica, ha hecho que el género de Xbalanqué sea controvertido, ya que la mayoría de los críticos literarios, atrapados en una mentalidad condicionada por las estructuras patriarcales, ignoran por completo el simbolismo femenino de este astro, aceptado por las sociedades indígenas y explícito en el Popol Vuh, siguiendo arguyendo que se trata de una deidad masculina (Cobián, 1995:79); situación que se repite en la versión actualizada de Estrada Monroy, quien en ocasiones nombra a Xbalanqué como si fuera un ser masculino, tal como se aprecia en el siguiente fragmento: “Y le indicaron a Hun Ahpú que en el juego de pelota simulara que jugaba. E Xbalanqué añadió: ‘Sólo yo seré el que juegue’” (Popol Vuh, 2018[1857]:85).

Continuando con el transcurso de la historia, durante la tercera narración caracterizada por la creación de las mujeres y hombres de maíz, hace su aparición explícita otro personaje no binario, en esta ocasión uno de los primeros cuatro humanxs de maíz llamado Iquí Balam, asociadx con la sabiduría, la castidad y la feminidad de la Luna: “Y el cuarto, Iquí Balam, o sea el pequeño brujo de la Luna. Estos son los nombres de nuestros primeros padres” (Popol Vuh, 2018[1857]:99). “Estos cuatro primeros hombres acabaron por saber y verlo todo hasta los cuatro rincones del Cielo y de la Tierra, y conocían lo que había adentro del Cielo y de la Tierra” (Popol Vuh, 2018[1857]:100).

Aunque Iquí Balam es nombrado como uno de los primeros cuatro hombres sabios de maíz, xl pequeño brujo de la Luna tiene una fuerte asociación con un cuerpo celeste femenino dentro de la cosmogonía Maya, por lo que en este ser humanx de nueva cuenta se puede constatar la dualidad masculina-femenina que emana, de manera similar a Vucub Caquix en la primera narración. Sin embargo, hay varios aspectos que diferencian a estos dos seres no binarios en cuánto a su esencia; en primera instancia Iquí Balam es concebido por las Fuerzas Creadoras desde su origen como un ser donde la masculinidad y feminidad convergen, sin que éste se auto-atribuya dicha característica ni haga alardeo de la sabiduría y capacidades sobrenaturales que los seres no binarios poseen dentro de la cosmovisión Maya, de hecho Iquí Balam tiene pocos diálogos en la tercera narración, lo que podría ser entendido como una característica de humildad. Por otro lado, a pesar de que los Formadores del mundo Maya-quiché le otorgaron a Iquí Balam, al igual que a los otros primeros hombres, una mujer de maíz llamada Caquixahá, éste fue el único de los cuatro que no tuvo descendencia: “Solo estos tres tuvieron hijos, y no tuvo hijos Iquí Balam. Y en verdad, eran ellos señores de respeto, y estos fueron sus nombres” (Popol Vuh, 2018[1857]:133).

Es importante mencionar que entre los Mayas tzutuhiles contemporáneos, a los sucesores de Iquí Balam se les llama Najbey Sil, lxs cuales tienen voto de pobreza y castidad, permaneciendo solterxs de por vida. Otro atributo de lxs Najbey Sil es que son quienes autorizan los oficios de curandero, Tzajorín (sacerdote), bruja/o, etcétera, así como lxs únicxs que toman en sus brazos el Pizom Cacal, para danzar. Es decir, es justo xl brujx que representa la relación más profunda entre feminidad y masculinidad el más poderoso energéticamente hablando, pero el que menos bienes materiales posee (Roldán, 2018b:177).

La cuarta narración comienza con la muerte de los primeros cuatro hombres sabios, de los cuáles como se mencionó, sobresale desde una perspectiva no binaria el brujo de la Luna. Sin embargo, en esta última narración aparecen los hijos de Balam Quitzé representados a manera de una doble dualidad expresada de la siguiente forma:

Cuando llegaron sus hijos, les avisaron de su próxima muerte. Y los hijos de Balam Quitzé eran dos, y sus nombres eran Qocaib, o el de dos personalidades, que era el primero; y Qocauib, el de doble aspecto físico, que era el segundo, y ellos son los padres y abuelos de los de Caviquib (Popol Vuh, 2018[1857]:133).

La doble personalidad y doble aspecto físico atribuidos a Qocaib y Qocauib, respectivamente, se puede interpretar más allá de la dualidad masculina-femenina, lo que les permitiría al mismo tiempo generar descendencia y ser padres-madres, así como abuelos-abuelas de un pueblo entero. No en tanto, como con otros personajes del Popol Vuh, también existe conflicto con estos hermanos, a tal grado que Roldán (2018b:185) considera a Qocaib y Qocauib como las dos personalidades de un sólo Cacique perteneciente a la segunda generación del pueblo Caviquib. Desde esta perspectiva Qocaib y Qocauib son considerados las dos caras en las que un mismo espíritu masculino se puede manifestar. De cualquier forma, ya sea como dos hermanos o como un ser múltiple, sus dos facetas pertenecen al mismo género masculino, por lo que no se podrían considerar seres no binarios en términos sexo-genéricos, al no desafiar en ninguna de sus dos personalidades el binomio hombre-mujer.

1.4 Más allá del binarismo colonial hombre-mujer en el mundo Maya

La perspectiva eurocéntrica, colonial y hetero-patriarcal con la que se han traducido, interpretado y analizado documentos escritos por pueblos no occidentales colonizados, como es el caso de los pueblos Mayas (Cobián, 1995), explica en parte, porqué lxs diversxs personajes con un sexo-género no binario presentes en el Popol Vuh, al estar asociadxs a un estado de naturaleza atrasada (Herdt, 1994) dentro del paradigma colonial-moderno de género (Lugones, 2008), fueron borradx, reprimidxs e invizibilidxs para ser ajustadxs a lo que desde la visión binaria hegemónica occidental de la época era considerado como lo civilizado, por no decir humano (Looper, 2001; Morguensen, 2012; Rifkin, 2010), es decir hombre o mujer.

Sin embargo, estas re-interpretaciones o re-lecturas occidentales no sólo afectaron a los pueblos Mayas, sino también a otros pueblos indígenas del continente americano, tal es el caso del

pueblo Cherokee cuya sexualidad Niizh manitoag ha sido traducida incorrectamente como persona de dos espíritus (Rifkin, 2010), ocultando al mismo tiempo, la pluralidad de géneros y sexualidades indígenas a la que Niizh manitoag en realidad nos abre, y para las/os/xs cuáles occidente no tiene palabras (Chávez, 2017:87).

Es importante mencionar que a diferencia tanto del sistema de género binario moderno-colonial, que vacía todo el poder en la masculinidad blanca y burguesa (Lugones, 2008), así como de algunas tribus de Americanos Nativos como los Cherokees, cuya cosmovisión atribuye la fuerza primaria del universo a lo femenino (Allen, 1992[1986]:26); para la cosmovisión y religiosidad Maya la energía que mueve el cosmos está asociada a una dualidad masculina-femenina complementaria y en igualdad de condiciones, lo que genera un escenario propicio para la existencia de seres como Vucub Caquix o Iquí Balam con significados que rebasan cualquier binaria colonial.

Procesos similares de disidencia sexo-genérica no binaria también se pueden observar en los Zapotecos en México con los Muxes (Subero, 2013); en los Cherokees en los EUA con los Niizh manitoag (Chávez, 2017); los Bimin-Kuskusmin en Papua Nueva Guinea que hablan de individuos hermafroditas y tienen una categoría para ellxs (Herdt, 1994:57), los Yoruba en Nigeria (Oyěwùmí, 1997), entre otras sociedades. Esta constante permite visibilizar cómo las re-interpretaciones de las sexualidades no occidentales dentro del sistema binario de género tienen un fuerte origen colonial, y fue una práctica replicada en las excolonias europeas alrededor del mundo (Morgensen, 2012; Oyěwùmí, 1997).

Ante esta problemática, el presente análisis contribuye a entender como en un contexto Maya pluricultural, el género y la sexualidad son ejes intrínsecos a su colonización y a la promulgación de la modernidad europea por los colonizadores (Morgensen, 2012:3) españoles. Por lo que la persistencia de las sexualidades ancestrales, así como de sus significados sacros y funciones sociales específicas, producto de formas más amplias y diversas de entender el género (Looper, 2001; Rifkin, 2010) a lo largo de los siglos implica en sí un acto de confrontación directa y revolucionaria frente al mundo heteronormativo moderno-colonial (Chávez, 2017; Espinosa, 2017).

Finalmente, el ejercicio de análisis literario aquí planteado aporta herramientas para la generación de puentes entre el pasado Maya ancestral y sus descendientes pos-coloniales del

presente siglo XXI en vías de des-colonizar sus sexualidades que no caben en la visión del mundo heterosexual y sexo-genérico binario (Carrillo, 2017; Chávez, 2017), permitiéndoles evitar ser devorados/as/xs (Popol Vuh, 2018[1857]) por las vías en que occidente les propone emanciparse sexualmente.

2. Re-construyendo la historia de las sexualidades Mayas del sureste mexicano

El presente capítulo busca ahondar, retomar y resignificar las identidades sexo-genéricas asociadas al pensamiento y cosmovisión Mayas, mediante un ejercicio de cuestionamiento de la historia oficial sobre las sexualidades Mayas que habitan el sureste mexicano, especialmente la península de Yucatán. Como se mencionó en el capítulo anterior, esta cosmovisión no sólo generó sociedades menos desiguales, con un destacado papel de las mujeres y seres no binarios, sino que ha resistido, con sus respectivas transformaciones, a los siglos de conquista, colonización e independencia de España. Desde esta perspectiva, las diversas sexualidades que se observan en los pueblos Mayas del siglo XXI no pueden ser entendidas como un producto de la modernidad occidental, sino como un remanente cuyas raíces datan de tiempos más antiguos.

Como se ha venido señalando, el pensamiento y la cosmovisión Maya tiene una raíz común (Carrillo, 2017), a pesar de ello para hablar del mundo Maya en el presente siglo es importante especificar que los pueblos Mayas contemporáneos están extendidos desde el actual sureste de México⁹ pasando por los territorios de Guatemala, Belice, Honduras y El Salvador (Breton & Arnauld, 1994:22; Ruz, 1998). Y en conjunto conforman una de las regiones del mundo en donde se han desarrollado un sin número de movilizaciones y resistencias no sólo para su no desaparición a lo largo de los siglos de conquista y colonización europea, sino por el derecho a la auto-representación, lo que en términos de las ciencias sociales implicaría trascender la posición como *objetos* de estudios, hacia un auto-análisis y auto-teorización (Duarte, 2006; Montejo, 1992).

Es necesario resaltar, que aunque inscritos dentro de la pluralidad de pueblos originarios que habitan el continente americano o Yóok'ol Kaab¹⁰, existe una diversidad adherente e intrínseca al mundo Maya que hace imposible hablar de la identidad Maya como un bloque con una matriz cultural y lingüística común, inamovible e idéntica (Rosales, 2010:155).

⁹ El sureste Maya de México está conformado por los estados de Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán (Ruz, 1998).

¹⁰ Los Mayas yucatecos de México llaman Yóok'ol Kaab, y los Kuna Yala de Panamá nombran Abya Yala al territorio indígena hoy conocido como *Las Américas* (Ferrera-Balanquet, 2017:40).

Muy por el contrario, Llanes (2018:258) y Kupprat (2011:160) establecen que las identidades étnicas Mayas, en plural, son un fenómeno complejo, pues no son fijas, sino relativas, situacionales, varían regionalmente y han cambiado con el tiempo, estando directamente vinculadas con el tema del reconocimiento y lo importante que éste resulta para la dignidad y el orgullo, frente a la vergüenza y la humillación que los sectores Mayas y/o mestizos (mezcla de maya con otra raza) han sufrido por varios siglos por parte de la población blanca asociada a las clases medias y altas.

Un marcador importante de las etnicidades Mayas contemporáneas es la memoria, ya que tanto el individuo como el grupo solamente son capaces de definirse si tienen una historia, un origen y un desarrollo; una visión del pasado que los ubica en el presente (Kupprat, 2011; Montejo, 1992; Duarte, 2006). Sin embargo, este pasado común no es *de facto* lo central para las comunidades, sino la creencia en que dicho pasado existe (Llanes, 2018:260) y les permite constantemente delimitar lo propio de lo ajeno (Kupprat, 2011:148).

En este sentido, términos como *resurgimiento*, *regreso del nativo* o *volver a ser indio otra vez*¹¹ no aplican para el contexto Maya ya que estas identidades aunque transformadas y diversificadas nunca desaparecieron, siempre han estado latentes y vivas en la región durante siglos, siendo actualmente pilares de luchas sociopolíticas, culturales (Llanes, 2018:261) e identitarias, así como de expresiones políticas, económicas, jurídicas y de gobernanza (Kupprat, 2011:147).

De manera particular, las luchas identitarias Mayas contemporáneas (Carrillo, 2017; Duarte, 2006) han llevado al cuestionamiento de la historia oficial sobre sus propios pueblos en diversos ámbitos, así como evidenciar la mirada preponderantemente masculina, colonial y blanca de los/as intelectuales que la han escrito, a partir de la cual se han construido representaciones tanto masculinas como femeninas (Duby & Perrot, 1991:8; Espinosa, 2017:23; Rosado & Santana, 2008) a la luz del sistema occidental de género binario y antagónico hombre-mujer (Oyěwùmí, 1997:31), denominado por Lugones (2008:77) como el “sistema de género moderno-colonial”, dentro del cual aquellxs otrxs¹² seres que no encajan en la dicotomía son totalmente inexistentes o forzados a ajustarse en alguna de las dos opciones. Como señala la socióloga de ascendencia

¹¹ Los términos *revitalización*, *regreso* y *resurgimiento* implican la existencia previa de identidades étnicas que, por diversos motivos, permanecieron ocultas o *dormidas* y que ante determinadas coyunturas *despertaron*, tal no es el caso de las identidades étnicas Mayas (Llanes, 2018:261).

¹² El uso de la “x” para referirse a los seres tercer género Mayas está basado en la propuesta hecha por Espinosa (2017).

Yorùbá, Oyěwùmí (1997:31) “no es sorprendente que los científicos siempre encuentren un género cuando lo están buscando”.

La situación antes descrita se extiende a las interpretaciones que las sociedades Mayas precolombinas hicieron sobre el cuerpo humano así como a las construcciones dentro del sistema sexo-genérico¹³ que realizaron con base en ellas. Estas otras formas de entender los géneros y los sexos por parte de los pueblos Mayas fueron brutalmente reprimidas desde la llegada de los/as españoles/as a la región en el siglo XVI hasta los tiempos actuales, sometiéndolas a la censura y a una traducción sesgada dentro del esquema heteronormativo colonial cristiano (Lugones, 2008); dando como resultado interpretaciones asociadas a prácticas homosexuales, lésbicas, bisexuales y relaciones múltiples a las que había que someter (Ruz, 1998; Carrillo, 2017).

El historiador Montejo (2012:119) señala la errónea extrapolación y uso del concepto homosexual, creado dentro del paradigma occidental-moderno, para el estudio del deseo sexual entre personas del mismo sexo dentro de sociedades construidas bajo otros paradigmas, entre estas sociedades se encuentran los Mayas prehispánicos para las cuáles el deseo sexual y la cópula entre personas del mismo sexo, así como su conceptualización, respondían más a fines religiosos y sociales que permitían mantener la armonía dentro de la comunidad, y no a simples actos carnales como el cristianismo lo interpretó (Ruz, 1998:205). La re-interpretación europea que simplifica los comportamientos sexuales de las sociedades que invadieron durante los siglos de expansión ultramarina fue una práctica recurrente con un fuerte carácter colonial (Morgensen 2012; Oyěwùmí, 1997).

Utilizando un enfoque decolonial y tomando como uno de los ejes de análisis el *sistema de género moderno-colonial* propuesto por Lugones (2008), en el presente capítulo se pretende plantear diálogos entre diferentes marcos analítico-teóricos que han abordado el estudio de las sexualidades de los pueblos Mayas del sureste mexicano en cuatro periodos históricos, a saber un primer periodo pre-colonial; un segundo periodo de conquista y colonización ibérica en la región; así como dos periodos poscoloniales tomando en cuenta el 27 de septiembre de 1821 como la fecha en la que se declara la independencia de México respecto de la corona española,

¹³ El sistema sexo/género es definido por Gayle Rubin (1986: 44) como un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuáles estas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas.

los cuales serán descritos y analizados a detalle en las siguientes secciones (Ardren, 2001; Carrillo, 2017; Rosales, 2010; Ruz, 1998).

Es importante enfatizar que las sexualidades subalternas –no heterosexuales y/o no sexo-genéricas binarias– aquí abordadas se encuentran atravesadas interseccionalmente (Crenshaw: 1989) con otra de las zonas invisibles del no ser¹⁴ (Fanon, 2009 [1952]; Santos, 2009), la de los mundos indígenas precarizados, en este caso los pueblos Mayas yucatecos¹⁵, y en menor medida los Mayas tzeltales y tzotziles¹⁶, quienes a su vez conforman las clases sociales históricamente más deprimidas económicamente y con menor acceso a derechos civiles (Aguiar *et al.*, 2017).

El abordaje interseccional (Crenshaw, 1989) toma gran relevancia si entendemos el género y la sexualidad como ejes intrínsecos a la colonización de los pueblos indígenas y a la promulgación de la modernidad Europea por los colonizadores (Morgensen, 2012:3). Desde esta perspectiva la persistencia de las sexualidades indígenas ancestrales a lo largo de los siglos implica en sí un acto de confrontación directa y revolucionaria tanto frente al sistema heteronormativo moderno-colonial de género (Espinosa, 2017; Lugones, 2008), como a las propuestas emancipadoras desarrolladas desde occidente, entre ellas la teoría *queer*.

En cuando a la teoría *queer* es necesario señalar que su aplicación como enfoque para analizar realidades no occidentales sin una autocrítica o problematización seria de ello (Browne & Nash, 2016), correría el riesgo de convertirla en la nueva teoría hegemónica para el estudio de las disidencias sexuales alrededor del mundo (Chávez, 2017), replicando ciertas prácticas epistemicidas y coloniales criticadas por sus propixs teóricxs (Butler, 2018).

Ante el complejo contexto hasta ahora expuesto, en las sucesivas sub-secciones que conforman el presente capítulo se abordarán los siguientes cuestionamientos: ¿Cómo eran las estructuras de sexo-género en las sociedades Mayas prehispánicas? ¿Cómo la implantación de un sistema de sexo-género binario impositivo durante los siglos de conquista y colonización ibérica modificó las sexualidades Mayas? ¿Qué movimientos de resistencia y desobediencia Maya

¹⁴ Santos (2007:1) define al pensamiento moderno occidental como un pensamiento abisal, según esta propuesta las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos distintos, a saber, el universo “de este lado de la línea” y el universo “del otro lado de la línea”, donde este último corresponde a una realidad que se produce como inexistente, es decir, no existente en cualquier forma del ser relevante o comprensible.

¹⁵ Los Maya yucatecos abarcan los tres estados mexicanos que conforman la Península de Yucatán, a saber, Campeche, Quintana Roo y Yucatán (Ruz, 1998).

¹⁶ Los Mayas tzeltales y tzotziles se localizan en la zona Altos del estado mexicano de Chiapas (Ruz, 1998).

propició? ¿Qué proporción del sistema de género Maya yucateco ha perdurado en el idioma y cosmovisión del presente siglo? Y finalmente ¿En qué medida estos remanentes de diversidad sexo-género en el mundo Maya yucateco contemporáneo pueden dialogar con otras formas de disidencia sexual en occidente y en sociedades que también pasaron por procesos de colonización?

2.1 Sistema de género colonial-moderno

Para fines del análisis aquí planteado, se entiende a Occidente como la porción de Europa de los siglos XVI al XVIII que se expandió por ultramar a través del despojo y colonización de tierras en diferentes regiones del mundo (Ortega, 2013:164). Durante este período de tiempo la idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y culturas no europeas, fue el ingrediente principal que contribuyó para que esta cultura se convirtiera en hegemónica tanto dentro como fuera de Europa (Said, 2004[1997]:8). En este sentido, resulta sintomático que la *modernidad*, expresada como el abandono del pasado y la separación con el mundo natural, naciera en este mismo momento (Ortega, 2013:164). Sin embargo, la modernidad occidental, como señala Santos (2007:7), en vez de significar el abandono del estado de naturaleza y el pasaje hacia la sociedad civil, significó la coexistencia de la sociedad civil con el estado de naturaleza, separados por una línea abisal con base en la cual la visión hegemónica, localizada en la sociedad civil, deja de ver y declara efectivamente como no-existente el estado de naturaleza.

Este contacto hegemónico civilizatorio convierte simultaneidad en no-contemporaneidad, inventando pasados para dar lugar a un futuro único y homogéneo (Santos, 2007:7). Es así como la contemporaneidad revestida de sus ropajes de modernidad cuestiona la pertenencia al mismo presente o época a todo aquello que no porta sus mismos valores (Román, 2017:112). Esto explica en parte, porqué las diversas construcciones sexo-genéricas no binarias de los Mayas y demás pueblos no occidentales, al estar asociadas a un estado de naturaleza atrasada, fueron brutalmente reprimidas para ser ajustadas a lo que desde la visión hegemónica occidental de la época era considerado como lo *civilizado y moderno*, por no decir humano (Looper, 2001; Morguensen, 2012; Rifkin, 2010).

En las discusiones aquí planteadas, se entiende al *sexo* como una construcción ideal que implica un prolongado trabajo colectivo de socialización de lo biológico y de biologización de lo social

que se conjugan para lograr su materialización obligatoria a través del tiempo (Bourdieu, 2000[1998]:6). Por lo tanto, no es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras –a través de instituciones interconectadas tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela entre otras– materializan el *sexo* en virtud de su reiteración forzada, legitimando una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada (Bourdieu, 2000[1998]; Butler, 2018).

Por su parte, el *género* se concibe como la construcción sociocultural de la diferencia sexual, inscrita fundamentalmente en el cuerpo (Rosales, 2010:18). Desde esta perspectiva, el sexo pareciera no acumular significaciones sociales como propiedades aditivas, sino que más bien queda reemplazado por las significaciones sociales que acepta; emergiendo el género como el término que absorbe y desplaza al sexo, convirtiéndolo en algo semejante a una ficción, tal vez una fantasía, a la cual no hay acceso directo (Butler, 2018:23), es así como la fantasía binaria colonial hetero-patriarcal se impuso como la norma a seguir (Chávez, 2017).

A su vez, la sexualidad se construye discursivamente y también es vigilada y regulada mediante prohibiciones y sanciones; sin embargo, es a través de la sexualidad que un sujeto expresa su subjetividad y corporalidad. En esta construcción, tanto la sexualidad como la identidad de género tienen como sustrato al cuerpo, y los tres son construcciones, inventos o diseños de una determinada cultura (Rosales, 2010:18), por lo que varían de una construcción socio-cultural a otra, convirtiéndose en potentes espacios de reivindicación sexual (Butler, 2018:47) que pueden perdurar y transformarse a lo largo del tiempo.

Es en estos espacios de reivindicación sexual donde estxs cuasi-sujetxs llenxs de inconsistencias que no lograron inscribirse dentro del sistema binario hetero-normativo (Butler, 2018:39) lograron resistir y perdurar a la imposición de la visión europea cristiana. Esto se explica en parte, por la propia exclusión social de la época que les impidió ser habilitados por completo al sistema colonial-moderno de género (Butler, 2018:38; Lugones, 2008); en conjunto con los sistemas de sexo-género propios y diferenciados del occidental, que seguían ejerciendo en la clandestinidad (Espinosa, 2017).

2.2 Apertura sexual en las sociedades Mayas, una mirada socio-histórica

Tomando en cuenta la diversidad de identidades dentro del mundo Maya, es necesario enfatizar que el presente capítulo se enfocará a los conocimientos, prácticas e interpretaciones que los Mayas de la península de Yucatán elaboraron desde tiempos prehispánicos en torno a la seducción, las formas en las cuáles ejercían sus sexualidades, así como las construcciones sexo-genéricas que formaron parte de su cosmovisión, y qué aspectos de ellos son compartidos por los Mayas tzeltales y tzotziles (Ardren, 2001; Looper, 2001; Ruz, 1998), lo que permitirá ampliar la mirada del tema sobre los pueblos Mayas del sureste mexicano. Esto servirá como un punto de partida para entender a lo largo de este capítulo qué proporción de este conocimiento logró perdurar con sus respectivas transformaciones y re-interpretaciones, producto de la herida colonial, hasta la actualidad. Esta reconstrucción histórica de las sexualidades Mayas aporta elementos para discutir lo que Lugones (2008) denomina de la siguiente forma:

tanto el lado oculto/oscurο, más violento, como el visible/claro, de carácter hegemónico¹⁷, característico del sistema de género colonial/moderno, cuyo estudio precisa de analizar los procesos del sistema de género colonial/moderno en su larga duración, entramados en la colonialidad del poder¹⁸ hasta el presente (Lugones, 2008:99).

En este sentido, se abordará brevemente, no por ello con menos rigurosidad, cuatro períodos históricos, a saber, periodo pre-colonial representado por el Período Clásico de la Civilización Maya (250-900 d.C.) (Ardren, 2001; Looper, 2001; Montejo, 2012); periodo de conquista y colonización ibérica que abarca del año 1519 (siglo XVI) hasta el año 1821 (siglo XVIII); así como dos periodos poscoloniales en la región tomando en cuenta el 27 de septiembre de 1821 como la fecha en la que se declara la independencia de México respecto de la corona española, que son la Guerra de Castas (1847-1902) que abarca la segunda mitad del siglo XIX hasta inicios del siglo XX (Reed, 1971; Rosado & Santana, 2008); y por último, un segundo momento poscolonial denominado lucha por la contemporaneidad que abarca de la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad (Carrillo, 2017; Rosales, 2010).

¹⁷ De acuerdo con Lugones (2008:98) el lado visible/claro construye hegemónicamente al género, organizando la vida de hombres y mujeres blancos/as y burgueses; por su parte, el lado oculto/oscurο del sistema de género los conforman los hombres y mujeres de color (anachos y anahembras), así como la gente del “tercer género”.

¹⁸ La colonialidad del poder se entiende en los términos establecidos por Aníbal Quijano (200) y es representado, en términos generales, por el patrón colonial de poder expresado en un capitalismo Eurocentrado y global.

La selección de estos períodos históricos se hizo con base en los escasos recursos literarios - estudios arqueológicos (Ardren, 2001) y antropológicos (Ruz, 1998); documentos históricos (Landa, 1984[1566]); cuentos, poesía y narrativa de creadorxs Mayas (Carrillo, 2011), entre otros- producto de una revisión literaria a profundidad sobre documentos que abordan directa o indirectamente las construcciones sexo-genéricas de las sociedades Mayas yucatecas principalmente.

2.2.1 Período pre-colonial

Gracias a ciertos textos entre ellos los de raigambre precolombina que han permanecido hasta la actualidad, así como algunos estudios arqueológicos (Ruz, 1998:197; Ardren, 2001), se sabe que dentro de la cosmovisión¹⁹ Maya que imperó durante el Período Clásico (250-900 d.C.) sexo y religión estaban íntimamente vinculados en el engranaje que hace marchar armónicamente al cosmos (Ruz, 1998:205). Este entendimiento del mundo se hacía explícito en el tejido social a través de monumentos como estelas y dinteles que se produjeron en parte para definir los roles de género apropiados desde la perspectiva del estado dominante, es decir, durante la antigua civilización Maya el género fue visto como una categoría fluida para ser manipulado por la cultura dominante, no como un dato biológico (Ardren, 2001:8).

Lo anterior se puede constatar no sólo en la existencia de deidades masculinas y femeninas en igualdad de importancia, sino que algunas de ellas poseen una relación cíclica, conformando una unidad cósmica y social, donde feminidad y masculinidad están estrechamente ligadas y no pueden existir la una sin la otra (Rosales, 2010:87). Esta duplicidad del cosmos no se limita a los procesos divinos o astrales, sino que comprendía hasta los aspectos más puntuales de la vida humana, tales como las diversas prácticas sexuales y la cópula, esta última entendida como acción, juego y lucha en la cual el mundo entero se considera producto de su rítmico, diverso y perpetuo movimiento (Montejo, 2012:53).

Es a través de la ambivalencia entre las deidades dentro de la religión Maya y los mitos sobre su creación, como el de Itzamná, deidad masculina asociada al astro Sol, que realiza una alternancia diaria con Ixchel, deidad femenina asociada a la Luna (Popol Vuh, 2018[1857]) que se generaron relaciones más igualitarias entre los sexos hombre y mujer (Quezada, 1997:36).

¹⁹ Se entiende cosmovisión como el conjunto estructurado de los diversos sistemas ideológicos con los que un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo (López: 1984:58).

No es de extrañar que durante la civilización Maya las mujeres hayan jugado un papel importante dentro de la sociedad en todos los ámbitos de la vida política, social y religiosa (Montejo, 2012:101), esta situación no fue única de la civilización Maya. En su libro *La invención de las mujeres* Oyěwùmí, (1997:31) retrata como el género no era un principio organizador en la sociedad Yorùbá antes de la ocupación colonial inglesa. De manera similar Allen (1992[1986]:37) señala que en el caso de las mujeres cherokee, de la actual Norte América, habían tenido el poder de declarar la guerra, hablar al consejo de hombres e incluso portar armas.

La dualidad divina en de la cosmovisión Maya de esta época, también fue expresada dentro de una misma deidad a manera de androginia, que se da principalmente en las divinidades asociadas a la fertilidad (Eliade, 1974:2:208). Entre las principales deidades con estas características se encuentra a Itzamná, deidad celeste suprema y creadora que se puede manifestar como un ente masculino o femenino (Montejo, 2012:58). Por su parte, Yum Kaax deidad asociada al maíz y a la agricultura en sus múltiples representaciones en ocasiones tiene un aire decididamente femenino, lo que brinda un paralelo a la cualidad femenina y sustentadora de la vida del maíz (Taube, 1985:178)²⁰.

Esta fluidez del sexo y género en algunas de las principales deidades Mayas también permitió dar cabida a entidades ancestrales encarnadas por seres humanos con características andróginas, entre las que se encuentran los *Ne bate* (Looper, 2001) y lo *Yuumtsiles*, estos últimos considerados creadores del cosmos para los Mayas yucatecos. Por su parte, los Mayas tzeltales poseen a los *Me'il-Tatil*, deidades adoradas hasta la actualidad en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas, entendidos como los madre-padre que dirigen una parte del cosmos sobre la sociedad en los *ch'iibal* (lugar en el que reside lo sagrado) y sus habitantes (Carrillo, 2017:77). Lo anterior permite pensar que la clasificación sexo-genérica asociada a la cosmovisión y religiosidad Maya permitió no sólo dar cabida a seres que existen fuera del binomio antagónico occidental hombre-mujer (Rosales, 2010), sino que además tuvieron funciones específicas dentro de sus sociedades que permitían mantener el equilibrio cósmico.

En lo referente a las prácticas sexuales de esta época se tiene registro de relaciones mayoritariamente monógamas y en menor medida casos de poligamia entre hombres y mujeres

²⁰ Para más detalles ver capítulo 1.

(Villa 1983; Morley 1953), al igual se presentaban diferentes situaciones tales como el hecho de que una mujer pudiera separarse o cometer adulterio si se consideraba insatisfecha sexualmente (Ruz, 1998). Asimismo se tienen registros de prácticas de carácter sexual entre sujetos del mismo sexo en murales localizados en las cuevas de Rancho San diego y Mulchic, Yucatán (Houston & Taube, 2010:40), asociadas a la creencia que el sexo entre varones era preferible al sexo prematrimonial, donde al joven se le enseñaba todo lo relacionado al sexo para que cuando se casara llegara con conocimiento del placer carnal²¹, al mismo tiempo la mujer joven no corría el riesgo de perder su virginidad, ni de caer en actos que transgredieran su cuerpo (Ruz, 1998).

2.2.2 Periodo de conquista y colonización ibérica

El entendimiento de una relación profunda entre lo femenino y masculino en las sociedades Mayas del periodo Clásico contrastó con el yugo cristiano español impuesto durante los siglos de colonización (XVI-XVIII), caracterizado por la dualidad no complementaria de lo femenino/masculino convertida en una oposición entre las fuerzas del bien y del mal, ordenadas por un solo Dios omnipresente, omnipotente, blanco y masculino, desde esta perspectiva, las mujeres y lo femenino forman parte de la fuerza del mal y del pecado (Rosales, 2010:107), y los seres que no caben en esta dicotomía totalmente inexistentes, o en el mejor de los casos reducidos a la categoría de animal (Lugones, 2008:99).

Lo anterior no sólo redujo el erotismo cósmico de la lengua Maya a simples actos corpóreos (Carrillo, 2017), sino que también conllevó al intento de desaparición, olvido y/o apagamiento de ciertos seres dentro de una cosmovisión caracterizada por una profunda relación entre lo femenino y masculino (Ardren, 2001:9; Ruz, 1998:205). Por lo tanto, en lo referente a las construcciones sociales sexo-genéricas (Butler, 2018) uno de los mayores contrastes que este encuentro de civilizaciones tuvo, fue justo la existencia de seres humanos fuera de la dicotomía hombre-mujer a los cuáles se les atribuían significados sacros y funciones sociales específicas, producto de formas más amplias y diversas de entender el género que diferentes pueblos originarios a lo largo del *nuevo mundo* poseían, y que eran impensables dentro del binarismo europeo del siglo XVI (Looper, 2001; Rifkin, 2010). Entre estos pueblos se encontraban además

²¹ Desde una perspectiva occidental cristiana (Ruz, 1998).

de los Mayas (Looper, 2001), los Zapotecos en México (Subero, 2013), los Cherokees en los EUA (Chávez, 2017), los Mohawk en Canadá (Morguensen, 2012), los *Yorùbá* en Nigeria (Oyèwùmí, 1997), entre otros.

En el caso Maya, lo anterior se puede constatar en los relatos de muchos cronistas europeos, sobre todo en aquellos frailes que tenían la encomienda civilizatoria de cristianizar (Montejo, 2012:114) a la población india, lo que implicaba denunciar y erradicar cualquier acto profano a la binaria colonial hetero-patriarcal (Chávez, 2017:85) en plena expansión geográfica. Es desde esta óptica que Fray Bartolomé De Las Casas (1967 [1567]) relata actos de sodomía cometidos por los pueblos Mayas de Verapaz de la siguiente forma:

... hay en alguna parte unos hombres... impotentes y que andan cubiertos como mujeres y hacen los oficios como ellas, y que no tiran ni arco ni flecha. Son muy membrudos y por eso llevan muy grandes cargas; de estos se vio uno casado con un hombre de los otros. No se sabe si aquella impotencia se causan ellos por ceremonia y religión, como los gallos dedicados a la diosa Bericintia, o porque la naturaleza, errando, haya causado aquella monstruosidad (Fray Bartolomé De Las Casas, 1967 [1567]:359)

A lo largo de sus escritos De Las Casas igual menciona algunos de los castigos impuestos a los/xs Mayas que cometían la sodomía de quebrantar la frágil binaria hetero-patriarcal:

...Dice Tobilla que ciertos españoles hallaron, en cierto rincón de una de las dichas provincias, tres hombres vestidos en hábito de mujeres, a los cuales por sólo aquello juzgaron ser de aquel pecado corrompidos (sodomía) y no por más probanza los echaron luego a los perros que llevaban, que los despedazaron y comieron vivos...(Fray Bartolomé De Las Casas, 1967 [1567]:515)

Por su parte Fray Diego de Landa (1984 [1566]) en su *Relación de las cosas de Yucatán* de manera general niega la existencia de relaciones homosexuales entre los estudiantes Mayas a su cargo, aunque confiesa haber oído que sucedía en otras partes y que entre los pueblos Mayas existían costumbres sexuales diferentes.

Entre los relatos de conquistadores se encuentra el de Bernal Díaz del Castillo (1968), que denuncia de forma despectiva y violenta cómo los Mayas de la costa y tierra caliente se revelaban a la imposición del binarismo colonial hombre-mujer:

...Y además de esto eran todos los demás sodomitas, en especial los que vivían en las costas y tierra caliente; en tanta manera, que andaban vestidos en hábito de mujeres muchachos a ganar en aquel diabólico y abominable oficio...(Díaz del Castillo, 1968:579)

A pesar de toda la represión y violencia ejercida sobre los comportamientos socio-sexuales de los Mayas de la colonia hay registros de esta época donde se menciona la existencia de palabras

en los idiomas locales para referirse a la actividad sexual entre personas del mismo sexo, por ejemplo en Maya tzeltal a este tipo de comportamiento se le denominó *jkob-xinch'ok* que se traduce como *puto que hace* (Laughlin 1988 2:600). Por su parte, entre los Mayas tzotziles de tiempos coloniales se rastrean palabras que evidencian comportamientos no binarios como *antzil xinch'ok* traducido al español como *femenino/masculino*, y que servía presuntamente para referirse a la condición permanente de hermafrodita o mujer estéril (Laughlin 1988, 1:136). Es importante mencionar que ambas expresiones siguen siendo utilizadas hasta la actualidad por ambos pueblos Mayas.

2.2.3 Primer periodo poscolonial: Guerra de Castas

A los siglos de colonización-evangelización española en la región, le siguieron los años de la lucha (1810) e independencia de México de la corona española (1821), así como la anexión del territorio de la península de Yucatán (1843) a la naciente nación mexicana del siglo XIX donde el dominio de las clases blancas yucatecas y mexicanas, no menos colonialistas que sus antepasados, generaron diferentes movimientos revolucionarios Mayas, siendo la Guerra de Castas (1847-1902), el mayor y más largo conflicto racial en la región entre los pueblos Mayas yucatecos rebeldes y los blancos y/o mestizos locales. La revuelta Maya tuvo como corazón el territorio autónoma de Chan Santa Cruz (Reed, 1971), localizado en el actual territorio de Quintana Roo, el caribe Maya.

Dicha movilización evidenció no sólo la molestia ante el injusto y despótico dominio de los blancos en la región²², sino que a pesar de los siglos de opresión, la religiosidad y cosmovisión Maya conservaba ciertas características de sus antepasados, desarrollándose un culto a ciertas cruces consideradas divinas, producto de un sincretismo religioso entre el cristianismo y la religión Maya prehispánica, desde esta visión poscolonial la cruz era un símbolo asociado a la planta de maíz, representando a su vez el árbol de la vida cuyas raíces se sumergen al inframundo y su copa se eleva al cielo (Reed, 1971:141; Rosado & Santana, 2008:115).

El vínculo de la planta del maíz, asociada a un fuerte sentido de unidad dual desde la cosmovisión Maya (Taube, 1985:178), con las cruces cristianas, hizo posible que no resultara contradictorio para los Mayas que su símbolo religioso fuera a la vez femenino, Dios y la

²² Las clases blancas de la península de Yucatán aunque eran ciudadanos del naciente país mexicano seguían siendo considerados como extranjeros por los Mayas de mediados del siglo XIX e inicios del siglo XX (Reed, 1971).

Santísima Trinidad. Dichas cruces parlantes eran vestidas con huipil²³ y faldas consideradas femeninas (Reed, 1971:141), lo que demostraba su adecuación a la época de la estrecha relación cósmica entre lo femenino y lo masculino, incorporando ambos géneros en un Multiser²⁴: la cruz parlante, padre y madre de los *cruzoob*²⁵.

La nueva religiosidad revolucionaria, así como la importancia de lo femenino en igualdad de condiciones con lo masculino asociada a ella, explica en parte los elementos que legitimaron el poder de algunas mujeres en la sociedad teocrática-militar de los Mayas rebeldes poscoloniales. Tal fue el caso de María Uicab, quien ostentó el poder de Tulum de 1863 a 1875, durante un momento crítico de la historia de Yucatán; llegando a ser reconocida como reina, sacerdotisa y jefa militar de los *cruzoob*, además de transmisora de las órdenes del oráculo, lo que le permitió adquirir la suficiente autoridad para nombrar y cambiar jefes militares de los Mayas de Chan Santa Cruz (Rosado & Santana, 2008:113).

Al heredar de su padre el poder, María Uicab no dependió nunca de ninguno de sus tres matrimonios para ejercerlo, muy por el contrario, sus maridos fueron los beneficiarios de la tradición referente a que el cargo sacerdotal era compartido con las parejas. El papel secundario de los maridos de Uicab, desde la perspectiva occidental, no dejaba de ser una afrenta al poder masculino, por lo que las autoridades blancas y mestizas no dudaron en ponerles adjetivos peyorativos, así como asesinarlos. Y en el caso de María Uicab, los historiadores hegemónicos omitieron en sus grandes obras literarias su legado, de la cual no se tiene registro alguno posterior a 1875 (Rosado & Santana, 2008:130).

A pesar de los años de resistencia Maya, la Guerra de Castas se perdió con la toma de Chan Santa Cruz a cargo del ejército federal mexicano en 1902, y la opresión de los vencedores contra los *cruzoob*, así como su mantenimiento en el curso lineal del tiempo occidental como la única opción para salir de su estado salvaje y/o atrasado (Fanon, 2009[1952]; Santos, 2009) continuó a lo largo del siglo XX.

²³ Vestimenta característica de las mujeres Mayas durante la época colonial hasta la actualidad, hecho generalmente de algodón y/o fibras de henequén, con ciertos bordados florales en la parte superior e inferior (Rosado & Santana, 2008).

²⁴ El concepto de Multiser dentro de la cosmovisión Maya está asociado a la dualidad creadora masculina-femenina que da origen al mundo, lo que permite que una misma deidad incorpore diferentes seres con elementos femeninos y masculinos (Rosado & Santana, 2008).

²⁵ Nombre que se autodenominaron los Mayas rebeldes de la Guerra de Castas (Rosado & Santana, 2008:115).

2.2.4 Segundo periodo poscolonial: Lucha por la contemporaneidad

Durante la segunda mitad siglo XX los etnógrafos mexicanos no se enfocaron al estudio de las sexualidades, por no hablar del continuo silencio acerca de la sexualidad en las diferentes regiones y sociedades que conforman México, situación que se tornaba más precaria cuando se trataba de información sobre el ámbito rural e indígena (Ruz, 1998:215). El hecho que los científicos de la modernidad no hayan abordado y/o documentado las formas en que los pueblos Mayas contemporáneos a ellos ejercían diversas sexualidades, géneros, preferencias sexuales así como las concepciones socio-culturales y espirituales al respecto, no quiere decir que estas prácticas hayan desaparecido (Carrillo, 2017). Estos vacíos científicos no sólo en México sino en todo el continente americano permitieron, por omisión, la creación de narrativas que desvinculan los conflictos étnico-raciales de los conflictos de la sexualidad y el género, contraponiendo lo indígena a la diversidad sexual (DiPietro, 2017:131).

Una de las consecuencias de la contraposición entre lo indígena y la diversidad sexo-genérica (DiPietro, 2017) dentro de las sociedades Mayas Yucatecas del siglo XXI, lo encontramos en el trabajo de Pasos Tzec (2013) periodista con raíces Mayas, autor del libro *Travestis, transgéneros y transexualidad en Mérida*²⁶, en el cual a pesar de hacer una remembranza de cuando su abuelo tuvo que travestirse como una anciana para poder salir de su comunidad y así avisar del ataque del ejército enemigo²⁷ en 1933, no indaga sobre la existencia de seres que cuestionan el binarismo sexo-genérico para los pueblos Mayas (Pasos, 2013:145), demostrando un desconocimiento que raya en el desinterés sobre los significados que este tipo de seres tenían y siguen teniendo en algunas regiones peninsulares (Looper, 2001; Carrillo, 2017).

Este tipo de situaciones hacen pensar que el trabajo de borre de la historia (Fanon, 2009 [1952]) de lo que los seres no binarios significaron para los Mayas antiguos fue fructífero en las nuevas generaciones urbanas, quienes al ni siquiera cuestionarse sobre su pasado, dan por hecho la ficción histórica que les es ensañada sobre su propio pueblo en las escuelas de todos los niveles, para enfocarse en el estudio de una modernidad artificial carente de significados profundos (Santos, 2009).

²⁶ Mérida, Thó en Maya yucateco, es la ciudad colonial más grande del sureste de México (Pasos, 2013; Carrillo, 2017).

²⁷ En 1933 hubo un movimiento separatista en la Península de Yucatán para proclamarse como un país independiente que fue reprimido por el Ejército Federal del centro de México (Pasos, 2013).

Dentro de los escasos estudios científicos de inicios del siglo XXI sobre sexualidades indígenas en la región, se encuentra el realizado por la socióloga Rosales (2010) con mujeres heterosexuales Mayas y Nahuas en Cancún y Ciudad de México respectivamente, en el que encasilla en macro-categorías externas a las mujeres que colaboraron con ella, desestimando sus devenires sexuales, y reforzando la idea de que las mujeres indígenas son incapaces aun estando fuera de sus comunidades de rebelarse ante los modelos dominantes de identidad de género (Butler, 2018).

Independientemente del interés científico social sobre el tema, los Mayas del siglo XXI, a través de la palabra hablada y escrita tanto en Maya como en español han vuelto a retomar estos temas mediante la poesía, danza, literatura, oratoria, música, teatro y el performance (Ferrera, 2017:40), de nuevo elevando el tono de sus voces sin esperar que alguien ajeno a sus raíces venga a explicarles algo que siempre ha formado parte de ellas/os/xs mismas/os/xs. En su libro *Danzas de la Noche* (2011) Carrillo hace referencia a la creación de su personaje *Noche o x-Áak'ab*, en Maya yucateco, de tal forma que se puede apreciar la participación de diferentes seres no humanos con diferentes géneros y sexos para la creación de un ser femenino²⁸. De acuerdo con Ortega (2013:166) este tipo de relaciones entre la naturaleza y las pasiones humanas están presentes en el trabajo de varios y varias poetas Mayas contemporáneos.

Posteriormente Carrillo en un texto de introspección analítica (2017:75), describe como la creación de *Noche* lo impulsó a investigar el carácter andrógino de algunos conceptos dentro de la cosmovisión e idioma Maya, entre ellos las expresiones *leti'* e *in láak'ech* –yo soy tu otro yo–, utilizadas en el cotidiano Maya yucateco para referirse a un él o una ella por igual, pero sin hacer énfasis ni señalar el contraste de hombre o mujer; así como la persistencia de expresiones y palabras en Maya tales como *Leti'*, *Ojel*, *Paklam* o *Etail*²⁹, que hablan de ese *otrx andróginx* fuera del binarismo hombre-mujer, de sexo entre varones, de sexo entre mujeres o de amistades

²⁸ “Se oyó la voz de un Señor, quien ordenó a un pájaro poner dos huevos de los cuáles brotaría la luz para el mundo... El segundo huevo poseía un líquido negro, pero el círculo que venía adentro era blanquecino. El señor llamó entonces a un venado y este apoyó su pezuña en él para marcar la señal de que sería mujer. Desde entonces soy yo, así nació...” (Carrillo: 2011:33).

²⁹ En el Maya yucateco la palabra *Leti'* se utiliza para referirse a un él o una ella por igual, sin hacer énfasis ni señalar diferencia de sexo-género. *Ojel* por su parte hace referencia a tener una relación con algún/a hombre o mujer. A su vez, *Paklam* se relaciona al acto de unirse o juntarse unos/as/xs con otros/as/xs en amor recíproco. Finalmente, *Etail* literalmente significa amigo/a/x privado/a/x (Carrillo, 2017:78).

sexualizadas, que siguen poniendo en jaque, muchos siglos después, al sistema de género colonial-moderno impuesto por occidente.

La persistencia de estos conceptos no binarios permiten a los pueblos y sus idiomas originarios, como el Maya yucateco, resistir a la imposición de estructuras heteronormativas patriarcales inculcadas desde la colonización que dieron como resultado la instauración de un modelo de género dicotómico basado en una diferencia acentuada entre lo femenino y lo masculino, la cual no existía previamente (Carrillo, 2017; Looper, 2001).

Toda esta carga alegórica-lingüística asignada a un ser humano dentro de las sociedades Mayas de diferentes épocas (Ardren, 2001; Carrillo, 2017; Ruz, 1998), y sus adaptaciones a los tiempos actuales, toma mayor relevancia si pensamos al cuerpo humano como un ente cultural inmerso en un contexto histórico y social, sobre el cual se van labrando elementos del universo simbólico y la ideología que sustentan a una determinada sociedad en perpetua transformación (Rosales, 2010:17); en donde el apoderarse de un idioma es fundamental para asumir las batallas que vienen, en este caso por mantener vivas otras formas de existir y comunicarse fuera de la dicotomía colonial antagónica hombre/mujer (Ferrera, 2017; Lemebel, 1999 en Gonzalo, 2018:67).

2.3 Hacia alianzas entre disidencias sexuales más equitativas y de-coloniales

A diferencia tanto del sistema de género binario colonial-moderno, que vacía todo el poder en la masculinidad blanca y burguesa (Lugones, 2008), así como de algunas tribus de Americanos Nativos como los Cherokees, cuya cosmovisión atribuye la fuerza primaria del universo a lo femenino (Allen, 1992[1986]:26), para la cosmovisión y religiosidad Maya yucateca de diferentes épocas históricas la energía que mueve el cosmos está asociada a una dualidad masculina-femenina complementaria y en igualdad de condiciones, aspecto que como se ha discutido, aunque transformado sigue siendo parte del pensamiento Maya y proporciona un punto de partida para los siguientes capítulos a través del cual se puede contextualizar, comprender y analizar las experiencias en torno a las sexualidades de lxs Mayas del presente siglo. Dicha interpretación del mundo permitió por un lado que las mujeres Mayas de épocas

prehispánicas, coloniales y pos-coloniales ejercieran diferentes funciones dentro de la organización política, económica, social y hasta militar rebelde, a contracorriente de sus homólogas europeas y/o de ascendencia blancas más recatadas al yugo masculino (Rosado & Santana, 2008). Y por el otro, dio cabida a seres de rasgos andróginos con sus respectivas posiciones simbólicas dentro de las sociedades, que aunque degradándose producto de sus re-interpretaciones coloniales, persistieron a lo largo de los siglos llegando hasta la actualidad, tal es el caso de lxs *Me'elil-Tatil* en San Juan Cancuc, Chiapas (Carrillo, 2017), seres andróginos alguna vez adorados y actualmente violentados por sus propias comunidades.

Por lo tanto, dentro del universo de multiplicidad de exclusiones a diferentes normas, las identidades ejercidas por indígenas que desafían con su sexualidad disidente al sistema de género colonial-moderno son políticas, pues su principal objetivo es combatir las relaciones coloniales de poder (Chávez, 2017; Espinosa, 2017; Lugones, 2008). Ya que luchar por la diversidad sexual desde una perspectiva Maya contemporánea implica tanto un cuestionamiento de la historia oficial que permita reconstruir y resignificar sexualidades propias, como apelar a sociedades más libres donde deberían de existir todas las sexualidades, más allá del blanco y negro de la pareja hombre-mujer (Carrillo, 2017; Lemebel, 1998 en Gonzalo, 2018:51).

El formato binario del sistema de género colonial-moderno también es fuertemente cuestionado por el literato Maya Carrillo (2017:79), que al teorizar sobre su transición hacia un estado de re-existencia y re-pensamiento de una masculinidad no heteronormativa ni hegemónica dentro del mundo Maya yucateco desde un locus decolonial, propone una lucha radical en la que lo andrógino Maya de los *Yuumtsiles*³⁰, sus fuerzas y energías creadoras sigan fluyendo entretejiéndose con los ritmos de sus imaginarios eróticos hasta la actualidad, cuestionando con ello todas aquellas re-interpretaciones occidentales sobre los sexos-géneros Mayas establecidos por algunos científicos sociales (Rifkin, 2010).

Sin embargo, estas re-interpretaciones o re-lecturas occidentales no sólo afectan a los pueblos Mayas, sino también a otros pueblos indígenas del continente, tal es el caso del pueblo Cherokee cuya sexualidad *Niizh manitoag* ha sido traducida incorrectamente como *persona de dos espíritus*, lo que necesariamente implica la existencia de alguien que tiene la esencia de un

³⁰ Los *Yuumtsiles* son seres no binarios sagrados dentro de la cosmovisión Maya yucateca, y la propuesta conceptual sexo-genérica no binaria que Carrillo (2017) propone para los Mayas no binarios del siglo XXI.

hombre y una mujer adentro, rectificando la binaria europea colonial que desea dejar (Rifkin, 2010), y ocultando al mismo tiempo, la pluralidad de géneros y sexualidades indígenas a la que *Niizh manitoag* en realidad nos abre, y para las/os/xs cuáles occidente no tiene palabras (Chávez, 2017:87).

Como se ha venido mencionando, las re-interpretaciones de las sexualidades no occidentales dentro del sistema binario de género tienen un origen colonial, y fue una práctica replicada en todas las excolonias europeas. Esto ayuda a entender porque dentro de las comunidades Māorí de Nueva Zelanda la palabra *takatāpui* tiende a usarse actualmente por científicos occidentales para abarcar todas las formas no heterosexuales de la sexualidad Māorí, e incluso ha llegado a ser asociada con la categoría *queer* (Gorman-Murray *et al.*, 2016:110). A pesar de ello, Lynda Johnston (Gorman-Murray *et al.*, 2016:110), socióloga de ascendencia Māorí, señala que *takatāpui* es un término que tiene una historia pre-colonial diferente a la historia de términos como *queer*, *gay* o *lesbiana*; y para el cual no hay una traducción fiel a ningún otro idioma, al igual que no hay traducción para lo *queer*, en este sentido conceptos como sexualidad, género y etnicidad tampoco se traducen fácilmente a idiomas occidentales.

Tomando en cuenta la gran diversidad de sistemas de género no binarios pertenecientes a diferentes culturas que pasaron y persistieron al proceso de colonización europea, existe un gran potencial para generar diálogos contemporáneos tanto al interior de las sexualidades en devenires decoloniales como las Mayas, *cherokee*, *Yorùbá*, Māorí entre otras; como entre ellas y los marcos conceptuales de la teoría *queer*, cuya crítica sustentada contra binarios, determinismos y, sobre todo, hetero-normatividades (Browne & Nash, 2016:4; Santos, 2006a:8), y el entendimiento de las sexualidades como inciertas, fluidas, múltiples y en constante devenir (Browne & Nash, 2016; Butler, 2018) aportan elementos relevantes en la lucha epistemológica contra la hegemonía del sistema de género colonial-moderno. Es importante dejar en claro que el distanciamiento crítico pero abierto al diálogo con la teoría *queer* es para no caer en la imposición de categorías externas a pueblos que tienen sus propios marcos de referencia para entenderse y explicarse en el mundo no binario y no occidental (Carrillo, 2017; Chávez, 2017).

Este diálogo crítico entre y con las disidencias sexuales decoloniales, podría impedir que la teoría *queer* adquiriera un carácter hegemónica dentro del pensamiento de las disidencias

sexuales no binarias alrededor del mundo, al recordarles a sus científicos que el propio término *queer* está circunscrito a una geografía, contexto y sociedades en su mayoría asociadas al mundo anglo-parlante norteamericano y europeo, donde muchas otras sociedades no se ven reflejadas ni se explican (Chaves, 2017; Espinosa, 2017; Morgensen, 2012).

Es a través de este constante ejercicio de análisis crítico (Santos, 2009) que se pueden formar alianzas radicales contra la opresión, con compromisos y responsabilidades representativas de nuestros espíritus rebeldes sedientos de territorios poscoloniales libres de opresiones y opresoras/es (Molina, 1990:329). Territorios que no sólo son el de la sexualidad, sino también el de la clase y la raza (Lemebel, 2001 en Gonzalo, 2018:113).

Una vez establecidas las directrices teóricas, en los siguientes capítulos se abordarán los lineamientos metodológicos autoetnográficos utilizados para el trabajo con personas que tanto en contextos rurales como urbanos dentro del mundo Maya contemporáneo, deciden vivir sus sexualidades disidentes y compartir sus experiencias.

3. Aproximaciones metodológicas a la diversidad sexo-género en el mundo Maya contemporáneo

Una vez contextualizado en los capítulos previos el estado del arte en torno a las construcciones ontológicas Mayas sobre sexo, género y sexualidades, así como sus transformaciones e interrelaciones con diversas luchas sociales a lo largo de los siglos hasta llegar al momento pos-colonial Maya actual, en este capítulo se describirá a detalle el diseño de la investigación comenzando por las preguntas de investigación, hipótesis y objetivos que fungen como columna vertebral del proyecto de tesis; las áreas geográficas y simbólicas delimitadas para su desarrollo, así como los métodos empleados en el trabajo colectivo con las/os/xs colaboradoras/es/xs del mismo.

Utilizando un enfoque pos-colonial y de género no necesariamente binario en diálogo con los estudios queer (Butler, 2018; Santos, 2009), el presente proyecto de investigación pretende plantear puentes teórico-empíricos para el estudio de las sexualidades Mayas contemporáneas del sureste mexicano, permitiendo a su vez visibilizar los lazos y redes de cuidado generadas por estas personas para re-existir y no sólo resistir. Dicho enfoque en conjunto con el uso de herramientas autoetnográficas y autobiográficas fueron la base para la contextualización, realización y análisis de las entrevistas abiertas, a manera de conversas, realizadas con las personas auto-identificadas como Mayas -yucatecos-tseltales-tsotsiles- y de sexualidades disidentes³¹ que aceptaron participar en la investigación. Este abordaje interseccional toma gran relevancia si entendemos el género y la sexualidad como ejes intrínsecos a la colonización de los pueblos indígenas y a la promulgación de la modernidad Europea por los colonizadores (Morgensen, 2012:3). En otras palabras, las luchas por la diversidad sexual y de género planteadas desde los pueblos indígenas contemporáneos reflejan persé un claro ejemplo de intersección entre los movimientos sociales contra el capitalismo, el patriaricado y el colonialismo (Chávez, 2017; Santos, 2018a).

La sola idea de trabajar bajo una mirada íntima y poscolonial las sexualidades y géneros diversos de lxs Mayas contemporánexs, en ocasiones fuera del binarismo sexual, levanta cuestiones que

³¹ Se entienden como aquellas expresiones de sexualidad que cuestionan el régimen heteronormativo y la matriz heterosexual. Pero también a aquellas manifestaciones normativas de la sexualidad no heterosexual (Rubino, 2019).

desmitifican ciertas creencias, entre ellas, la posibilidad de que las sociedades Mayas pasadas y presentes puedan ser menos represoras en términos de libertades sexuales que aquella más occidentalizada y planteada como el modelo a seguir durante y posterior a la colonización española en México (Carrillo, 2017). En este sentido, la apertura sexo-genérica de los pueblos Mayas discutidas en los capítulos 1 y 2 abre un panorama amplio de vacíos informativos, sobre todo cuando se piensa en una temporalidad actual. Ante estas problemáticas, el presente proyecto de tesis doctoral es un esfuerzo por vizibilizar a lxs Mayas con sexualidades disidentes del presente siglo así como sus estrategias de vida desarrolladas para sortear las violencias del cotidiano en contextos rurales y urbanos del sureste mexicano.

A su vez, este conocimiento generado desde prácticas no extractivistas y en conjunto con lxs participantes del estudio, será el punto de partida para reflexionar sobre otras formas de aproximación teórica en el estudio de la diversidad sexual entre pueblos indígenas. Así como cuestionar hasta qué punto la teoría queer pudiera ser una interpretación occidental anglosajona de una forma de ser y estar en el mundo más allá del binarismo sexo-genérico que existe desde varios siglos atrás en diferentes culturas como la Maya yucateca, tsotsil y tseltal.

Tomando como punto de partida las cuestiones antes expuestas se establece a continuación el objetivo general de la investigación:

Conocer, retratar y analizar las diversas estrategias de auto-entendimiento, cuidado, disfrute y lucha social, con sus respectivas contradicciones, desarrolladas por personas auto-identificadas como Mayas -yucatecos-tzeltales-tsotsiles- que cuestionan la norma heterosexual y/o al binarismo sexo-genérico en contextos tanto rurales como urbanos dentro de la Península de Yucatán y Altos de Chiapas, México.

De este objetivo general se desprenden los siguientes objetivos específicos:

1. Explorar el qué hacer político del cotidiano de cada participante en el estudio, expresado en prácticas concretas del día a día en diferentes espacios tales como laborales, escolares, familiares, activismos y de entretenimiento, desarrolladas por las personas que decidan formar parte de la investigación.
2. Vislumbrar las estrategias que cada uno de lxs sujetxs que participen en el estudio han construido para lidiar entre las formas en que ellxs se perciben así mismxs, y cómo sus cuerpos

más allá de su ser son leídos por diferentes sociedades y en diferentes contextos urbanos y rurales.

3. Documentar las alianzas y trabajo conjunto que lxs participantes de la investigación establecen con otros grupos vulnerables del entramado social, evidenciando que sus luchas por el derecho a existir cuestionando la norma heterosexual y/o sexo-genérica binaria, no son las únicas en las que participan activamente, así como las relaciones que establecen con los movimientos políticos LGBTTTQI+³² locales.

4. Generar reflexiones conjuntas con cada unx de lxs participantes del estudio en torno a cómo las sociedades pos-coloniales a las que pertenecemos continúan violentando nuestras sexualidades disidentes, al mismo tiempo que reproducen la explotación de los pueblos Mayas y sus recursos naturales.

5. Indagar hasta qué punto el análisis científico social podría convertirse en una herramienta de auto-reflexión que aporte a los procesos de curación de las personas que formen parte del estudio planteado como un co-estudio en diálogo entre las subjetividades del investigador y lxs participantes del estudio.

El objetivo general como los específicos marcarán las pautas para el desenvolvimiento de las teorías y herramientas metodológicas empleadas en la colecta y análisis de la información, así como para repensar el papel del investigador y lxs sujetxs del estudio en el proceso de construcción de conocimiento, aspectos que serán ampliamente descritos a lo largo del presente capítulo.

³² Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Trasngénero, Queer, Intersexual y más.

3.1 Contexto socio-económico de los pueblos Mayas del sureste mexicano

Cifras de 2016 muestran que 71.9% de la población indígena³³ en México vive en situación de pobreza, y alrededor de una tercera parte presenta rezago educativo, inseguridad alimentaria y altas tasas de analfabetismo, con una brecha mayor para las mujeres (CONEVAL, 2018), lo anterior sin mencionar a la porción de la población indígena menor y mayor de edad con géneros y sexualidades diversas no hetero-normativas, aspecto que generalmente no es contemplado como una variable dentro de los estudios estadísticos indigenistas en el país, al considerar de facto a toda la población indígena de la muestra como heterosexuales. Dichas violencias dentro y fuera del hogar ocurren de forma diferenciada en los ámbitos urbano y rural (Arriola, 1995), así como en términos de etnicidad y género, en donde los indígenas y las mujeres son los grupos más afectados (INEGI, 2017). De acuerdo con lo expresado por la Red por los Derechos de la Infancia en México (REDIM, 2010), la población infantil indígena se encuentra sujeta a las condiciones de desventaja social y discriminación que vive la población indígena en general en el país.

A esta compleja situación, se le añaden las problemáticas a las que la población indígena en México se han enfrentado históricamente, como las condiciones de discriminación y marginación que se traducen en mayores tasas de analfabetismo, pobreza, desnutrición, trastornos mentales, mortalidad y morbilidad materna e infantil, entre otras, que la posicionan en situaciones de extrema vulnerabilidad, más aún en el caso de las mujeres y las niñas que son sujetas a una doble discriminación, la étnica y la de género (Hernández, 2010; Esteinou, 2015). Existe una corriente de pensamiento (Gómez-Restrepo *et al.*, 2016; Vargas-Espíndola *et al.*, 2017; Yepes Delgado y Hernández Enríquez, 2010) que se ha inclinado a explicar la violencia y otros problemas, entre ellos los de salud pública, en poblaciones indígenas como producto de un creciente contacto con la sociedad occidental hegemónica y por cambios en el contexto geográfico que conducen a un desarraigo cultural, desestructuración de identidad y ruptura de formas tradicionales de organización social, lo que explicaría el hecho de que la población urbana, en donde este contacto entre cultura indígena y occidental podría asumirse como más

³³ En México, principalmente como se registra en encuestas nacionales, la identificación de un individuo como indígena ha partido del origen étnico como base a la auto adscripción (Clarke *et al.*, 2008), a través de la pregunta sobre la condición de habla de algún idioma/lengua indígena.

intenso, tenga prevalencias más altas de violencias física, emocional y económica que la población rural (Nazar, 2019:17).

En el mismo sentido, se ha hecho referencia a un trauma histórico derivado de innumerables cambios sociales, marginación, precariedad económica y otras situaciones de desventaja que se traducen en problemas de salud mental, abuso de alcohol y violencia doméstica que no son “naturales” de la población indígena (Briseño-Maas y Bautista-Martínez, 2016; Gómez-Restrepo *et al.*, 2016; Vargas-Espíndola *et al.*, 2017). Esta última afirmación es muy importante porque separa el hecho de ser indígena – como el “otro, otra” diferente–, de sus condiciones de precariedad y desventaja social. Es frecuente encontrar el sobreentendido de que la *etnia* como categoría de análisis engloba todas las condiciones de desventaja social y de conductas y relaciones de riesgo, como pertenecientes al grupo por ser indígenas, como si fuera “natural” en ellas y ellos, creando y manteniendo estereotipos que lejos de aportar elementos para la comprensión de su situación y relaciones, contribuyen a naturalizarlas, homogeneizarlas y generalizarlas (Nazar, 2019:18).

Dentro del contexto mexicano hasta ahora enmarcado, Chiapas y Yucatán forman parte de los 6 estados del país que concentran el 64% de la población indígena, junto con Oaxaca, Veracruz, Estado de México y Puebla (CONEVAL, 2018; INEGI, 2017). Es en este panorama general donde transcurren el día a día de las personas cuyas historias de vida serán retratadas a lo largo del presente estudio.

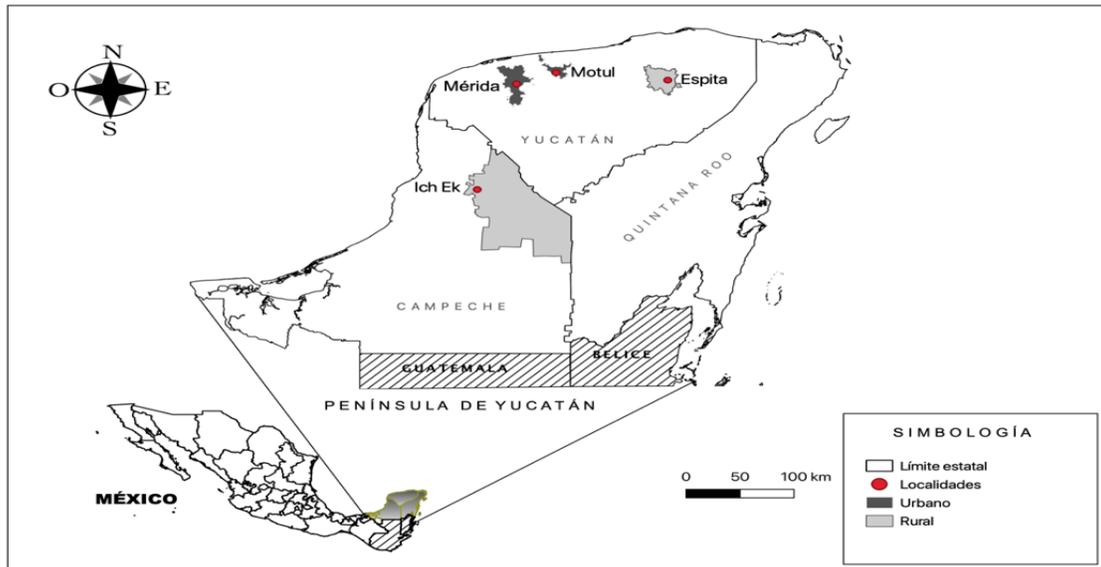
3.2 Localizando el estudio

En esta sección se procederá a ubicar geográficamente así como contextualizar brevemente las localidades rurales y urbanas del sureste mexicano incluidas en el estudio. Para fines del análisis contextual así como de organización del trabajo de campo, se tomaron en cuenta las regiones: Península de Yucatán y Altos de Chiapas.

La Península de Yucatán está compuesto por los estados mexicanos de Campeche, Yucatán y Quintana Roo, donde habitan los Mayas yucatecos, el segundo grupo indígena más numeroso en el país (INEGI, 2010). En esta amplia región se trabajó en la comunidad rural de Espita, al igual que en las periferias de las ciudades coloniales de Mérida (Thó) y Motul en Yucatán.

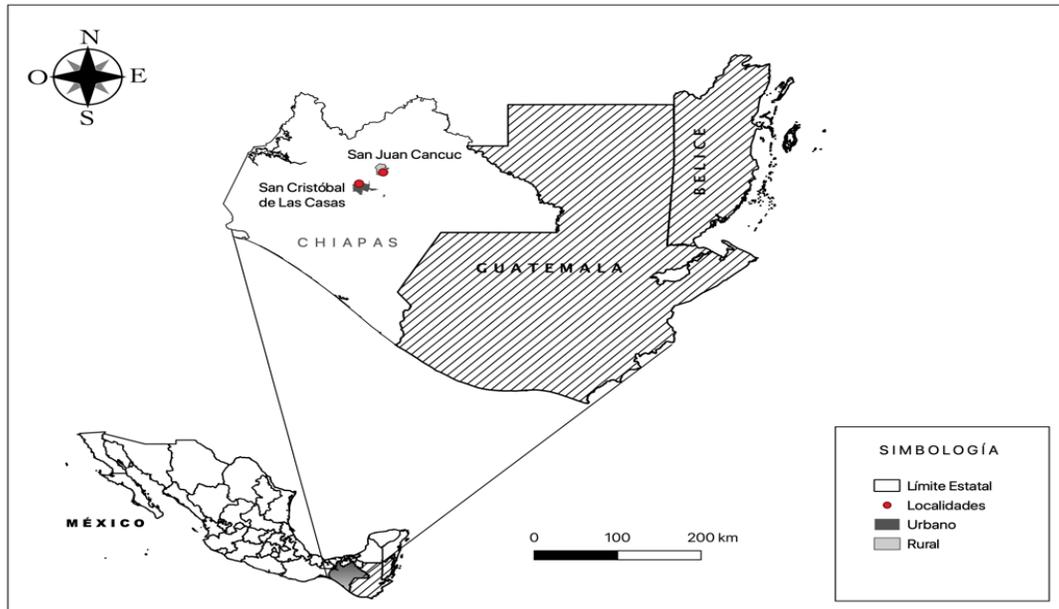
Ubicada en esta misma región sólo que en el estado de Campeche se encuentra Ich-Ek, una pequeña localidad que forma parte del municipio rural de Hopelchén, donde se llevaron a cabo diversas actividades relacionadas al estudio (Figura 1).

Figura 1. Localidades incorporadas en la Península de Yucatán (Fuente: Elaboración de autor).



Los Altos de Chiapas se localiza en la zona montañosa al centro del estado de Chiapas, donde se encuentra la frontera sur de mayor extensión de México con Guatemala y Centro-América, misma frontera donde convergen diversos pueblos Mayas que preceden y rebasan la existencia de dichos límites políticos. En esta región habitan una gran variedad de pueblos Mayas, de los cuáles los más numerosos en términos poblacionales son los Mayas tsotsiles y tseltales (INEGI, 2010). Las localidades incorporadas al estudio en estas tierras altas y frías fueron la comunidad rural de San Juan Cancuc y la ciudad colonial de San Cristóbal de las Casas (Figura 2).

Figura 2. Localidades incorporadas al estudio en los Altos de Chiapas (Fuente: Elaboración de autxr)



Es de notar que en el caso de Chiapas, el 26.6% de la población habla algún idioma/lengua Maya/indígena – cifra que asciende a 39.4% en la población más joven (de 0 a 17 años) – y aunque la misma se encuentra dispersa en todo el estado, se concentra en las regiones Altos, Selva y Norte, donde se ubican las etnias Mayas: tseltal, tsotsil, chol y zoque (INEGI, 2004). Ante la situación antes mencionada no es sorprendente mencionar que Chiapas es uno de los estados de la Federación Mexicana con una mayor proporción de su población viviendo en situación de pobreza³⁴ – 72.5% en 2015 – y pobreza extrema³⁵ – 30% en 2015 – (CONEVAL, 2015).

La selección de estos espacios dentro del mundo Maya está basada en la revisión bibliográfica sobre las construcciones socio-culturales asociadas a estas regiones que dan cabida a seres que cuestionan el binarismo sexo-genérico (Carrillo, 2017; Looper, 2001), así como del trabajo de campo previo y experiencias de vida propias en dichas regiones.

³⁴ Pobreza: Una persona se encuentre en situación de pobreza cuando tiene al menos una carencia social (en los indicadores de rezago educativo, acceso a servicios de salud, acceso a la seguridad social, calidad y espacios de la vivienda y acceso a la alimentación) y si su ingreso es insuficiente para adquirir los bienes y servicios que requiere para satisfacer sus necesidades alimentarias y no alimentarias (CONEVAL, 2015).

³⁵ Pobreza extrema: Una persona se encuentre en pobreza extrema cuando tiene tres o más carencias sociales, de seis posibles y, además, su ingreso total es menor que la línea de bienestar mínimo. La población en esta situación dispone de un ingreso tan bajo que aun si lo dedicase por completo a la adquisición de alimentos, no podría acceder a aquellos que componen la canasta alimentaria (CONEVAL, 2015).

Por su parte, la elección de las ciudades con una larga historia colonial está relacionada con los movimientos migratorios que siempre han existido en las comunidades Mayas hacia la ciudad, principalmente las periferias de las mismas, así como las implicaciones que esto conlleva en términos de las violencias cotidianas y del ajuste a una forma específica de ser en estos contextos, como lo son el desuso de los idiomas propios en anteposición al español (Lugo-Pérez *et al.*, 2017), razón por lo que las nuevas generaciones nacidas en un contexto urbano ven anuladas sus posibilidades de aprender el idioma de sus padres/madres y/o abuelos/as; y aumentadas sus aspiraciones de intentar ser o acercarse lo más posible al ideario mestizo, lo que implica en ciertos casos intensificar el proceso de *blanqueamiento* (Aguilar *et al.*, 2017; Fanon, 2009[1952]) para lograr si no borrar, por lo menos disimular las raíces indígenas, es por ello que en dichos contextos las reivindicaciones desde lo indígena toman una relevancia particular.

Es importante mencionar que si bien las dos regiones Mayas aquí señaladas, las ciudades coloniales de Mérida y San Cristóbal de las Casas, al igual que la comunidad de San Juan Cancuc estaban contempladas en el proyecto desde antes del trabajo de campo, la elección de las demás localidades rurales, así como de la ciudad de Motul, pasó por otro proceso relacionado directamente con la disposición de cada persona que libremente decidió participar del estudio, en otras palabras, en lugar de ser localidades previamente seleccionadas fueron las personas que decidieron participar del estudio las que permitieron entrar a sus localidades y vidas.

Esta otra vía de incorporación de las localidades al estudio también relacionada a las diferentes formas en las que se estableció contacto con cada participante y los posteriores vínculos generados conforme se incorporaron al proyecto, descritos a detalle en los capítulos 4 y 5, implicó en términos logísticos varias visitas, tanto exploratorias como pre-agendadas, a las comunidades en dónde dependiendo de la situación se permanecían horas, días o semanas.

Las situaciones descritas hasta el momento se tradujeron en un ir y venir constante dentro de los mundos Mayas contemporáneos y entre las subjetividades de aquellxs Mayas que tanto en un medio rural altamente dinámico, como en las periferias de las ciudades pos-coloniales intentan no sólo resistir sino reivindicar su sexualidad e identidad de género, ampliando en carne propia el panorama sexo-genérico que durante siglos se ha ido reduciendo producto de procesos coloniales y hetero-patriarcales (Morgensen, 2012; Rifkin, 2010).

3.3 Métodos, delimitación del universo muestral y colecta del material empírico

El trabajo teórico y empírico realizado en las comunidades Mayas adquieren más sentido y dirección a la luz de la siguiente hipótesis de investigación:

La apertura sexo-genérica de las sociedades prehispánicas Mayas de la Península de Yucatán y Altos de Chiapas persiste hasta la actualidad con sus respectivas transformaciones, adecuaciones a la época y contradicciones producto de los siglos de opresión a las que han sido sometidas. Dichos remanentes identitarios siguen expresándose en las sociedades Mayas contemporáneas urbanas y rurales en formas particulares que varían de persona a persona, dando lugar a una diversidad de identidades de género y sexualidades disidentes inmersas a su vez en diferentes luchas sociales.

Las herramientas metodológicas que permitieron traducir la hipótesis y objetivos de la investigación en términos más empíricos durante el trabajo de campo estuvieron conformadas por: entrevistas abiertas a manera de conversas autobiográficas con personas auto-identificadas como parte de la diversidad sexo-genérica y pertenecientes a algún grupo Maya del sureste mexicano; entrevistas a sacerdotes/as Mayas, poetas, activistas e investigadores locales que abordan el tema de género en el mundo Maya contemporáneo desde diversos ángulos; talleres sobre cosmogonía Maya y género en escuelas rurales públicas con población adolescente Maya-hablante; eventos sobre poesía Maya erótica en centros culturales urbanos con población mixta; así como el trabajo auto-etnográfico que atraviesa todas las actividades antes descritas, al colocarme como un sujetx Maya no binarix en diálogo con lxs demás participantes dentro del estudio, lo que le proporciona al trabajo científico social un toque íntimo en cuando a contenidos y sus respectivas interpretaciones.

La investigación auto-etnográfica complementada con ciertas herramientas autobiográficas, centradas en historias de vida (Dey, 2017), fue basada en entrevistas abiertas largas a manera de diálogo entre semejantes, a saber, Mayas contemporáneos rurales y/o urbanos fuera de la heteronorma y/o del binarismo hombre-mujer. A lo largo de estas conversas se exploraron los objetivos de investigación aquí planteados de manera orgánica, intentando en todo momento generar espacios de confianza donde lxs participantes pudieran exponer sus inquietudes, anhelos

y/o preocupaciones en ese momento en particular, este formato estimuló la participación activa de lxs entrevistadxs durante las conversaciones permitiendo que pasaran de ser “sujetos” a activxs participantes del estudio, enriqueciéndolo al incluir nuevos tópicos no contemplados en una primera instancia, así como entender el grado de pertinencia de la investigación en sus vidas.

En conjunto somos 10 lxs participantes en la investigación, distribuídxs de la siguiente forma: 4 en la Península de Yucatán, 5 en los Altos de Chiapas y lx propix investigadxr. Dentro de este universo de personas se realizaron 20 entrevistas, todas ellas agendadas con anticipación y previa autorización en espacios seguros para cada unx de lxs participantes, de las cuáles sólo una no contó con registro de voz por decisión del entrevistado, fuera de este caso las demás entrevistas fueron registradas tanto en el cuaderno de campo como a través de una grabación de voz (Tabla 1).

Además del trabajo antes descrito, siempre que era permitido acompañaba a algunxs de lxs participantes del estudio en diferentes contextos de su día a día, sean estos laborales, escolares, festivos, al interior de sus hogares e incluso en contextos familiares, actividades que realicé en el período de junio de 2019 a enero de 2020, totalizando 21 días/noches de observación participante en la Península de Yucatán y 34 días/noches de observación participante en los Altos de Chiapas. Es importante mencionar que después de las primeras conversaciones en cada contexto, la mayoría de las veces era reconocidx como un semejante por las personas/familias que me abrieron las puertas de sus hogares, lo anterior mudaba el trato para conmigo, dejaba de ser un completo extrañx sin ser por completo bienvenidx en parte por el carácter científico social que implicaba mi presencia en sus vidas, todas estas impresiones y vivencias fueron registradas sistemáticamente en la libreta de campo.

Para facilitar la integración en algunos municipios rurales, sobre todo en los más aislados, a saber, Hopelchén en Campeche (Figura 1) y San Juan Cancuc en Chiapas (Figura 2), se realizaron talleres sobre cosmovisión Maya y diversidad sexual con adolescentes Mayas bilingües de los niveles secundaria y bachillerato respectivamente. En la escuela secundaria de la pequeña comunidad de Xcupil cerca de Ich-Ek (Figura 1), el contacto se estableció a través de Osiel (Tabla 1) uno de los participantes del estudio originario de la región y trabajador en una asociación civil en el ámbito de juventudes Mayas. En San Juan Cancuc el contacto con el bachillerato se estableció directamente con las autoridades del plantel educativo. Los talleres

fueron impartidos por mí siempre con ayuda de un técnico local que me apoyaba en cuestiones tales como registro fotográfico, traducción del Maya (tseltal) al español e interacción con los grupos de adolescentes. Cada taller fue pensado como una aula interactiva de historia sobre la cosmovisión Maya, deidades Mayas femeninas, masculinas y sin género establecido, así como la influencia que éstos seguían teniendo en ceremonias y poesías Mayas de la actualidad. Es importante destacar que en todos ellos se contó con la autorización previa y supervisión constante tanto de un docente del plantel educativo, como de la trabajadora social del mismo.

En San Juan Cancuc los días 18 y 19 de septiembre de 2019 se llevaron a cabo un total de 5 talleres con diferentes grupos mixtos de entre 15 a 25 adolescentes Mayas-tseltales, con un rango de edad de entre 16 a 19 años. En este contexto la presencia de un traductor, en este caso Celso (Tabla 1), fue vital para aclarar cuestiones directamente con las y los adolescentes que tenían total libertad de expresarse, preguntar y redactar tanto en español como en Maya-tseltal. Para finalizar cada taller se formaban grupos de 3 a 4 adolescentes para redactar algún mito o historia local relacionada al mundo Maya, fue una grata sorpresa que varios grupos sobre todo aquellos formados exclusivamente por mujeres optaron por escribir sus historias en Maya-tselta, estos textos breves en conjunto con una descripción densa de lo acontecido en cada taller conforman el material de análisis que permitirá contextualizar de manera más profunda aspectos específicos de las juventudes Mayas-tseltales en el capítulo 4.

En el caso de la escuela secundaria en Xcupil, Campeche el día 22 de enero de 2020 se desarrollaron 2 talleres con adolescentes Mayas-yucatecos hombres y mujeres de entre 13 a 17 años de edad, en grupos reducidos uno de 10 y otro de 15 estudiantes. A diferencia de San Juan Cancuc estos grupos de jóvenes dominaban mejor el español que el idioma Maya local, por lo que no fue necesaria la presencia de un traductor. Sin embargo, Osiel con un trabajo largo de seguimiento a estos mismos grupos, estuvo en todo momento para apoyar en el buen desenvolvimiento de las actividades. Los mitos y/o historias locales escritas por los equipos de 3 a 4 integrantes fueron todos en español utilizando ciertos conceptos y palabras en Maya-yucateco, estos escritos en conjunto con la descripción densa de lo acontecido en cada taller conforman el material de análisis que ayudará a contextualizar los remanentes del pensamiento y cosmovisión Maya entre la población rural más joven abordados a profundidad en el capítulo 5.

Las colaboraciones con adolescentes antes mencionadas tuvieron varios propósitos, entre ellos fueron una forma de agradecimiento por dejarme entrar y permanecer en sus comunidades, al mismo tiempo me permitió generar un primer acercamiento para saber cómo podría ser recibido el que yo trabaje estos temas en sus comunidades, y finalmente ser congruente con el proceso de generar puentes entre el conocimiento científico social sobre los Mayas y las poblaciones Mayas contemporáneas.

De forma paralela al trabajo descrito hasta el momento, se realizaron entrevistas a profundidad a personajes claves tales como sacerdotes/as Mayas, poetas, profesores, lingüistas y luchadores sociales Mayas, en las que se abordó la presencia de la diversidad sexual tanto en la cosmovisión, religiosidad, idioma y prácticas culturales de diversas comunidades. Las entrevistas realizadas a Don Edgar, sacerdote Maya yucateco en Mérida, Yucatán; y a X-Maruch, sacerdotiza Maya tsotsil en San Juan Chamula, Chiapas, permitieron enriquecer, actualizar y entrelazar el acervo literario sobre diversidad sexo-genérica dentro de la cosmovisión y religiosidad Maya desarrollado en el capítulo 1, con el momento coyuntural en el que fue realizada la investigación de campo, evidenciando los remanentes interpretativos mencionados en el capítulo 2, ahora con mayor especificidad sobre los contextos Mayas en los que se trabajó y cuyo análisis será tratado a profundidad en los subsecuentes capítulos de resultados.

El interés de que escritores y poetas Mayas fueran entrevistados, tiene su origen en el trabajo narrativo, poético, lingüístico y cultural desarrollado por Isaac Carrillo Can (2011; 2017) en torno a la presencia de seres no binarios o andrógixs dentro de la cosmogonía e idioma Maya yucateco, lo que significó un aporte fundamental para la construcción de los capítulos 1 y 2. Es también a través de Carrillo, que se develan las múltiples facetas desempeñadas por los literatos Mayas contemporáneos en su lucha por la defensa del idioma y cultura Maya. El carácter político de la literatura indígena se explica en parte a que el lenguaje es la forma más palpable y cotidiana de tener presente la cosmovisión de un pueblo, así como de mantener la riqueza fonética, las expresiones rítmicas y las palabras que manifiestan a diario un pensamiento fuera de occidente que fluye desde una memoria ancestral viva (Carrillo, 2017:73).

Lo anterior me llevó a contactar a dos personajes emblemáticos de la literatura Maya yucateca actual, a saber, Feliciano Sánchez y Pedro Uc, ambos profesores y excompañeros de trabajo de

Carrillo Can en la Academia de Bellas Artes en Mérida, Yucatán. Además de ser poetas y creadores literarios tanto en Maya yucateco como en español, son profesores al frente del único curso técnico sobre creación literaria en un idioma indígena reconocido por las autoridades educativas mexicanas, del cual Feliciano es el precursor. Pedro Uc, por su parte, es un activista por la defensa del territorio Maya yucateco y un gran impulsor del pensamiento Maya no occidentalizado, con una visión pos-colonial bastante fuerte. Aunque ningún autor trabaja cuestiones de diversidad sexo-genérica directamente en sus textos, estuvieron abiertos al diálogo y compartición de experiencias respecto al tema dentro de sus comunidades, familias, cosmovisión y creaciones literarias, un aspecto a destacar es que ambos conocían hasta cierto punto el trabajo que Carrillo estaba realizando sobre los elementos andróginx en el idioma Maya yucateco antes de fallecer, lo que generó un primer canal de diálogo directo y no intrusivo sobre el tema.

Para finalizar de manera simbólica el trabajo de campo en cada región y a manera de rendir homenaje así como difundir los textos de lxs creadorxs literarios Mayas locales, se realizaron dos eventos de lectura de poesía en ciudades con un fuerte trasfondo colonial aún palpable. El primero enfocado a la poesía erótica de Carrillo Can (2017) tanto en Maya yucateco como en español, fue realizado en las instalaciones de la asociación civil REPAVIH en Mérida (Anexos), del cual hubo un registro fotográfico así como anotaciones en libreta de campo, sobre todo del diálogo que se generó entre poetas, activistas, académicos y población en general Maya y meztiza asistentes al evento. El segundo evento realizado en las instalaciones del centro cultural “La Cosecha” en San Cristobal de las Casas (Anexos), contó con una mayor diversidad de temáticas poéticas escritas en Maya tseltal, tsotsil, yucateco y español, así como de asistentes. De las/os/xs participantes del evento Ruperta Bautista (tsotsil) y Adriana López (tseltal) eran autoras, lo que enriqueció la lectura performática de sus poemas y el posterior diálogo con el público, del cual se realizó un registro audio-visual además de anotaciones en libreta de campo.

3.4 Abordaje autoetnográfico de las sexualidades Mayas contemporáneas

La presente propuesta de investigación plantea en términos metodológicos grandes retos, entre los cuáles se encuentran contribuir a la conformación de formas no extractivistas de generación de conocimientos, que sirvan además como herramientas que aporten a los procesos reflexivos de cada participante (Santos, 2018b), así como la participación del realizador de la investigación como un sujeto más del estudio en diálogo con los demás (Ellis, 2004). En este sentido, lo que mueve a esta investigación es el interés sobre cómo determinados contextos sociales se expresan a través de ciertos sujetos, y cómo estos sujetos dentro de estos contextos a través de sus cuerpos y subjetividades lidian y se construyen así mismos en esta batalla interna entre la realidad que los rodea, que también es compleja, múltiple, y sus autodeterminaciones, sus auto-afirmaciones, sus construcciones como seres humanos, en este caso producto de una ancestralidad indígena cargada por siglos de opresión así como de violencias de todo tipo, algunas de las cuáles han perdurado hasta la actualidad (Carrillo, 2017; Chavez, 2017; Duarte, 2006).

Toda esta complejidad y densidad socio-histórico han dejado marcas al igual que cicatrices que se expresan en personalidades, en subjetividades así como en corporalidades situadas (Chávez, 2017; Espinosa, 2017), ante esta realidad abrumadora surgen las siguientes cuestiones ¿Cómo se lidia con eso? cómo alguien que carga en su ser toda esta densidad hace su vida, va al trabajo, sale a la calle, se ríe, hace amistades, se enamora, se destruye, se contradice, y sobre todo cómo vive una sexualidad e/o identidad de género que implica un constate cuestionamiento a la norma heterosexual y en ocasiones al binarismo sexo-genérico hombre-mujer, eso es lo que esta investigación busca abordar, cómo desde la intimidad de sus hogares y en su vida cotidiana realizan acciones que ponen en entredicho las normas sociales (Duarte, 2006:20), en otras palabras, las micropolíticas del día a día (Lemebel, 1998 en Gonzalo, 2018:36) en torno a las sexualidades Mayas.

Ante este panorama el método de la autoetnografía, definido como un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente (*grafía*) la experiencia personal (*auto*) con el fin de comprender desde la subjetividad una experiencia cultural (*etno*) (Ellis, 2004), no sólo permite cubrir las exigencias planteadas sino que amplía los procesos analíticos y teóricos de los sujetos en cuestión, así como la formas de redacción de la misma tesis proceso/producto de la investigación.

Al ser necesarias varias conversas con cada sujeto para generar confianza en la relación, así como procurar que puedan leer y responder a cada transcripción antes de continuar con la próxima entrevista (Ellis, 1999:679), el menor número de participantes en la investigación no implica menor trabajo académico ni analítico. Enfocándose en los procesos subjetivos y auto-identitarios de cada entrevistada/o/x en diálogo con los del investigadrx (Ellis 1999), se realizaron un promedio de entre 2 a 3 entrevistas a profundidad a manera de conversa a un total de 9 participantes, con una duración de 1 a 3 horas por sesión, sin incluir en esta cantidad al propio investigadrx con el cual suman 10 sujetxs de estudio, tal como se indica en la Tabla 1. Dicha numerología fue producto de las adecuaciones en función a las necesidades y situaciones que surgieron a lo largo de la experiencia en el trabajo de campo. Aunque la cantidad de participantes en el estudio pareciera limitada, la diversidad en los rangos de edad, géneros, preferencias sexuales, contextos, ámbitos laborales y qué hacer político es tan amplia, diversa y enriquecedora (Tabla 1) que supera todo aquello que ha sido escrito sobre el tema así como todas las expectativas del estudio previo al trabajo de campo.

Como ya se ha mencionado, en este estudio lxs participantes no son tan diferentes al investigadrx, hay un sesgo político/científico en ello, que en conjunto con la libertad que tuvo cada participante en las entrevistas, llevaron a complejizar la investigación a niveles no pensados con anticipación. Reflejo de esto son el surgimiento de nuevas temáticas relevantes que el propio formato de investigación permitió incorporar al análisis, así como el inesperado sentimiento común entre lxs participantes del estudio sobre ciertas preguntas planteadas en esta tesis doctoral y la necesidad de hablar y ser escuchadxs. La interpelación mutua entre investigadrx (auto-investigadx) y lxs sujetxs de estudio permitió que estxs últimxs pasen a una categoría de participantes activxs del propio estudio, generando las condiciones para transitar de un pensamiento individual a un pensamiento/sentimiento colectivo, mucho más crítico y cargados de contenidos vivos.

Por su parte la necesidad de hablar fue, en conjunto con el sorpresivo interés de alguien más en escucharles atentamente, lo que le dio a las primeras conversas con cada participante tintes autobiográficos (Day, 2017). Siguiendo con este argumento, es interesante resaltar cómo el formato aparentemente libre de las entrevistas llevó a lxs nueve participantes a comenzar desde el inicio en el que se percataron de sus particularidades, cómo las fueron asumiendo en diferentes ámbitos y momentos de su vida (familia, escuela, trabajo, parejas) y en qué medida todos esos

procesos les llevaron a convertirse en la versión más actualizada de su ser hasta el momento de las entrevistas. Desde esta perspectiva su presente sólo puede ser entendido a la luz de un pasado en menor o mayor medida ancestral (Carrillo, 2017).

La auto-identificación es otro aspecto fundamental en la construcción de herramientas para el análisis y condensación de la información referente a lxs participantes del estudio, tal como se puede observar en la Tabla 1, tanto los pseudónimos, las identidades Mayas, los géneros como las diversas preferencias sexuales utilizadas de ahora en adelante fueron aprobadas y auto-asignadas por cada participante con el objetivo de reforzar y mantener su voz presente a lo largo de estas páginas.

Dentro de lxs participantes del estudio se encuentran personas más longevas entre ellas Celso y Ara en conjunto con adolescentes como Juan, José y César. Hombres cisgénero de las ciudades, comparten páginas con mujeres transgénero de pequeñas comunidades Mayas como Bárbara y lx joven Jade unx Antsil-Winik cuyo género existente en la cosmovisión Maya tseltal de San Juan Cancuc forma parte de las categorías apagadas sistemática producto de siglos de colonización de los sistemas sexo-género no occidentales (Carrillo, 2017; Morgensen, 2012). En este mismo mundo Maya complejo y diverso igual coexiste Osiel un luchador social bisexual de una pequeña localidad en medio de la selva, con Sandy una asistente de cocina originaria de Motul cuyo andar lésbico le ha permitido desmitificar muchos preconceptos sobre las sexualidades diversas (Tabla 1).

Nuestros recorridos de vida, procesos identitarios, estrategias de sobrevivencia, esperanzas, las múltiples vías en las que politizamos nuestro ser, dolores, relaciones y amores, serán compartidos y analizados en los capítulos 4, 5 y 6 generando con ello un precedente en los estudios sobre las sexualidades de las poblaciones indígenas hasta ahora no explorados a profundidad. Lo anterior permitiría evitar una categorización hegemónica pre-establecida (Chávez, 2017), y generar categorías ontológicas a partir de experiencias de vida concretas que son al mismo tiempo colectivizadas.

3.5 El papel del investigador en la autoetnografía

De acuerdo con Ellis y colaboradores (2015:250) para *hacer* y *escribir* autoetnografía, el investigador aplica los principios de la *autobiografía* y de la *etnografía*. Es así que como método, la autoetnografía es, a la vez, un proceso y producto que cuestiona las formas canónicas de hacer investigación, al igual que pone en entredicho la representación del *objeto* otro de estudio social. Sin embargo, a pesar de ser un enfoque académico que reconoce y da lugar a la subjetividad, la emocionalidad y la influencia del investigador en su trabajo, la autoetnografía no deja de ser imperialista (Duarte, 2006:20; Ellis *et al.*, 2015:252), y una opción de múltiples, tal como el performance, para abordar los devenires eróticos decoloniales de diferentes sujetos (Chávez, 2017:91).

En este sentido, esta investigación pretende atender al llamado de atención planteado por Bourdieu (2000[1998]:3) y Espinosa (2017:24), a la necesidad de que el ejercicio de construcción de contramemoria permita relevar las apuestas de sentido no dominantes que dentro de la búsqueda de horizontes de utopía confrontan una lectura progresiva del recorrer histórico, un recorrer marcado por una co-constitución de la opresión de género, raza, clase y (hetero) sexualidad. Se trata, por lo tanto, de un qué hacer académico con sentido político (Ellis *et al.*, 2015; Lemebel, 1999 en Gonzalo 2018:73).

Es el retorno del salvaje que rompe con la idea del avance lineal del tiempo en torno a las sexualidades humanas, ya que lo que aquí se está planteando es que las disidencias sexuales Mayas no son un producto entero de la modernidad, si no que a pesar de tener trazos mestizos de diferentes culturas, también encuentran en sus ancestralidades elementos para situarse y entender su devenir sexual, aportando elementos a los procesos de desorganización capacitadora, que permitan re-articular radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuerpos que importan más que otros (Butler, 2018:49).

Tabla 1. Presentación de las/os/xs participantes del estudio

Pseudónimo Auto-asignado	Rango de Edad	Mes y Año de Entrevista	Localidad	Ámbito Urbano-Rural	Género	Grupo Maya de Auto-identificación	Preferencia Sexual Auto-asignada	Escolaridad	Empleo	Número de Conversas	Lugar de Morada
César	21-25	jun-19	Mérida, Yucatán	Urbano	Hombre-Cis	Maya Yucateco	Hombres	Universidad	Venta de Licores	3	Casa de los Padres
Bárbara	26-30	jul-19	Espita, Yucatán	Rural	Mujer-Trans	Maya Yucateca	Hombres	Bachillerato	Profesora de danza y decoradora de eventos	2	Casa de los Padres
Sandy	26-30	jul-19	Motul, Yucatán	Urbano	Mujer-Cis	Maya Yucateca	Mujeres	Universidad	Cocinera en Hospital	1	Casa de la Madre
José	26-30	sep-19	San Cristóbal de las Casas, Chiapas	Urbano	Hombre-Cis	Maya Tsotsil	Hombres	Universidad	Masajista	3	Casa de una tía
Juan	16-20	sep-19	San Juan Cancúc, Chiapas	Rural	Hombre-Cis	Maya Tseltal	Mujeres y Hombres	Secundaria	Ayudante en negocio familiar	2	Casa de los Padres
Jade	16-20	sep-19	San Juan Cancúc, Chiapas	Rural	Antsil-Winik	Maya Tseltal	Hombres	Primaria	Meserx en Bar irregular	2	Casa de una Prima
Celso	36-40	oct-19	San Cristóbal de las Casas, Chiapas	Urbano	Hombre-Cis	Maya Tsotsil	Mujeres y Hombres	Posgrado	Autoempleo - Freelancer	2	Casa de los Padres
Ara	31-35	oct-19	San Cristóbal de las Casas, Chiapas	Urbano	Mujer-Cis	Maya Tseltal	Mujeres	Universidad	Asociación Civil	2	Casa de alquiler
Osiel	26-30	ene-20	Ich-ÉK, Campeche	Rural	Hombre-Cis	Maya Yucateco	Mujeres y Hombres	Universidad	Asociación Civil	3	Casa de los Padres
Rub	26-30	jun-19 hasta feb-20	Mérida, Yucatán	Urbano	No Binarix	Maya Yucatecx	Mujeres y Hombres	Posgrado	Doctorantx		Casa de alquiler

Fuente: Elaboración de autor

Otro aspecto a considerar es el papel de la escrita académica como potencial herramienta para sanar heridas (Chávez, 2017:83), es decir, escribir historias personales como medio terapéutico para lxs autores, lxs participantes y lxs lectores; así como una vía para darle a las personas una voz que, antes de la escritura, es posible que no hayan sentido que tenían (Ellis, 1999:677; Ellis et al., 2015:259), o como Chávez (2017:84) diría “para mí escribir, es sanar los quiebres en nuestrxs telarañas”. Lo anterior adquiere fuerza si se piensa que esta es una investigación afectiva, con mis cercanos (Lemebel, 2001 en Gonzalo 2018:109), a lxs cuáles respeto y admiro profundamente. Lo que me lleva a cuestionar la naturaleza del sujeto de la investigación, previamente concebida como un individuo unificado, coherente y con conocimiento de sí mismo/a, y redibujarlo/a como contingente, múltiple e inestable; constituidos dentro de relaciones sociales históricamente, geográficamente y socialmente específicas (Browne & Nash, 2016:4).

El enfoque metodológico queer, por lo tanto, aporta fluidez y resalta la contingencia espacial de las subjetividades investigadas, así como la necesidad de atención a la constelación fracturada de identidades híbridas, etnicizadas y sexualizadas que se despliegan en espacios poscoloniales (Browne & Nash, 2016:17). Es por ello que Holman y Adams (2016:201) establecen que la autoetnografía y la teoría queer comparten afinidades conceptuales al rechazar, ambas, las nociones recibidas de metodologías ortodoxas y enfocarse en la fluidez, la intersubjetividad y la capacidad de respuesta a las particularidades.

Lo potente de los estudios autoetnográficos desde una perspectiva queer (Holman & Adams, 2016) es que identificándote o no con las situaciones que los/las/lxs autores/as/xs plantean ambas posiciones son reveladoras; ya que si consigues conectar con las situaciones localizadas en un contexto occidental norteamericano de los EUA el texto te interpela y genera un diálogo fluido con el/la lector/a. En el caso contrario, la desconexión con las situaciones, resalta la importancia de escribir sobre esos contextos y situaciones de vidas periféricas que distan enormemente pero que al ser traídos al diálogo se impide por un lado seguir manteniéndolas en las sombras –sobras–, y por el otro, confrontar con sus historias de vida la extrapolación de ciertas experiencias al resto del mundo, reduciendo con ello cualquier intento de representación hegemónica de las sexuales disidentes (Espinosa, 2017).

Al cuestionar el papel del investigador poniéndolo como un sujeto más de la investigación en diálogo con los demás, no estoy proponiendo estar en igualdad de condiciones con lxs participantes del estudio, por un lado porque cada unx tiene una experiencia particular, y en ese sentido la diferencia es uno de los aspectos más importantes a considerar en este trabajo (Duarte, 2006:16). Y por el otro, como investigadrx aun estando en una posición de cuestionamiento, sigo teniendo acceso a herramientas científicas que posiblemente otrxs participantes de la investigación no las tendrá (Lemebel, 2000 en Gonzalo, 2018:96). Por lo tanto, más que procurar minimizar mi impacto como científicx social, intento reconocerlo a través de un análisis profundamente auto-reflexivo en las diferentes fases de la investigación, el cual articulado con técnicas autobiográficas pueden ser de gran utilidad en el estudio de las subjetividades inmersas en movimientos sociales (Ellis, 2004; Santos, 2006b:105).

Como señala Duarte (2006:22) en su estudio autoetnográfico sobre el espíritu de lucha en K'anxoc, Yucatán, ser Maya e investigador/a de la propia cultura, no es suficiente ni garantiza que el trabajo sea con un enfoque indígena, ya que por lo general el trabajo del investigador está encaminado a satisfacer los objetivos de su institución financiadora, lo que no quiere decir que no existan sujetos que utilicen los recursos para hacer un estudio crítico, aunque no sea políticamente correcto y por consiguiente sancionado.

En este trabajo mi subjetividad está al servicio de lxs participantes de la investigación (Duarte, 2006:26), sin que esto implique hablar por ellxs, ya que cada unx tiene que hablar por sí mismx. Es así como intenta acercarse a la escritura a manera de ventriloquía amorosa, que niega el yo, produciendo un vacío deslenguado de mil hablas señalada por Lemebel (1998 en Gonzalo 2018:44), sólo que en este caso mi yo no será negado, permitiendo la generación de narrativas en co-construcción (Ellis, 1999:672).

Todo el trabajo teórico-analítico-metodológico hasta ahora planteado se realizó con la clara visión de cada pueblo del mundo tiene el derecho a crear sus propias vías de reivindicación y emancipación (Espinosa, 2017; Santos, 2009), como es el caso de los pueblos Mayas de la península de Yucatán y Altos de Chiapas, cuyas vías en términos de sexualidades disidentes y devenires sexuales, no necesariamente queer, (Carrillo, 2017), nunca han dejado de caminar por las calles del sureste Maya mexicano, tienen nombres, pasiones y contradicciones, eso es lo que el presente estudio tratará de explorar en los siguientes capítulos de resultados, trayendo la

periferia Maya contemporánea al centro del debate sobre géneros y sexualidades no heterosexuales ni sexo-genéricas binarias, no para hacerlas hegemónicas ni extrapolables a otros contextos, sino como un grito auto-reflexivo de resistencia ontológica en diálogo horizontal con otras experiencias y subjetividades alrededor del mundo.

4. Sexualidades Mayas Tseltales y Tsotsiles en los Altos de Chiapas

Las entrevistas cuyos fragmentos serán analizados a lo largo del presente capítulo fueron realizadas entre los meses de agosto a noviembre de 2019 en la región Altos de Chiapas, específicamente en la ciudad de San Cristóbal de las Casas y en el municipio rural de San Juan Cancuc, espacios en los que se incorporaron como parte del estudio tres hombres-cisgénero, una mujer-cisgénero y una persona que no se identifica ni como hombre ni como mujer, todxs autoidenificadxs como Mayas tseltales o tsotsiles, de un rango de edad entre 16 a 40 años, que a su vez ejercían sexualidades abiertamente no heterosexuales o heterosexuales no hegemónicas dentro de sus respectivos contextos locales (Tabla 2).

El reclutamiento de cada participante se realizó de forma diferenciada y son especificados en cada subsección del presente capítulo. En un total se llevaron a cabo de dos a tres entrevistas, contando siempre con el consentimiento informado de lxs mismxs, y a su vez dichos encuentros fueron registrados tanto por medio de audios de voz con un promedio de dos a tres horas por entrevista, así como por anotaciones en la libreta de campo.

4.1 Encarnando las disidencias sexuales tseltales y tsotsiles

La metodología auto-etnográfica con tintes autobiográficos (Ellis, 2004) empleada en campo generó las condiciones para que las personas que participaron en el estudio compartieran experiencias de vida y problemáticas significativas inicialmente no contempladas en los objetivos del presente estudio³⁶. En este sentido y con el fin de incorporar la riqueza de las experiencias y aprendizajes significativos de cada persona (Santos, 2018), la propuesta del estudio implica 5 líneas y 3 niveles de análisis generales, que no necesariamente serán aplicadas a todxs lxs participantes. Las líneas de análisis son: Auto-posicionamientos (Yo vs sociedad); Violencias en espacios pos-coloniales; Relaciones amorosas y/o sexo-afectivas; Estrategias de

³⁶ Para más detalles ver Capítulo 3.

Tabla 2. Participantes del estudio en la región Altos de Chiapas.

Pseudónimo Auto-asignado	Rango de Edad	Mes y Año de Entrevista	Localidad	Ámbito Urbano-Rural	Género	Grupo Maya de Auto-identificación	Preferencia Sexual Auto-asignada	Escolaridad	Empleo	Número de Conversas	Lugar de Morada
José	26-30	sep-19	San Cristóbal de las Casas, Chiapas	Urbano	Hombre-Cis	Maya Tsotsil	Hombres	Universidad	Masajista	3	Casa de una tía
Juan	16-20	sep-19	San Juan Cancúc, Chiapas	Rural	Hombre-Cis	Maya Tseltal	Mujeres / Hombres	Secundaria	Ayudante en negocio familiar	2	Casa de los Padres
Jade	16-20	sep-19	San Juan Cancúc, Chiapas	Rural	Antsil-WiniK	Maya Tseltal	Hombres	Primaria	Meserx en Bar irregular	2	Casa de una Prima
Celso	36-40	oct-19	San Cristóbal de las Casas, Chiapas	Urbano	Hombre-Cis	Maya Tsotsil	Mujeres	Posgrado	Autoempleo -Freelancer	2	Casa de los Padres
Ara	31-35	oct-19	San Cristóbal de las Casas, Chiapas	Urbano	Mujer-Cis	Maya Tseltal	Mujeres	Universidad	Asociación Civil	2	Casa de alquiler

Fuente: Elaboración de Autor

Autocuidado; y Alianzas con movimientos sociales. Por su parte, los niveles de análisis son una adaptación del modelo Ecológico de Desarrollo Humano de Bronfenbrenner (1994), a saber: personal, familiar y comunitario (escuela, trabajo, amistades, espacios de esparcimiento).

Es importante mencionar, tal como se hizo en el capítulo previo, que la presente investigación no se planteó retratar las historias de vida de forma cronológica de lxs participantes, sin embargo, hubo ciertos pasajes significativos de infancia y adolescencia compartidos que explicaban muchos de los posicionamientos que poseían al momento de las entrevistas, en ese sentido, el análisis de dichos pasajes de vida permitió enriquecer la comprensión de los argumentos de cada participante. Es durante estas conversas que surgen temas de abuso físico y sexual, abandono escolar, salida de los hogares paternos a edades tempranas, acoso escolar por parte de compañeras/os y/o profesores, migración a edades tempranas asociadas a redes de explotación local en ocasiones con aprobación de los padres y/o contactos generados vía redes sociales digitales específicamente desde contextos Mayas rurales. Esto último a pesar de que el acceso a internet es escaso en zonas rurales como San Juan Cancuc, al igual que es mucho menor la regulación de los padres y/o profesores sobre el uso que lxs adolescentes les dan a las redes sociales (Libreta de Campo, 23/11/2019).

Es por ello que aunque en el estudio cuestiones tales como violencia física y sexual, explotación y prostitución en adolescentes no fueron contempladas inicialmente, aparecieron como una constante en las historias de vida compartidas por lxs participantes del estudio, con dos principales variables que no han sido exploradas en estudios realizados en la región sobre el tema, como el de Nazar (2019), a saber, la posibilidad de que estos jóvenes y adolescentes Mayas ejercieran sexualidades no-heterosexuales. Y contextos rurales con un acceso condicionado o casi inaccesible a la educación pública para personas con este perfil tan particular, tal como el explorado en San Juan Cancuc.

A pesar de los contextos y ciertos pasajes de vida violentos experimentados por la mayoría de lxs participantes, cuyo anonimato tanto propio como de sus perpetradores ha sido garantizado, el presente análisis no se enfocará ni en la victimización, ni en la apología de las experiencias compartidas. Muy por el contrario, se busca ahondar en la agencia (Sen, 1989) de cada participante, que a pesar del panorama desalentador y altamente agresivo hacia sus personas consiguen generar sus propias estrategias societarias que les permiten enamorarse, trabajar,

estudiar, migrar, volver a casa, formar parte de una familia indígena que no necesariamente les acepta, luchar por sus sueños y el de otras personas, e incluso mirar hacia sus propios sufrimientos, dolores y opresiones desde otras perspectivas, en otras palabras, desde esta mirada analítica no se busca romantizar, sobre-exaltar, ni hacer menos duras sus experiencias traumáticas, sino muy por el contrario, complejizarlas y sobre todo humanizarlas.

La escrita en la que decorrerán las siguientes secciones se espejea con la denominada *narración en capas*, la cual permite romper con los formatos convencionales de escritura e integrar un pensamiento teórico abstracto, así como una introspección, una experiencia emocional, fantasías, sueños y estadísticas. En otras palabras, la narración en capas es una técnica de relato etnográfica posmoderna que materializa, de un solo golpe, una teoría de la conciencia (Rambo, 2019:124), ofreciendo al mismo tiempo un esbozo que permite a lxs lectorxs una diversidad de experiencias en las que pueden construir una interpretación de la narrativa del escritor a manera de representaciones de experiencias vividas (Rambo, 1992).

En las siguientes secciones del capítulo se abordarán dos estudios de caso con mayor extensión, a saber, el de Jade y Ara, correspondientes al contexto rural y urbano de los Altos de Chiapas. Dicha selección está basada en el hecho de que sus historias de vida permiten cuestionar y repensar conceptos ahincados en los estudios sociales sobre las sexualidades indígenas, e incluso invitan a proponer otras categorías de análisis (Santos, 2009). Por su parte, las entrevistas de Celso, José y Juan, serán analizadas con la misma densidad y profundidad pero más sintetizadas. Las vivencias compartidas por cada participante se presentarán a manera de sub-capítulos individuales con sus respectivas particularidades empíricas y teóricas (Ellis, 2004).

4.2 Ruralidad e identidades sexo-genéricas no binarias en el espacio pos-colonial Maya tseltal de San Juan Cancuc

San Juan Cancuc es un municipio rural constituido el 30 de agosto de 1989 y localizado en la Zona Altos de Chiapas³⁷ con una población predominantemente Maya tseltal y hablantes en su mayoría de tseltal y en menor medida español (INEGI, 2004). Uno de los principales problemas de este municipio rural es la pobreza a la que se enfrentan sus habitantes, el cual ocupa el segundo lugar a nivel nacional en pobreza y pobreza extrema (CONEVAL, 2015). En cuestión de políticas públicas de combate a la pobreza se puede mencionar que existe un debilitamiento en el aparato estatal que impide que los programas de verdad tengan un impacto en la cuestión productiva o mejoramiento de la calidad de vida de sus pobladores en varios aspectos tales como salud, educación y de producción de alimentos, este último principalmente basado en los sistemas productivos no agroecológicos de maíz, café, miel y hortalizas, esta compleja situación limita aún más el desarrollo social, económico y ambiental de las/os pobladores locales (Baca & Gomez, 2019).

Es importante resaltar que entre las razones por la cuales en esta región en particular sólo se pudo colaborar con adolescentes se encuentran: las escasas oportunidades laborales y bajos salarios, así como el ambiente altamente hostil dentro de las comunidades Mayas tseltales contra su propia población sexo-género diversa, ambos aspectos orillan a la mayoría de lxs disidentes sexuales tseltales a migrar hacia las ciudades más cercanas, al Caribe mexicano o incluso hacia los campos agrícolas del norte del país; y en el peor de los casos a quitarse la vida (Libreta de Campo, 15/09/2019). En este sentido, la población Maya tseltal con una vida explícitamente contestataria al sistema sexo-género moderno colonial (Lugones, 2008) se ve obligada a dejar su lugar de origen durante la adolescencia y/o vida adulta temprana, con el objetivo de construir sus propias experiencias o fantasías de libertad, y rebelarse al mismo tiempo ante sistema opresor local (Libreta de Campo, 19/09/2019).

Como se verá en las siguientes subsecciones la situación antes expuesta dificulta la generación de nexos entre lxs adultos sexo-género diversos y las nuevas generaciones, lo que se traduce a

³⁷ Para más detalles ver mapa 2 del Capítulo 3.

su vez en la falta de redes de apoyo locales e impide una mejora en las condiciones de vida de este sector de la población.

4.2.1 Juan

Conocí a Juan durante unos talleres que estaba impartiendo sobre religiosidad Maya y género en el bachillerato público CECyTE³⁸ de la cabecera municipal de San Juan Cancuc. De los aproximadamente 10 grupos con los que los que trabajé, Juan se destacó no sólo por su activa participación, sino porque durante la actividad de escribir y compartir una historia local, fue el único que utilizó ese espacio para denunciar la violencia ejercida por los propios pobladores locales contra lxs Antsil-Winik, lo que me llevó a acercarme a Juan para mencionarle con más detalles el proyecto de investigación que estaba desarrollando e invitarlo a participar, no sin antes dejar en claro todos los cuidados de confidencialidad (Libreta de Campo, 13/09/2019).

Desde los primeros acercamientos eran notorios dos aspectos por un lado el hecho de ser menor de edad, a pesar de ser tratado como un adulto por su familia y dentro de la comunidad, lo que llevó a informar de su participación en el proyecto tanto a sus padres como a las autoridades escolares. El segundo aspecto, fue un dominio del idioma español mejor que el promedio de sus compañeros/as, pero no comparable con alguien que tiene como primer idioma el español, esto hizo que algunos fragmentos de las conversas fueran en tseltal, con el apoyo de Celso como traductor, dando espacio a Juan para expresarse libremente (Libreta de Campo, 18/09/2019).

Una vez aclarados estos detalles, es importante mencionar que la primera conversa con Juan aconteció el 18 de septiembre de 2019 en los alrededores de la plaza principal de San Juan Cancuc. Por su parte, la segunda conversación realizada el 24 de septiembre de 2019, también en los alrededores de San Juan Cancuc, en ambos momentos se obtuvo su aprobación de consentimiento informado tanto en tseltal como en español para realizar y gravar las entrevistas (Libreta de Campo, 24/09/2021). Juan: “aquí llegué como cuando tenía cinco años” (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 18/09/2019).

³⁸ Siglas de: Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos.

Desde el inicio de su relato Juan va dejando en claro dos aspectos que lo han acompañado a lo largo de su vida: sus migraciones y su soledad, dos constantes que enfatiza en varias de las experiencias que nos comparte (Libreta de Campo, 18/09/2021).

Juan: Este como siempre estamos pequeños siempre jugamos, decimos cosas, groserías siempre hacían eso dentro del salón, casi no se respetan entre ellos cuando...yo estaba estudiando la primaria casi no hablaba con los demás porque no me gusta decir cosas feas o groserías, por eso casi no me juntaba con ellos...con mis compañeras, ellas sí se respetan...pero tampoco, casi no les hablaba (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 18/09/2019).

No deja de ser llamativo que el aislamiento relatado por Juan desde pequeño entre las personas de su misma edad, acontecía al unísono con un descuido parental por un padre ausente y una madre trabajadora, y con el abuso físico por parte de un miembro de su propia familia. En este aspecto, Nazar (2019:149) en su estudio sobre violencias contra la niñez en Chiapas, señala que el abuso físico por partes de familiares con los que se comparte la misma casa es más común de lo que las escasas cifras oficiales señalan, a lo que se le suma la falta de denuncias jurídicas de este tipo de abusos, ya que este tipo de delitos al ser cometidos dentro del núcleo familiar es tolerado o silenciado, tal como le ocurrió a Juan.

Juan: Mis abuelas me cuidaban... es que mi papá lo acusaron de una violencia y lo metieron a cárcel por eso no crecí con mi papá...lo acusaron...mis tías me cuidaban, pero una de mis tías fue quién acusó a mi papá, por eso hasta ahora casi no me llevaba con ella...desde cuando tenía seis años estaba estudiando la primaria y uno de mis tíos me trataba mal, me pegaba, recuerdo todavía eso, me maltrataba por eso...por que no aceptarían a mi papá que volviera de nuevo en su casa de mi abuela... mi mamá sí sabía eso... (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 18/09/2019)

Las agresiones por parte de su tío sólo pararon cuando su padre sale de la cárcel y logran salir de la “casa grande de los abuelos” hacia un espacio menos hostil (Libreta Campo, 18/09/2019).

Juan: Cuando regresó mi papá, desde ahí me salí de su casa y mi papá compró un terreno y empezó hacer su casa mi papá y ya no vivía con ellos...pero desde ahora casi no hablo con él, casi no platico con él... porque mi papá casi no me habla porque trabaja y no tiene tiempo para platicar conmigo (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 18/09/2019).

El maltrato ejercido por su tío y las ausencias del padre, ausente incluso después de salir de la cárcel, ahondaron en su rechazo, desde edades tempranas, a las masculinidades hegemónicas de San Juan Cancuc que violentaban por igual mujeres que hombres homosexuales y/o afeminados,

masculinidades con las cuales tuvo que crecer, convivir, resistir y re-existir muchas veces en soledad (Libreta de Campo, 18/09/2019).

Juan: Desde que entre a secundaria empecé a conocer a personas, nuevos amigos... Desde ahí en mi punto de vista... empecé a ver que la mayoría no se respetan, cuando hablan de las chicas casi no le respetaban... siempre le dicen cosas, groserías y no respetan a las mujeres. Un chico lo ven diferente o digamos es gay... no le respetan, siempre le discriminan, y así donde empecé a pensar y “¿por qué a él no le respetan por qué a ella y por qué a ellos no respetan?” empecé a pensar y entender bien las cosas... (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 18/09/2019).

Fue durante esta etapa de estudios de secundaria cuando Juan conoció al amigo que terminó por romperle el corazón por primera vez, de nuevo las estructuras sociales tan opresivas terminaron por quebrar cualquier posibilidad de generar otras formas de relacionamientos afectivos entre dos hombres tseltales (Libreta de Campo, 19/09/2019).

Juan: es que yo cuando entre a secundaria conocí a un amigo, siempre andaba con él y los demás pensaron que éramos novios, algo así empezaron a decir cosas y desde ahí me discriminaron también y dejé de estudiar como dos meses y me fui a Quintana Roo, dos meses fui ahí... Él ya se casó con una mujer y tiene hijos... él se molestó y se enojó también... me dejó de hablar, ya ni me quiso hablar, ni saludaba (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 18/09/2019).

Un aspecto interesante sobre las autopercepciones vs las percepciones sociales sobre la sexualidad y construcciones sexo-genéricas, es el contraste entre la percepción de las y los compañeros de bachillerato sobre Juan, quienes en varias ocasiones lo llegaron a señalar como Antsil-Winik (Libreta de Campo, 13/09/2019), y las autoidentificaciones sexuales y de género de Juan, quien aunque solidario con lxs Antsil-Winik no se identifica con este género tseltal.

Juan: Yo me considero como diferente a los demás, solo simplemente soy diferente... mis padres no me dicen nada porque ellos casi no les pido dinero, porque esa organización me dio beca y pues ya casi no les pido dinero, me apoyo con beca... Me gustan las chicas... por el momento no, tenía novia y dejé de hablar porque me engañó... es ahí por qué no quiero tener novia, mejor voy a seguir estudiando, o hacer cosas en mi vida... (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 18/09/2019).

Más adelante en la misma conversación, donde el tema de lxs Antsil-Winik nunca dejó de aparecer, retomamos el tema del movimiento LGBT que surgió en una de las charlas que impartí en el bachillerato CECyTE donde Juan se encontraba presente (Libreta de Campo, 18/09/2019).

Juan: Lo apoyo... donde sé la mayoría ya viven en el mundo LBGT, la mayoría... porque un, un chico vino a explicarme todo... él me dio todo me explicó todo como está esa situación, por eso ya tengo ideas como es... Este, como te puedo decir esto... porque yo me considero como creo que a lo mejor no sabes o lo mejor sabes, soy metrosexual, me gusta cuidarme mucho, me gusta cuidar mi salud y todo

eso... Sí porque... sólo chicas... un metrosexual nada más...se cuida su imagen o se pinta, él puede usar ropa lo que quiera no se considera Antsil-Winik es diferente a eso... (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 18/09/2019).

Durante la segunda charla que tuve con Juan en un ambiente de más confianza el tema del amigo volvió a surgir de una forma más intensa, demostrando lo complejo que puede ser intentar expresar cierta afectividad entre hombres dentro de un contexto tseltal (Libreta de campo, 24/09/2019).

Juan: De hecho estudié en la secundaria, cuando perdí mi amigo...fue un amigo, nada más que mi amigo, cuando el día que me enojé con él, sentía solo, triste, no es lo mismo que perdemos a alguien que queremos...lloré mucho por él, no sé que sucedió, casi me morí...a lo mejor lloré mucho y sufrí...mi mamá siempre me avisa cuando me llevaba a comer y yo estaba temblando...después aviso a mi papá y me llevaron al hospital de acá...me estaba a punto de morir y me llevaron al hospital de San Cristóbal...de puro tristeza, por eso ya no quiero ver tristes a las personas, porque sé que si estamos tristes a lo mejor podemos morir por tristeza, por querer a alguien por eso...(Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

Las múltiples violencias y represiones retratas hasta el momento por Juan lo llevaron a migrar por primera vez hacia Playa del Carmen, ciudad del caribe mexicano, impulsado en parte por un chico que conoció vía redes sociales y sin importarles estar cerca de terminar sus estudios en el nivel secundario.

Juan: Después dejé de estudiar dos meses en secundaria porque lloraba mucho en mi clase, dentro de mi salón cada vez que se empieza hablar la maestra, se empieza a salir mis lágrimas...me salía corriendo de mi salón... por eso me conocen ahora, me vio llorar mucho, ni quería ver a mis amigos ni nada, por eso me escapé a Playa (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

El uso de redes sociales por las y los adolescentes en Chiapas ha sido retratado por Nazar (2019:158) señalando que a pesar de los escasos estudios al respecto, y aunque no fue el caso de Juan, es evidente que las redes sociales se han convertido en un nuevo factor de riesgo y vulnerabilidad de lxs adolescentes indígenas, quienes a través de estas vías digitales pueden caer fácilmente en redes de trata de personas.

Juan: Pues sí me dejaron de hablar, ya no quisieron hablar conmigo por eso empecé a pensar...ya no tenía con quién hablar por eso me fui, me escapé... porque me sentí mal por la discriminación...me decían muchas cosas en tseltal, por eso fui a trabajar allá...a distraerme un poco a Playa del Carmen...tenía como trece o catorce años y trabajé de un restaurante... pues mi mamá me lo dio dinero para el pasaje... ¿cómo yo llegué a Playa del Carmen? conocí un amigo de facebook y empecé a mandarle mensaje y empecé a preguntar si hay trabajo allá y me dijo "sí ¿quieres venir? te consigo un cuarto" y me fui, gracias a esa persona llegué a Playa del Carmen...él me ayudó a buscar un trabajo...me ayudó mucho. Él tenía como veintitres años

creo...vivíamos en cuartos separados por que él estaba viviendo con su hermano (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 18/09/2019).

No deja de ser interesante la resistencia y rebeldía de Juan ante las construcciones masculinas hegemónicas hetero-patriarcales en San Juan Cancuc, cuestionándolas y creando sus propios conceptos y formas de vivir su hetero-masculinidad disidente, en este sentido la fragilidad tiene una potencia preponderante, así como la fortaleza de Juan de volver a comenzar las veces que sean necesarias en diferentes contextos (Libreta de Campo, 24/09/2019).

Juan: Los profesores empezaron a preguntar de mi, que donde me había ido y una amiga me llamó que estaban preguntando y cuando graduaron me dieron mi certificado y me inscribí de prepa y por eso regrese a estudiar de nuevo...por que cuando deje de estudiar sacaba nueve, diez, nueve, diez y ocho³⁹, por eso me dieron mi certificado (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 18/09/2019).

El tema de las partidas y retornos a San Juan Cancuc también surgió durante la segunda conversa en la cual Juan se expresó de formas más introspectivas sobre sus propios percursos migratorios (Libreta de Campo, 24/09/2019).

Juan: Cuando regresé, empecé a estudiar en el CECyTE, me empezaron a decir la misma cosa y después y ahora que hago aquí así pensé y luego empecé a conocer a una persona en Face [Facebook] y le pregunté si podía trabajo en México y me dijo que sí, me fui a México (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

Sobre los aprendizajes le dejó tu paso por Playa del Carmen y Ciudad de México a una corta edad Juan señala.

Juan: Ahí aprendí cosas, no confiar de las personas, ahí aprendí a luchar solo, ahí aprendí a buscar nuevas personas, ahí aprendí a buscar nuevas oportunidades en esta vida, mi vida. Ahí aprende todo, respetar, se amable, ser respetuoso, todo ahí aprendí. Y ahora ya no me preocupo por la vida de los demás, ya ahora me preocupo por mi vida, de luchar, de seguir adelante... (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

Desde la primera vez que conocí a Juan durante la clase/taller que di en su salón de clases, sacó el tema del documental que había grabado sobre lxs Antsil-Winik con apoyo y asesoramiento de la asociación IDEAS ch'ieltik⁴⁰ con base en San Cristóbal de las Casas, tema que surgió en varias ocasiones en todas las charlas que tuvimos (Libreta de Campo, 25/09/2019).

Juan: Cuando comencé a estudiar el CECyTE, empecé a seguir el curso de talleres de esa organización... me ayudó mucho porque me enseñaron como respetar, no

³⁹ Dentro del ámbito escolar al cual se refiere Juan la escala de calificaciones es decimal, siendo 10 la nota máxima.

⁴⁰ Nombre oficial de la asociación es el siguiente, IDEAS: Información y Diseños Educativos para Acciones Saludables A.C.

discriminar, cuidar a nosotros mismos...empecé a aprender muchas cosas...y cuando dijeron que si queremos hacer un cortometraje pues yo era el único que levanto la mano...yo escribí el guion y empecé a escribir la historia...como vivían discriminados los Antsil-Winikes...porque el dos mil trece o dos mil catorce se suicidaron como siete... cada mes se suicidaban, se mataban, se colgaban... Lo sé porque hay dos chicos que estudiaron en CECyTE, porque siempre iba ayudar a mi mamá⁴¹, y empecé a observar como vivían ellos, empecé a ver que vivían de discriminación y se me ocurrió escribir esa historia por que no le respetan a un Antsil-Winik, ¿Qué tiene de malo que el otro es diferente? y empecé a pensar así, a lo mejor sería bueno hacer ese cortometraje para que entendieron un poco como debieran de respetar...yo tengo amigos así, me hablan... conocí a uno que estudiaba y cuando me enteré que se suicidó pues...al siguiente mes se suicidó otro, casi seguidos se empezaron a suicidar porque la machista o por la discriminación aquí en Cancuc... (Hombre-Cis, 16-20 años, Maya tsotsil, 18/09/2019).

En gran parte la simpatía y solidaridad de Juan por la población Antsil-Winik, a pesar de no considerarse parte de ella, es porque a lo largo de su vida a sufrido discriminaciones, acoso y hostigamiento por parte de integrantes de su familia, compañeros de escuela y de la sociedad en general, sin embargo, lejos de desmolarizarlo, lo llevó a buscar, vivir y crearse otros mundos donde existir tanto dentro como fuera de San Juan Cancuc, espacios menos violentos y donde todxs puedan convivir con respeto, sin importar su género, clase, idioma o sexualidad. Esta situación dista mucho y contrasta con la crudeza de la realidad que Jade estaba atravesando en ese mismo periodo de tiempo y que será discutida en las siguientes páginas.

4.2.2 Jade

Jade fue incorporadx en el proyecto mediante la vía denominada bola de nieve (Blanco & Castro, 2007) la noche del 24 de septiembre de 2019, en otras palabras, Juan fungió como el vínculo y gestor del primer encuentro con Jade, el cual fue altamente significativo y a diferencia de las demás personas que participamos en el estudio tuvo varias particularidades de las cuáles destaco dos. Primero el hecho de Jade tener como primer y casi único idioma el Maya tseltal lo que llevó a la necesidad de un traductor del tseltal al español y viceversa, en este caso Celso. Y en segundo, el hecho de Jade autodenominarse Antsil-Winik, uno de los géneros no binarios dentro de la sociedad tseltal de San Juan Cancuc (Libreta de Campo, 24/09/2019).

⁴¹ Los padres de Juan están a cargo de la preparación y venta de alimentos y bebidas dentro del CECyTE (Libreta de Campo, 18/09/2019).

Entre el primer encuentro del 24 de septiembre y el del 2 de octubre ocurrieron dos eventos altamente significativos, a saber, la muerte repentina de su madre y su salida del hogar paterno por discusiones con su padre, exponiendo una realidad mucho más cruda en contraste con la planteada inicialmente y asociada a la violencia sistémica ejercida sobre lxs Antsil-Winik dentro y fuera de San Juan Cancuc (Libreta de Campo, 2/10/2019). Lo anterior no hubiera sido posible con un único encuentro con Jade por más prolongado que este hubiera sido, ya que se correría el riesgo de simplificar sus experiencias de vida (Santos, 2009).

Finalmente, el tercer encuentro con Jade del 27 de octubre consistió en un acercamiento con la asociación civil (A.C.) ‘Sakil-Nichim’ compuesta por mujeres Mayas. Es importante mencionar que en este encuentro Marta, una de las titulares de la asociación, fungió como puente simbólico-lingüístico entre Jade y la A.C. (Libreta de Campo, 21/10/2019).

Celso: (tseltal) ¿Sigues estudiando?

Jade: Ya no

Rubxn: ¿Como es su relación con las personas que no hablan tsotsil-tseltal, que hablan español?

Jade: Hablo un poco de español, les entiendo un poco.

Rubxn: ¿Qué piensas sobre lo Antsil-Winik, como lo ves?

—Juan (tseltal): No es por que hablemos mal de ti ¿como ves a los antsil winik que viven en nuestro municipio, si lo ves bien o no lo ves bien? es por que estamos hablando de este tema—

Jade: Lo veo bien, está bien.

Rubxn: ¿Te consideras Antsil-Winik?—Juan (tseltal): Como hemos dicho desde el principio, no es que nos burlemos de ti ¿te consideras antsil winik?—

Jade: Si, soy Antsil-Winik.

Rubxn: ¿Cómo es considerarse antsil winik? —Juan: (tseltal) ¿Como te sientes dia a dia? ¿Te sientes aceptado en nuestro municipio o te tratan mal?

Jade: (tseltal) No es aceptado del todo, hay personas que se burlan de nosotros, no nos aceptan en nuestro municipio (Antsil-Winik, 16-20 años, Maya tseltal, 24/09/2019).

En Maya tseltal Antsil hace referencia a un ser femenino y Winik a un ser masculino (Polian, 2018), por lo que el uso de la palabra compuesta Antsil-Winik aparentemente hace referencia a una persona masculina feminizada. Lo anterior cobra más sentido cuando Marta de la asociación Sakil-Nichim compartió que en las comunidades Mayas tseltales contemporáneas de Chiapas, también se emplea el término Winik-Ants para referirse a personas femeninas masculinizadas, en ambos casos sus orientaciones o preferencias sexuales no necesariamente lxs convierten en

homosexuales, lesbianas u heterosexuales, al reencarnar géneros Mayas no binarios (Libreta de Campo, 21/10/2019).

Rubxn: ¿Por qué se considera Antsil-Winik?

—Juan: (tseltal) como te consideras, un Antsil-Winik que le gusta a los hombres, o a las mujeres, o te sientes mujer? —

Jade: (tseltal) Me gustan los hombres. Me gustan las mujeres de como se visten y se pintan y quiero verme así... Me considero mujer...

Rubxn: ¿Tiene un nombre en femenino?

Jade: (en tseltal) Tengo el nombre que me pusieron y de como me conocen J. A. pero con unas amigas me conocer con otro nombre, Jade...

Rubxn: Cuando escriba tu historia ¿Puedo escribir el nombre de Jade?

—Juan: (tseltal) ¿con que nombre quieres que se escriba tu historia? —

Jade: Como Jade

Rubxn: ¿Desde cuando tienes el nombre de Jade?

Jade: Desde hace tres años...me gusta más el nombre de Jade (Antsil-Winik, 16-20 años, Maya tseltal, 24/09/2019).

En este sentido y a manera de espejo, es importante señalar que de acuerdo con el poeta y profesor de Maya yucateco Pedro Uc Be, Winik o Uinic en Maya yucateco, hace alusión a una persona admirable y respetable sin importar su género, sexo o preferencia sexual, por lo que no cualquier persona puede recibir aquel título o ser llamado de esa forma dentro de las comunidades Mayas rurales contemporáneas de la Península de Yucatán, contrastando con la connotación despectiva en la que los pueblos tseltales de Chiapas la emplean al referirse a los géneros no binarios tales como Antsil-Winik o Winik-Ants (Libreta de Campo, 04/12/2019).

Jade: (tseltal) Mis padres me quieren, me estiman... Tenemos una buena relación.

Rubxn: ¿Sigues viviendo con tu familia?

Jade: Si

Celso: (tseltal) ¿Tus papás te dicen Jade?

Jade: (tseltal) Cuando mi mamá viene a pasear y pasa a visitarme en el trabajo, o donde vivo, también dice mi nombre de Jade... (Antsil-Winik, 16-20 años, Maya tseltal, 24/09/2019).

Es importante anotar la diferencia significativa de la autoapreciación de Jade sobre la relación con su familia entre la 1ª y la 2ª entrevista, relacionada a la reciente muerte de su madre que fungía como mediadora entre Jade y su padre y sus hermanos (libreta de Campo, 2/10/2019).

Jade: Solo tengo a mi papá. Mi mamá falleció hace unos días (se le corta la voz)...

Rubxn: ¿Y como estas con eso?

Jade: Muy preocupada (sollozos)... estoy sola

Rubxn: ¿Y como te llevas con tu papá?

Jade: Ahora mal, con mi mamá... (se le corta la voz y se enrojecen sus ojos)...

Rubxn: ¿Sigues viviendo con tu papá?

Jade: No... vivo con mi prima (Antsil-Winik, 16-20 años, Maya tseltal, 02/10/2019).

El tema de la violencia intra-familiar sólo surgió a partir del segundo encuentro con Jade, donde el reciente fallecimiento de su madre desencadenó un aumento de la agresividad de su padre hacia ellx (Libreta de Campo, 2/10/2019).

Celso: (tseltal) ¿Tu papá te ha pegado?

Jade: (tseltal) Cuando falleció mi mamá... me pegó y me regañó, no respondí, preferí salir de la casa (sollozos)...

Celso: (tseltal) ¿Querías mucho a tu mamá?

Jade: (tseltal) Si, la quería mucho (Se enrojecen sus ojos) (Antsil-Winik, 16-20 años, Maya tseltal, 02/10/2019).

Antes del segundo encuentro con Jade en su espacio laboral tuvimos una reunión con el sub-director de la escuela secundaria a la que Jade estaba inscrita, misma autoridad que ignoraba – o por lo menos eso nos aseveró– la vulnerable situación a la que lxs estudiantes Antsil-Uinic estaban expuestxs por parte de sus compañeras y compañeros (Libreta de Campo, 2/10/2019). Ante este aparente desconocimiento de las autoridades escolares sobre la violencia sobre lxs Antsil-Uinic dentro de las instalaciones y su potencial relación con el abandono escolar de esta población surgió el siguiente fragmento durante la segunda conversa con Jade.

Rubxn: ¿Como te fue la secundaria?—Juan: (tseltal) ¿en la secundaria te decían algo...te discriminaban? —

Jade: (tseltal) Cuando ingresé a la secundaria sí me decían cosas...

Rubxn: ¿Lograste terminar la secundaria?

Jade: No, solo fue hasta el segundo de secundaria...

Rubxn: ¿Qué fue lo que te hicieron para decir “ya no puedo más”?

Jade: Se burlaban...

Rubxn: ¿Y tus profesores no te defendían?

Jade: Dentro del salón de clases no había burlas, solo fuera de clases

Rubxn: ¿Te llegaron a agredir físicamente?

Jade: No. Solo me decían malas palabras

Rubxn: Tu familia ¿cómo se tomó cuando decides salir de la secundaria por las burlas?

Jade: Me dijeron que siguiera estudiando pero yo no quise seguir...

Celso: (tseltal) ¿Por que no continuaste con tus estudios de secundaria?

Jade: (tseltal) Solo lo dejé...Primero por que me molestaban y se burlaban por ser como soy

Rubxn: ¿Conoces a otras antsil winik que hayan dejado de estudiar por lo mismo?

Jade: Si... (Antsil-Winik, 16-20 años, Maya tseltal, 02/10/2019).

Durante todo el período de inmersión en San Juan Cancuc de 2019 Jade trabajó en un pequeño bar, denominado cantina en México, con paredes y techo de madera, así como con piso de tierra. A las condiciones precarias del espacio laboral se le sumaba una serie de inconsistencias legales, entre ellas el hecho de Jade ser una menor de edad trabajando en un espacio de venta de bebidas embriagantes, así como las largas jornadas y el salario escandalosamente bajo, 2 euros al día, lo más sorprendente de todo esto, y no por el contexto altamente violento, es el sentimiento de gratitud de Jade hacia su trabajo, a pesar de las pésimas condiciones (Libreta de Campo, 21/10/2019) lo que se ve reflejado en las siguientes palabras.

Rubxn: ¿En tu trabajo te han obligado a hacer algo que no quieras hacer?

Jade: Hago todo lo que me corresponde. No es nada obligado (Antsil-Winik, 16-20 años, Maya tseltal, 24/09/2019).

Fue durante el segundo encuentro en donde Jade nos cuenta más detalles sobre su horario de trabajo muy por encima de las 8 horas de jornada laboral, la imposibilidad de tomar unos días libres por el luto de su madre, todo esto sin olvidar que estamos hablando de una menor de edad no binaria, con un español poco fluido y una situación familiar y moratoria bastante delicada (Libreta de Campo, 2/10/2019).

Rubxn: ¿Trabajas de lunes a domingo?

Jade: (tseltal) Si, todos los días...

Celso: (tseltal) ¿Inicias a las 10am hasta las 10pm? O ¿cuáles son tus horarios?

Jade: (tseltal) Yo trabajo, por ejemplo, un día entro a trabajar a las 11am y puedo cerrar a las 7:30pm, puedo decidir la hora de salida...

Rubxn: ¿Y aún con tu pérdida vienes a trabajar diario?

Celso: (tseltal) ¿Fuiste al entierro de tu mamá?

Jade: (tseltal) Si, solo estuve cuando fue el velorio...(Antsil-Winik, 16-20 años, Maya tseltal, 02/10/2019).

La migración hacia el norte u otras áreas del país con mejores condiciones laborales y salariales es vista como estrategia no sólo de mejoría económica sino de acceso a espacios menos violentos y opresivos para la población Antsil-WiniK (Libreta de Campo, 24/09/2019).

Rubxn: ¿Has pensado en migrar?

Jade: Si quiero ir a otro lugar

Rubxn: ¿Porqué?

Jade: Quiero conocer otros lugares

Rubxn: ¿Tienen ustedes relación con Antsil-Winik más grandes?

Jade: No

Rubxn: ¿tus amigos Antsil-Winik son de su edad?

Jade: Si (Antsil-Winik, 16-20 años, Maya tseltal, 24/09/2019)

En términos de alianzas, el encuentro entre Marta una de las dirigentes de la A.C. Sakil-Nichim y Jade acontecido el 21 de octubre de 2019 (Libreta de Campo) implicó en varios sentidos la generación de redes de apoyo entre dos subgrupos de la población indígena más violentada y vulnerable: mujeres Mayas (CIS) y población no binaria Antsil-Winik.

Jade: (tseltal) Por que mis compañeros se burlaban de mi, por eso salí de la escuela.

Marta: (tseltal) ¿Le dijiste a algún maestro de las burlas que eras objeto?

Jade: No... (tseltal) Si, quiero seguir pero no tengo a mi familia que me apoye. Cuando mi mamá falleció me corrieron de la casa, ahora estoy fuera de casa. Ahora estoy viviendo en la casa de mi hermana mayor...

Martha: (tseltal) ¿Es tu hermana mayor? ¿Tu lugar casa está lejos?

Jade: (tseltal) No es mi hermana pero como me quiere la trato como si fuera mi hermana mayor. Sí, está un poco lejos...

Martha: (tseltal) Pero si tu quieres continuar con los estudios podemos ver la forma en que seas apoyado, hay becas... La organización puede apoyarte con los útiles escolares...

Jade: (tseltal) Si quiero seguir con los estudios, pero también veo que debo trabajar para tener algo de dinero cada día, y por eso me preocupa, que no tenga dinero para los gastos diarios... Lo que quiero decir, es por los papeles que se necesita, por que los papeles se quedó en la casa de mi papa y no sé si esté guardado o ya lo quemaron...por que mi papá se enojó mucho y toma⁴²... todos los días, a veces de una a dos semanas... ya intenté ir por mis papeles y cuando entré me iba a pegar...mis hermanos repiten lo que mi papá dice. No hay nadie que me pueda ayudar. El acta de nacimiento lo llevé en la casa de mi tía cuando mi mamá vivía... (Antsil-Winik, 16-20 años, Maya tseltal, 21/10/2019)

Ya casi al final de esta conversa en Martha hace alusión a un potencial acompañamiento psicológico, lo que explica a Jade en tseltal y que desencadena la acentuación de la compleja situación laboral y condiciones abusivas referente al trabajo en el bar rural (cantina) de la siguiente forma (Libreta del campo, 21/10/2019).

Martha: (tseltal) Jade, si quieres ir a terapia, podemos ir a ver al psicólogo a la Clinica.

Jade: (tseltal) Ahora no

Martha: (tseltal) ¿A que hora entras y a que hora sales del trabajo? si gustas él te puede ayudar, pero no es obligado...

Jade: (tseltal) Entro a las 8 y media de la mañana...salgo a las 7 de la noche todos los días... pero no puedo salir... (Antsil-Winik, 16-20 años, Maya tseltal, 21/10/2019).

⁴² En referencia al consumo de bebidas alcohólicas (Libreta de Campo, 21/10/2019).

La revelación el “No puedo salir” de Jade es una confirmación no sólo de las malas condiciones laborales de unx menor de edad, sino del trabajo casi esclavo en el que se encuentra y que le impide desenvolverse en otros aspectos de su vida, sea educativo, sea cuidando de su salud mental, sea existiendo en espacios menos violentos hacia su persona, es importante mencionar que a pesar de estas duras condiciones laborales ya retratadas, Jade prefería estar en el espacio de la cantina que trabajando en el campo o en la agricultura local o de otras regiones del norte del país tal como lo hacen otrxs personas Antsil-Winik ante la falta de opciones laborales en la región (Libreta del campo, 21/10/2019).

Ante lo descrito y discutido hasta el momento, se puede sugerir que Jade pareciera asumir su identidad Antsil-Winik como una sexualidad de pasaje, un estado sexo-genérico de transición no binario Maya tseltal donde se puede existir fuera de las construcciones sociales de hombre o mujer, y en la cual se puede permanecer o transitar hacia otras construcciones socio-culturales del sexo-género, en ambas situaciones implica un respiro, aunque sea aparente, de la binaria colonial impuesta a los pueblos Mayas⁴³, ya que asumirte Antsil-Winik conlleva una ruptura libertadora, pero igual la exposición a una compleja serie de violencias familiares, comunitarias y sistémicas que, sin embargo, parecieran no ser suficientes para impedir el intento de vivir libremente la sexualidad de aquellas personas que encarnan este género Maya tseltal como una potente y milenaria contestación a sus opresores/as, entendiendo también el invisibilizar/ocultar a esta población no binaria del espacio geográfico, literario, visual, memorístico o intelectual comunitario como otra forma de violencia epistémica y colonial.

Las violencias antes mencionadas continuarán siendo discutidas y analizadas en la siguiente sección, visibilizando que actúan de forma diferenciada dependiendo tanto del contexto, como de la configuración identitaria de cada persona.

⁴³ Para más detalles ver Capítulos 1 y 2 de la presente tesis.

4.3 Pos-Colonialismo, periferia urbana y disidencias sexuales tsetales y tsotsiles en San Cristóbal de las Casas

La ciudad colonial de San Cristóbal de las Casas está compuesta por barrios que inicialmente se distinguían por el origen de sus habitantes, por ejemplo, los barrios Mexicanos y Tlaxcala estaban habitados por indígenas nahuas y tlaxcaltecas traídos por los españoles en apoyo a la conquista; por su parte La Merced se fue constituyendo como el primer barrio mestizo de la ciudad (Viqueira, 2007). Estos territorios conservaban algún grado de autonomía respecto al yugo español, en una lógica segregacionista entre españoles e indígenas. Cada barrio contaba con su propio cabildo, formado por alcaldes y regidores (Viqueira, 2007). Aunque en la actualidad dicha autonomía es casi exclusivamente en su organización religiosa, el ‘barrio’ sigue siendo una unidad importante en la vida social de la población (Nazar, 2019: 49).

La creación del resto de los barrios y colonias obedeció al crecimiento demográfico de la ciudad y a las migraciones del campo. Al agotarse los espacios, la gente formaba nuevos barrios replicando la organización de los “originales”. Incluso aquellos que se formaron por migrantes Mayas tsetales y tsotsiles, lo fueron por una movilidad progresiva de grupos de familias – muchas veces expulsadas de sus comunidades rurales por razones religiosas– que reproducían su organización social rural en las zonas que ocupaban en la periferia de la ciudad. Estas nuevas colonias o barrios periféricos conformadas por migrantes Mayas también se han caracterizado por cierta independencia y negligencia por parte de las autoridades locales y estatales (Betancourt, 1997). Estas periferías son el telón de fondo donde se desarrollan parte de las vivencias compartidas por lxs participantes del estudio de esta ciudad colonial.

4.3.1 Ara

Ara y yo nos conocimos por un par de amigas en común en San Cristóbal de las Casas en 2012. Con Ara he compartido muchas y muy diversas experiencias, por lo que hay una fuerte relación que permitió, en parte, que ella aceptara compartir su historia de vida y todo aquello que la ha permitido posicionarse frente a la vida, en palabras suyas, como una mujer “indígena, feminista y lesbiana” comprometida con la lucha por los derechos de las mujeres migrantes centroamericanas en su paso por Chiapas (libreta de Campo, 1/10/2019).

Respecto al hecho de que Ara es una persona próxima a mí, hay que resaltar que nuestras conversas implicaron un ejercicio intelectual de diálogo entre pares en términos vivenciales, pero igual de reflexividad sobre nuestras propias vidas en las que tanto nos hemos espejado, cuestionado e intercambiado ideas. Es en estos diálogos sur-sur (Santos, 2009) entre personas Mayas sexo-género diversas de diferentes contextos en donde se encuentra la objetividad de las sesiones de entrevistas que tuvimos, así como en nuestro compromiso de intentar mudar nuestros mundos y hacerlos menos violentos generación tras generación.

Los fragmentos de grabación analizados en esta sección provienen de dos conversas acontecidas, la primera el 18 de octubre de 2019 en la casa que rentaba Ara en aquel momento en la ciudad. Y la segunda charla, el 28 de octubre del mismo año, en un espacio cultural del centro histórico de San Cristóbal de las Casas (libreta de Campo, 28/10/2019).

Ara: Soy indígena tseltal... no soy hablante de la lengua...pero mi padre y mi madre son tzeltales... yo nací en San Cristóbal de las Casas... actualmente me dedico a la defensa de los derechos humanos de las mujeres en las migraciones, así como de niños, niñas y adolescentes, es de mis grandes intereses (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Cuando Ara habla sobre su familia nuclear e infancia, los relatos van de la mano con situaciones de racismo por el hecho de ser Mayas tseltales dentro de una sociedad urbana mestiza, dicho contexto adverso igual modificó ciertas dinámicas al interior de la familia, un ejemplo de ello es la no transmisión del idioma tseltal de una generación a otra (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: básicamente la comunicación con mis padres tampoco era así de cariñosa, nunca hubo mucho acercamiento con ellos...nos enseñaron la lengua, no a todos, como dos aprendieron pero todos los demás no aprendimos...y más bien yo deduzco que no nos enseñaron por una cuestión de discriminación, de racismo y violencia...Y en efecto si, yo no lo nombraba hasta hace algunos años atrás, pero pues lo que yo pasaba cuando era pequeña, si era meramente racismo...discriminación (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Esta autocensura ligada a la violencia colonial de mimetizarte como mestizo, hablar su idioma, ha sido denominada por Rivera Cusicanqui (1984) como Colonialismo Interno, sin embargo, desde la experiencia familiar de Ara esta práctica fue vista como una estrategia de cuidado dentro de una ciudad con un fuerte simbolismo colonial (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: A mis hermanos incluso mi padre les decía que ya no hablaran el tseltal por que ya estábamos viviendo en la ciudad, por lo tanto, teníamos que hablar español y

entonces hay que comportarse como mestizo, como coles⁴⁴... para que no te digan nada y no te hablen mal, no te maltraten...la des-indianización, este proyecto de castellanizar si funcionó (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Siguiendo esta línea, Ara nos describe su experiencia de crecer como hija de padres tseltales migrantes hacia el complejo contexto urbano postcolonial de San Cristóbal de las Casas.

Ara: Pienso que fue bastante complejo, por que venir de familia migrante...mis padres migraron de sus municipios para buscar mejores oportunidades, mi padre para venir a estudiar a San Cristóbal y mi madre porque huyo de su casa muy joven por que su padre la quería casar, huyó y llegó a San Cristóbal, ella veía como mi abuelo golpeaba a su mamá...y no quería casarse...vienen de un contexto de mucha pobreza y mucha violencia... sobre todo mi madre...y se casaron, tuvieron hijos acá (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Toda las violencias y pobreza económica de las que huían los padres de Ara de sus propias comunidades no desaparecieron, sino que se transformaron al llegar a la ciudad, con consecuencias específicas para sus hijas/os tseltales urbanos (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Desde mis recuerdos, quizás no me daba cuenta, pero si había un sentimiento de vergüenza y negación de que yo era indígena...ni siquiera sé cómo explicarlo, pero ni siquiera lo identificaba, sólo sentía que no tenía que decir que mis padres eran indígenas, y eso lo empecé a sentir mucho más cuando entré a la secundaria...tampoco decía abiertamente: “hay pues no lo molestes porque yo también soy indígena” y tampoco lo hablaba en casa (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Los silencios dentro y fuera del entorno familiar sobre el racismo y discriminación vividas en diferentes contextos le dificultaban a Ara generar herramientas para afrontar este tipo de violencias, las cuáles igual acontecían en espacios escolares y por parte incluso de compañeras de clase (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Las niñas hacían muchos comentarios...sólo cuando insultaban a alguien o se peliaban con alguien...al final terminaban diciéndoles cosas racistas como “indio...negro” quizás lo he borrado un poco de mi memoria, pero nunca llegué y dije a mi papá o a mi mamá “me sentí mal por que mi compañerito, mi compañerita...insultó a la gente o no quiere a las personas indígenas”, nunca lo platiqué, sólo fue una cosa que yo sentía y conforme pasaba el tiempo lo sentía mucho más por que tenía más entendimiento de lo que estaba sucediendo...me indignaba, por ejemplo mi abuela no hablaba español y mi mamá habla tseltal en casa... (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

A la violencia racial por ser indígena dentro de este ambiente escolar, se le sumaba el acoso que sufría por parte de ciertos profesores, acoso que igual fue silenciado en parte por ser una práctica

⁴⁴ Gentilicio con trasfondo colonial utilizado para referirse a las personas mestizas, cuyo primer idioma es el español, nacidas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas (Libreta de Campo, 24/09/2019).

normalizada dentro de la estructura jerárquica y patriarcal de la sociedad local, pero igual por no tener consciencia suficiente de la violencia de la que era víctima por su corta edad (Nazar, 2019:16), y por no ser un tema de denuncia dentro del espacio familiar.

Ara: En la primaria, una vez yo estaba... {Suspira} recargada en la mesa de mi amiguita... pero con las...nalgas para allá, entonces llega el maestro y me da una semejante nalgada... y sentí que me estaba tocando, osea como que había sido para tocarme...yo en ese momento tampoco...osea esas cosas que tus padres no te platican y que no te dicen...que si el maestro te sienta en sus piernas pues...no lo dices, por que no sabes si está bien o está mal... y luego con el otro maestro que le segía después el de tercer año también. Sentía feo...y entonces empecé a sentir la violencia de los hombres hacia las mujeres...empecé a sentir violencia desde muy chiquita pero no lo sabía (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Sin embargo, no sólo la escuela primaria y secundaria eran espacios violentos, igual el propio hogar, sobre todo cuando llegaban los amigos de su padre, todos profesores en escuelas públicas de nivel básico en la región y con prácticas machistas hacia sus propias alumnas que eran de conocimiento público (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Todo el entorno era bien violento por que a parte mi papá era maestro y entonces sus amigos maestros llegaban a la casa y había un amigo de mi papá que era re-mujeriego y que lo sabían todos, entonces que enamoraba a las chavitas de la comunidad⁴⁵ y llegaba y siempre se nos quedaba viendo...esas cosas que una va sabiendo y va identificando que si es violento y que no. Osea que te toquen, quizás más adelante empecé a saber que eso era malo, osea que nadie más me debería tocar (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

En los contextos urbanos de Chiapas Nazar (2019:17) ha reportado una mayor exposición a agresiones sexuales cuando se es menor de edad y mujer. En el caso de Ara, su exposición a agresores sexuales en espacios que deberían ser seguros, como escuela y hogar, fue disminuyendo de la mano con su mayor consciencia e identificación de situaciones de riesgo. Sin embargo, el ambiente opresivo en el que se estaba desarrollando no fue impedimento para experimentar sus primeras sensaciones de atracción hacia otras mujeres, con sus respectivos conflictos y estrategias de autocuidado (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Llegué a la prepa y en la prepa me empecé a dar cuenta que me gustaban las chicas...antes yo tenía a mis amiguitas a las que quería mucho...pero no se si me gustaban, y un día amanecí, llegué a la escuela y saludé a mis compañeritas, entonces cuando las saludé sentí algo, mis hormonas se alborotaron...y yo así de “¿qué me pasa?” osea “¿Por que siento extraño al saludar a mi compañerita?” y ya después como que no las quería saludar y no quería tener contacto físico del saludo, del besito...por

⁴⁵ En referencia a las comunidades Mayas rurales de la zona (Libreta de Campo, 18/10/2019).

que tenía sensaciones...de “¿me gusta?” y con unas más que otras... (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Este primer percurso bisexual que tuvo Ara durante su bachillerato, fue acompañado del silencio y auto-censura de sus propias sensaciones en parte por miedo a las represiones sociales.

Ara: No se lo conté a nadie, por que eran cosas que yo sentía pero que decía “no puede estar pasando”. Yo en ese momento creía que era malo...si sabía que habían chicos gays, tuve un compañero en la secundaria, que en ese momento la pasó tan mal...yo nada más veía como lo maltrataban horrible y lo golpeaban. Entonces cuando yo llegué a la prepa y empecé a sentir y a tener sensaciones, yo dije “¿qué van a decir de mí?” y pensaba “es que no me pueden estar gustando las mujeres” (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Ante los temores de las posibles violencias adicionales por sentir atracción hacia otras mujeres, Ara decide reprimir sus sentimientos y continuar performanceando una heterosexualidad normativa (Butler, 2018), hasta que inicia sus primeros estudios universitarios fuera de San Cristóbal de las Casas, lejos de su familia y de la sociedad altamente represiva en la creció decide explorar una sexualidad más libre (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Y luego llego a la Uni y ahí conocí a una chica que era bisexual, luego empezó a andar con una chica... y dije “a claro ¿por qué no?” Ella abiertamente lo hace y está con esta chica, entonces...no sé, un día estábamos bebiendo con unas amigas y mi amiga así “a que no te animas y nos damos un beso” “¡hay claro que sí!” le digo...y ya de ahí empezamos a darnos unos besitos mientras estábamos borrachas, pero sabíamos que sólo ahí...en la sobreidad nunca lo hablamos (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Esta aparente abertura sexual en espacios de fiesta no se traslapaba en otras esferas, tales como en la convivencia del día día en la universidad, en donde los y las jóvenes seguían reproduciendo los prejuicios contra las personas sexo-género diversas.

Ara: Les dije a mis amigos que me gustan las chicas, yo tenía como 18... ya eran los dosmiles... pues muy poca información...cuando les digo, uno de mis amigos se queda así como “estás mal, eso es malo...va en contra de las leyes de Dios”...otro compañero nefasto que era según nuestro amigo, andaba con una amiga mía y le prohibía a su novia que me siguiera hablando... mi amiga con la que nos dábamos de repente besitos como que también se sacó de onda...a los pocos días ya todo mundo me dejó de hablar...entonces ya les dije “¡Ay no! era broma, no fue verdad, lo juro” (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Es interesante cómo esta no tolerancia hacia la sexualidad disidente de Ara por parte de sus compañeros/as mestizos/as de la universidad, se cruzaba interseccionalmente con su rechazo y/o burla hacia lo indígena, aumentando y multiplicando la sensación de violencia y rechazo sentida por Ara hacia su persona (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Eso era una cosa, a parte era la otra onda del racismo, tenía compañeros de ciudades como Tuxtla, Tapachula y otros ranchos...y se burlaban de mis compañeritos que venían de una comunidad indígena... y pues entonces yo no abrí esa parte, yo dije abiertamente “vengo de San Cristóbal, pero es diverso” así que se imaginen si era o no...por que a aparte eran todos super racistas y decían cosas racistas (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

En este último punto Ara hace referencia a su ser Maya tseltal, y es interesante que hasta este momento de la conversa a Ara le cuesta más referirse a sí misma como Maya tseltal que como mujer lesbiana, sobre todo en su interacción con sus compañeros/as de clases.

Ara: Hasta la fecha digo “no, pues que culero” tener...quizás no negarlo, pero tampoco decirlo abiertamente. Por que sabía que si lo decía pues iba a ser causa de violencia, podía ser violentada incluso, por que pinche sociedad racista, mis compas pues si violentaban (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

En ese sentido, igual reconoce que su camino no siempre fue solitario e igual en espacio escolares se hizo de aliadas/os que la acompañaron y le permitieron generar redes de apoyo y cuidados (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Si fue difícil...la discriminación y el racismo es bien fuerte, pero quizás en otros momentos tuve aliados, por ejemplo, en la prepa conocí a personas que venían de padres-madres investigadores o luchadores sociales, la educación era bien distinta, específicamente dos compañeros, una chava y un chavo, con ellos me identifiqué y me empecé a llevar, empecé a aprender otras cosas y a recordar el 94 (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Cuando Ara menciona el ‘94’ hace referencia al año 1994 cuando surge el levantamiento armado del Ejército de Liberación Nacional [EZLN] en Chiapas, mismo año que los Mayas rebeldes tomaron la ciudad colonial de San Cristóbal de las Casas y que es considerado un parteaguas que en lo local se tradujo en un cambio de trato hacia los Mayas, por parte de la población blanca y mestiza local. Lo anterior tuvo un impacto simbólico y fáctico en la vida de personas como Ara, que pasaron de un sentimiento de autocensura a uno de visibilización de sus raíces Mayas, e incluso de sus preferencias sexuales (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Luego de conocerlos y cambiar mi pensamiento, puedo decir que soy indígena, hubo un momento en el que si dije ¿por qué no visibilizarlo? y depende también de los espacios en donde estás, en algunos no hace falta por que es una forma de protegerse, y en otros si. Antes sentía que no tenía herramientas para pelearme con la gente y ahora que lo recuerdo me enoja, pero el enojo es conmigo misma de no poder luchar contra todo eso, habría sido muy difícil...pero luego aceptarse...lesbiana también...pues quizás no fue tan duro por que estube en un ambiente de chicas, pero si fue con muchos miedos (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Es interesante cuando Ara señala que en sus propios procesos de auto-identificación en un contexto urbano ha sido más duro lidiar con su raíz tseltal que con su lesbianismo. Posterior a esta primera licenciatura, Ara incursionó en el mundo laboral en la ciudad de Tapachula, de la cuál desistió para volver a San Cristóbal de las Casas y comenzar una nueva etapa en su vida dentro de la sociología, los estudios y prácticas feministas (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Pues me metí a la UNACH⁴⁶ y ahí empecé a estudiar Sociología y comencé con el feminismo...empecé a acercarme a otras chicas que estaban en el movimiento feminista y entonces empezamos a tener círculos de lectura, hicimos nuestra colectiva feminista y comenzamos a hablar sobre lesbianismo y bisexualidad (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

A pesar de seguir teniendo una vida heterosexual ante la sociedad, esta nueva oleada de apertura intelectual y sexual le dieron la seguridad de volver a hablar abiertamente sobre sus sentimientos de atracción hacia otras mujeres, siendo de nueva cuenta censurada por personas de su entorno cercano (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: En una de esas al novio que yo tenía en ese momento le dije “es que a mi me gustan las mujeres también” y me dijo “¡No, que te pasa!” y volví a negarlo en mi vida con este chavo, le dije que era mentira, y recordé la vez que había negado que a mi también me gustaban las niñas por que se habían enojado conmigo. Ya después que terminé con él, le dije “la verdad nunca te mentí, me siguen gustando las mujeres” (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Es en esta catarsis ante la sociedad que siempre la reprimió que comienza a auto-identificarse abiertamente como: Ara: Si ya fue así de...indígena, feminista, lesbiana...más abiertamente...y ya después de la segunda Universidad empecé a andar con chicas abiertamente (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Esta libertad sexual en su vida privada y en cada vez más esferas de su vida pública, no se tradujo al mismo ritmo en el ámbito familiar, aunque no tuvo que lidiar con la figura paterna durante esta etapa, con su madre la situación fue diferente (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Mi padre falleció desde hace muchos años, era muy duro, yo si le temía...pero en ese momento yo no andaba con una chica, por eso no me preocupaba...Ha sido difícil un poco, pero no tanto, con mi madre...cuando empecé a andar con una chica mis hermanas lo dedujeron...hablaron con mi mamá, le dijeron “mamá este Ara creo que es bisexual” me dio gusto, pero también dije “no se pasen” (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

⁴⁶ Siglas de Universidad Autónoma de Chiapas (Libreta de Campo, 18/10/2019).

A pesar de que la intervención con su madre por parte de algunas de sus hermanas fue un gesto que Ara agradece, también considera que fue una intervención un tanto precipitada, y aunque podría ser percibido como una apertura familiar bastante sorpresiva sobre su sexualidad, es un aspecto que no se extrapola ni a todos/as sus hermanos/as, ni a su madre, quien tampoco tuvo la mejor recepción (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Mi madre se enojó, dijo “No puede ser ¿por qué me pasan esas cosas?” se los dijo a ellas, no a mí...fue menos duro, mis hermanas le dijeron “Mamá esas cosas suceden y hay que aceptarla como es” hicieron la parte buena onda de decirle a mi madre...según mi hermana, mi mamá lo aceptó (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tselal, 18/10/2019).

Esta aparente aceptación por parte de su madre y el hecho de que Ara nunca halla hablado directamente con ella, en ocasiones generan intentos maternos de reforzamiento de estructuras heterosexuales en Ara, incluso sabiendo y conociendo a ciertas parejas mujeres de su hija, tal como G. su pareja sentimental al momento de las entrevistas (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Llegamos G. y yo a la casa de mi madre y me dice “Estaba muy preocupada por ti, por que te soñé, pensé que ya te habías ido con tu novia”... fue interesante escucharla decir “tu novia”, pero también fue culero por que luego me empezó a hablar de los hijos, cuando antes mi madre no tenía problemas cuando le decía “es que no me quiero casar aún” pero cuando se enteró que yo andaba con chicas, ya empezó a presionar con que si me iba a casar y que si me voy a juntar con un hombre para que me protegiera y me mantenera, cambió el discurso cuando mis hermanas hablaron con ella y le dijeron sobre mis gustos (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tselal, 18/10/2019).

En cuanto a la vida sexual y afectiva de Ara, es importante anotar que su percurso con otras mujeres comenzó relativamente a una mayor edad, lo cual como ella misma menciona tuvo ciertas ventajas.

Ara: La primera chica con la que estube la conocí en un encuentro de mujeres indígenas, ella mujer indígena también...entonces fue muy bonito, para mí fue un proceso bien bonito conocerla en ese espacio, las dos indígenas, ella de Oaxaca...y reivindicarnos en ese espacio como mujeres indígenas a favor de los derechos de las mujeres indígenas, trabajando por ellas y cosas así {Suspiro}...para mí fue una cosa muy bonita...yo tenía como veinti...nueve, ya más grande por eso quizás también no fue tan difícil, quizás venga lo difícil más adelante, pero en este momento todavía no (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tselal, 18/10/2019).

Esta primera relación con otra mujer que vivió abiertamente incluso dentro de otros ámbitos de su vida como el laboral y activista, la impulsó a seguir quebrando sus propios prejuicios y temores producto de haber crecido en un contexto social bastante opresor contra las mujeres en lo general, en particular contra las mujeres indígenas lésbicas (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: Ya después, lo demás, la verdad es que me dejó de importar, o sea creo que...en mi vida he soportado demasiadas cosas y me he aguantado demasiadas cosas que lo último que pude haber negado era eso...lo negué tantas veces que en ese momento me valió. Y entonces yo iba por la calle abiertamente y hasta me daba gusto ver la cara de la gente...me daba gusto, me sentía acompañada (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Un aspecto interesante en el caso de Ara, sobre todo en el ámbito de las sexualidades humanas, es su fluidez sexual, incluso durante una de sus etapas de apertura en cuánto a su atracción sexo-afectiva hacia las mujeres intentó relaciones con otros hombres.

Algo similar sucedió cuando performanceaba relaciones heterosexuales y al mismo tiempo sentía atracción por otras compañeras. Lo anterior revela lo complejo de las sexualidades y las limitaciones de ciertas categorías cerradas para su estudio (Libreta de Campo, 18/10/2019). Ara: “En algún momento me consideré bisexual... incluso cuando empezaba con las chicas, todavía estaba con los batos, después dije ‘no, ya bye’ {Suspiro} también como una postura política...” (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Continuando con sus experiencias amorosas, G. la pareja de Ara al momento de las entrevistas, igual la estaba impulsado a intentar nuevas experiencias dentro de la opresiva sociedad de San Cristóbal, por nuevas experiencias se entiende tener una vida abiertamente lésbica, con todos las satisfacciones personales y riesgos sociales que implica (Libreta de Campo, 18/10/2019). Ara: “A G. ya la conocen en la casa... es la primera chica que llevo, bueno, la primera no, pero si la primera que abiertamente mis hermanas saben que es mi pareja y que ya vivo con ella” (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Son estos riesgos y temores ya internalizados por Ara los que en parte hacen que su proceso de abertura pública sobre su sexualidad sea más complejo y no necesariamente lineal. Ara: “La gente nos voltea a ver y entonces de repente digo ‘hay viene mi hermana ¿me sueltas de la mano?’ por que una de mis hermanas no lo sabe, la solté de la mano y me dice ‘me soltaste’, hay como procesos de inseguridad todavía” (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

En el ámbito laboral, Ara se ha enfocado en el trabajo con mujeres migrantes, inspirada en parte, por su propia historia familiar, lo que la ha llevado a colaborar en diferentes organizaciones no gubernamentales (ONG's) y asociaciones civiles (A.C.) de la región. Actualmente en el área de

las migraciones de mujeres tanto en la A.C. ‘VOZA’⁴⁷, como en una colectiva que ha conformado con otras compañeras, en ambos espacios ha sido abierta en cuanto a su sexualidad y al hecho de ser una mujer tseltal (Libreta de Campo, 28/10/2019).

Ara: Siento que me he fortalecido...por todo, por mucho tiempo de no hablarlo y negarlo... todavía siento cosas, de repente digo “¿será que quiero que se entere todo el mundo?” ahorita es súper evidente pero con ciertas personas, por ejemplo cuando yo le dije a la coordinadora de una asociación...se quedo “¿Cómo te gustan las mujeres?” Entonces tuve que explicar que no me gustan todas las mujeres, es como explicar porque no a todos los heteros les gustan todos los heteros...De ahí se fueron enterando de boca en boca y mis publicaciones en Facebook, no pasó mucho, pero si hubo sorpresa. Dentro de ‘VOZA’ no hubo sorpresa pienso, en la colectiva pues bien, todas sin problemas (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 28/10/2019).

Por otro lado, su interacción con lxs activistas LGBTQ+ locales no ha sido tan armoniosa como el que ha tenido en otros espacios, en algún sentido es delicado el que Ara perciba estos espacios como acaparados y masculinizados por hombres gays (Libreta de Campo, 28/10/2019).

Ara: Creo que no me he enfocado en el trabajo LGBT en realidad, como que mi acercamiento ha sido un poco menos, un poco antes...cuando que empecé la lucha sí la sentía un poco cercana pero después te vas informando más y leyendo...como que el movimiento está más ocupado por chicos, entonces es lo que no me late a mi, no soy separatista, pero después de estar ahí dos, tres veces...con esta banda dije “no soy de acá, mi espacio no es este” no que no me interese pero no siento compartida la lucha... (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 28/10/2019).

Los espacios LGBTQ+ ocupados mayoritariamente por hombres en San Cristóbal de las Casas, contrastan con el trabajo hecho por mujeres y para mujeres de las colectivas en las que participa.

Ara: Todas las personas con las que trabajo desde hace más de cinco años son mujeres. He estado en sus espacio y la verdad intentar involucrarte con la banda que trabaja el tema LGBT aquí es difícil, porque no son espacios tan armoniosos y siempre son espacios ocupados por chicos que siguen siendo machos, no hay procesos de deconstrucción. Prefiero por salud emocional no estar en esos espacios... (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 28/10/2019).

Sin embargo, es importante señalar que al momento de la entrevista había un movimiento de mujeres Mayas lesbianas en San Cristóbal de las Casas, entre ellas ‘Las Chamanas’, que estaban intentando generar espacios seguros e incluso casas de refugio para mujeres sexo-género diversas Mayas de contextos urbanos y rurales de la zona (Libreta de Campo, 28/10/2019).

Ara: He estado con Las chamanas...no hice más allá de interacción con ellas, pero por lo menos en los espacios que he estado ha sido lindo, como de armonía, de estar entre

⁴⁷ Los nombres tanto la asociación civil como de otros colectivos donde trabaja y colabora Ara fueron modificados con fines de protección y privacidad de la participante (Libreta de Campo, 28/10/2019).

mujeres lesbianas, de respeto, de la risa sincera, de poderse abrir y saber que es un espacio seguro sin que te tengan que decir que es un espacio seguro para ti...y bueno pienso que también hay espacios que pueden ser separatistas, creo que me siento más identificada con las que está trabajando en la reivindicación de los derechos de las mujeres. No he estado tan presente en espacios de lesbianas separatistas...por falta de tiempo, pero también porque se me hace un poco hermético de las compas y pues pienso que también son blancas (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 28/10/2019).

Respecto a la construcción de blanquitud antes señala por Ara, nos comenta cómo desde su posición como mujer Maya lésbica entiende dicha blancura en el pensamiento lésbico local.

Ara: Básicamente, pues desde el feminismo occidental, feminismo blanco... pues estás en contextos bien diversos acá, con población bien diversa, indígenas y no indígenas y mestizos y de todos lados y entonces me da la impresión, al final de cuentas que estas mujeres vienen a decir cómo es, cómo debe de ser (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 28/10/2019).

La visión crítica de Ara sobre el movimiento lésbico separatista en la ciudad es interesante, ya que como se ha mencionado en el capítulo 2, las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo dentro de los pueblos Mayas datan de varios siglos atrás, en este sentido, el desconocimiento de ello, al igual que la extrapolación de ciertos conceptos, lésbicos en este caso, sin el cuidado adecuado pueden llegar a reproducir la violencia ontológica colonial en el ámbito de la diversidad sexual y el activismo LGBTQ+ (Morgensen, 2012; Solis, 2020).

Finalmente, es relevante mencionar la postura de Ara sobre las construcciones teóricas en torno a la ‘mujer indígena’ y sus sexualidades desde las ciencias sociales, aspecto analizado a detalle en los primeros capítulos de la presente investigación (Libreta de Campo, 18/10/2019).

Ara: No todas las mujeres indígenas tienen que parir para ser mujer o seguir con la continuidad...y esa es una cosa que para la academia ha sido pienso que difícil darse cuenta, de que estaban generalizando...estigmatizando...poniendo etiquetas. Eso es interesante y es sólo una pequeña muestra de mujeres indígenas que no necesariamente quieren ser madres o de que hay mujeres lesbianas también ¿no?...o el hecho de no querer ser madre no necesariamente asociado a ser lesbiana...yo creo que habría que romper con esos estereotipos e idealizaciones (Mujer-Cis, 31-35 años, Maya tseltal, 18/10/2019).

Estereotipos e idealizaciones que tanto Ara como todos los participantes del presente estudio estamos rompiendo con nuestras propias existencias, la cuestión ahora es visibilizarnos incluso en espacios científicos, o en palabras de Boaventura de Sousa Santos (2009:98) pasar de las epistemologías de las ausencias a las epistemologías de las emergencias, con sus respectivos procesos de traducción.

4.3.2 Celso

Celso es una persona que conocí a finales de 2012 colaborando en la parte de campo de un proyecto dirigido por un centro de investigación en Chiapas. En dicha ocasión, formamos parte de diferentes equipos, trabajando en zonas distantes entre sí, por lo que únicamente tuvimos una interacción laboral. Sin embargo, gracias a las amistades en común nos reencontrarnos en agosto de 2019, cuando comenzaba mi trabajo de campo doctoral en la zona, en ese momento necesitaba el apoyo de un traductor del tseltal y tsotsil al español, así como alguien que me ayudara a conducir por las carreteras tortuosas de la región, ambas cualidades de Celso (Libreta de Campo, 29/08/2019).

Después de varios encuentros con Celso, una noche de fin de semana lo invité a un restaurante del centro de San Cristóbal de las Casas, entre diversas pláticas encontré un espacio para preguntarle si estaba interesado en formar parte del proyecto como conductor y traductor en la comunidad de San Juan Cancuc a lo que respondió positivamente abriendo la puerta para su colaboración en la investigación (Libreta de Campo, 08/09/2019).

Fue a lo largo de los viajes y las horas transcurridas a la esperar de la siguiente entrevista, que Celso y yo terminamos compartiendo diversas vivencias y generando una relación de confianza, lo que orgánicamente nos llevó a pensar en la posibilidad de su incorporación ahora como un nuevo participante del proyecto. Con esta propuesta y su posterior aprobación por parte de Celso, la tarde del 24 de septiembre de 2019 tuvimos la primera entrevista en un pequeño restaurante de San Juan Cancuc (Libreta de campo, 24/09/2019).

Celso: Soy originario de San Juan Chamula⁴⁸...y he vivido la mayor parte de mi vida en San Cristóbal....He frecuentado eso sí a la familia paterna tsotsil, que es con los que he convivido bastante...creo que de manera personal si he tenido mis distintos procesos...podría ser un primer proceso la convivencia entre los Chíiltik⁴⁹, con la misma población del mismo origen que es San Juan Chamula...la convivencia con ellos fue bastante...machista, creo que mi convivencia con ellos podría ser como hasta los...18 años aproximadamente, y más o menos hasta esa edad yo podría decir que

⁴⁸ San Juan Chamula es un municipio rural compuesto por comunidades Mayas-tsotsiles de la zona Altos de Chiapas, también se caracteriza por su cercanía a la ciudad de San Cristóbal de las Casas donde existen barrios periféricos habitados por población tsotsil provenientes de esta localidad (Nazar, 2019).

⁴⁹ Término en tsotsil utilizado para denominar a la población Maya tsotsil proveniente del municipio de San Juan Chamula, Chiapas (Libreta de campo, 24/09/2019).

tuve esa influencia chamula⁵⁰ como hombre macho para ser mucho más específico (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

Es importante resaltar la mención que Celso hace desde los primeros minutos de grabación sobre el contexto predominantemente patriarcal en el que creció, llegando a catalogarlo incluso de “machista”, para posteriormente aludir a las consecuencias de crecer en este ambiente sobre su desarrollo personal y las formas de relacionarse con los demás. Como él mismo señala, el reforzamiento de estos esquemas socio-sexuales hetero-normativos (Butler, 2018) se daba de forma más explícita entre sus amigos chamulas cercanos y demás familiares de estos mismos.

Celso: En el diálogo que yo tenía con estos cuates tsotsiles de San Juan Chamula es más como “nosotros somos hombres, conquistemos a todas las mujeres” y entre más novias uno tenga...es más hombre, y se es más hombre, si es que muchas de esas mujeres accedían a...tener relaciones con uno...y uno tenía que demostrar...en lo personal creo que tampoco fue...bueno, por un lado, si intenté encajar en ese grupito de amigos tsotsiles...ellos provienen de distintos parajes...pero nos llegamos a conocer la mayoría en la escuela primaria de San Cristóbal, digamos que el 99.9% de la población estudiantil era de origen tsotsil...ahí fue como un primer momento...estaba bastante fuerte, porque...también los mismos papás eran los que decían “Nosotros somos hombres” “Nosotros somos los que [Suspiro] ordenamos”, por decirlo así somos...“los más machos” (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

Tal como lo retrata Celso en los siguientes fragmentos de conversa, estos mismos patrones de reforzamiento de su masculinidad chamula y la carga simbólica, así como de expectativas asociadas a ello (Rosales, 2010), también acontecían dentro de su núcleo familiar a través de los hombres de su familia paterna y materna, encabezados por su padre.

Celso: Si existió el machismo dentro de la familia, pero este machismo, es únicamente dentro del núcleo familiar...Mi papá decía...tanto a mi mamá como a mis hermanas “Vayan ustedes a cocinar porque ya tengo hambre” eran así como “ustedes son las mujeres de la casa, entonces tienen que cocinar para nosotros los hombres”. Entonces, dentro de este núcleo familiar pues...uno se va desarrollando... (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

Otro aspecto a resaltar dentro del relato de Celso es cuando hace mención al machismo ejercido por su padre dentro del contexto familiar, ya que por un lado, aunque identifica formas explícitas de maltrato hacia las mujeres de su hogar, como ya fue mencionado anteriormente; por otro lado, cuando se trata del machismo paterno ejercido sobre su persona, al parecer más sutil, no

⁵⁰ A pesar a que la población de San Juan Chamula se auto-identifica como Maya-tsotsil y en su mayoría dominan este idioma como su primera lengua, el gentilicio a través del cual se autodenominan es el de “Chamulas”, que aplica por igual para cualquier sexo o género (Libreta de campo, 24/09/2019).

lo identifica como tan violento a pesar de ser una opresión constante en cuanto su formación como hombre tsotsil chamula, conformación identitaria asociada de facto a la configuración de hombre cis-género y heterosexual (Libreta de Campo, 24/09/2019).

Celso: Fue en distintas ocasiones que mi papá no lo decía directamente, pero así como que “¿ya has visto a alguien que te caiga bien?” Y cuando íbamos a visitar a mi abuelo, durante el camino surgían muchas pláticas, y como era el hijo mayor⁵¹, entonces...en toda esta plática, es como esa introducción al mundo de los hombres...me decía “tú tienes que saber elegir como es una mujer no tienes que dejarte llevar por la apariencia física” “puede ser una mujer con piel clara, bonita, pero tú tienes que ver sus piernas...pero tiene que ser calladita” con esta idea de que la mujer calladita es una mujer sumisa. Creo que todas estas charlas comenzaron como desde los 13-14 años...entonces, iba con este mi abuelo paterno, la misma versión, con mi abuelo materno igual, estaba bastante fortalecido y en algunas ocasiones salía esta misma charla en casa. Y llega un momento en que mi papá comienza a lanzar a una persona, porque ella es gordita, colochita⁵² y pues tenía la piel clara...estas fueron las tres características de mi papá. Porque realmente se casan bastante jóvenes con esta idea de que mientras más joven eres puedes ver a tus nietos...la cuestión de la descendencia y sobre todo es una cuestión de cuántos hijos vas a tener, si tienes cuatro hijos o más “muy bien hijo” y es que también los hijos tienen cierta función económica cuando los papás están grandes (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

En estos últimos extractos de entrevista comienza a ser explícito en el discurso una diferenciación del yo frente al ellos, dejando el onírico “nosotros chamulas” en un segundo plano. Este distanciamiento se acentúa cuando Celso hace referencia a las edades tempranas en las que la población tsotsil Chamula se casa y el elevado número de hijas/os que suelen tener en parte como estrategia de sobrevivencia, en este punto es interesante que al hablar de “futuros proveedores” Celso sólo se refiere a los hijos masculinos y nunca a las hijas replicando inconscientemente aquel discurso del que se trata de distanciar. A lo anterior se le añade su discordancia con los “requisitos” de la mujer ideal según su padre, en donde tanto las aptitudes de comportamiento como con las físicas, estas últimas con una gran carga colonial internalizada (Rivera Cusicanqui, 1984) por la exacerbación de tez clara (Libreta de Campo, 24/09/2019).

Toda esta presión y reforzamiento constante de la masculinidad hegemónica local (Butler, 2018) proveniente de diversas esferas sociales (amigos, escuela, familia) hicieron que Celso aspirara no sólo a formar parte de este patrón sino a buscar la aprobación de todos sus círculos

⁵¹ A pesar de que Celso tiene una hermana mayor, él es el primer hijo varón y el mayor entre los varones (Libreta de Campo, 24/19/2019).

⁵² Expresión del español chiapaneco utilizada para referirse a mujeres con el cabello rizado (Libreta de Campo, 24/09/2019).

sociales a través de la toma de decisiones encaminadas hacia obtener la aprobación social ante ciertas estructuras hiper-masculinizadas, que a su vez le permitían mantener el sentimiento de pertenencia identitaria indígena a la única forma que en ese momento conocía de ser tsotsil chamula, para lo cual no sólo era necesario hablar el idioma, sino igual mantener y reproducir una serie de estructuras sociales opresivas incluso para la propia porción cis-género heterosexual (Libreta de Campo, 24/09/2019).

Celso: La forma en que yo le hice, es parte de esa estrategia que mis compas chamulas me dijeron...fue así como que...si ella no quiere hablarte directamente, dile a su hermanito o hermanita que lleve el mensaje, entonces, utilicé esa estrategia justamente una tarde, cuando ella fue a una tiendita a comprar algo...le dije: “¿Quieres ser mi novia?” y ella dijo: “Sí” y yo estuve tan feliz...de hecho no tuve otro acercamiento, pa decirte que nunca la besé, nunca hicimos nada como tal...pero es esta idea de encajar. Entonces, ya te declaraste a alguien, ya estás en este proceso de demostrar que eres hombre...Y una de las cosas que yo hice después de esta declaración...fue decirles a los cuates... así como que “ya tengo novia” bueno, por un lado, creo que fue muy bueno, porque después me dejaron como en paz...así como que Celso si ya está en este proceso de ser hombre (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

Es interesante que sin conocer contextos diferentes al suyo, Celso comienza a cuestionar desde sus primeros años de adolescencia las reglas hiper-masculinas o machistas chamulas que le son impuestas, llegando a rebelarse ante estas estructuras opresivas sin necesariamente cuestionar su heterosexualidad. Son estas rupturas y búsqueda de otras masculinidades indígenas no machistas las que lo llevan a realizar sus primeros viajes lejos de todo lo que conocía hasta el momento, siendo el primer destino Oaxaca (Libreta de Campo, 24/09/2019).

Celso: Hubo una ruptura creo, bueno ya te había dicho que sí salí de mi casa después de la secundaria...realmente no fue mucho tiempo, pero voy a Oaxaca⁵³ en donde es completamente diferente, creo...esta desconexión me permitió ver otras cosas. Por otro lado, digamos que ya existía cierta ruptura dentro de la familia, pero a la misma vez, una ruptura con estos amigos chamulas, pero es una ruptura que a la vez es fortalecida por esta discriminación que si me caló fuerte durante la secundaria...el de...si sabías hablar alguna lengua indígena o ser indígena, en muchas ocasiones me preguntaban “¿Sabes hablar algún dialecto?” y es así como que...entonces no es un idioma, realmente yo me sentía bastante mal, decía pues bueno tengo que aprender español. Me voy como para tratar de sepultar esta identidad Chamula, tratar de alejarse, pudiera ser como alejarme de toda esta...raíz mía (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

⁵³ Oaxaca es un estado del sureste mexicano fronterizo con Chiapas y con una gran diversidad de pueblos indígenas locales (CONEVAL, 2015).

El tema de lo indígena surge en estos fragmentos del relatado de Celso justo para referirse a uno de los primeros momentos de distanciamiento o quiebre con su identidad Maya tsotsil chamula, un distanciamiento producto de la violencia racial, clasista, patriarcal y colonial (Lugones, 2008) ejercida durante su paso por la secundaria. En este sentido, se puede comenzar a percibir la multiplicidad de violencias (Nazar, 2019) a las cuáles se enfrentaba ya en la adolescencia, por un lado, la violencia machista en casa que lo confrontaba constantemente con el modelo hegemónico de macho-chamula, y por el otro, el racismo ejercido por sus compañeros/as mestizos/as de la escuela asociado al hecho de hablar y sentirse tsotsil, en detrimento de sus habilidades en el español. A lo anterior se le suma el conflicto interno de ser un Maya urbano, al parecer ni lo suficientemente tsotsil para la mirada chamula, ni lo suficientemente occidentalizado para la sociedad altamente clasista y racista de San Cristóbal de las Casas (Libreta de Campo, 24/09/2019).

Celso: Entonces llego a conocer al doctor A. en Oaxaca y fue él quien me inició con esta otra óptica de decir “Si tu eres indígena, pero eso no significa que tú seas menos”. En Oaxaca tuve el chance de hablar netamente en español...una de las cosas que yo vi ahí, es que aunque ellos hablaban bien el español, también amaban esta parte de la lengua zapoteca...yo creo que fue como uno de esos primeros elementos como pá decir “hay que seguir con el tsotsil”. Ya de regreso a San Cristóbal, todavía sigo en contacto con el doctor A., su amistad me permitió hasta cierto punto ir alejándome de los amigos de Chamula, no físicamente, sino más bien ideológicamente...porque antes yo no agarraba ni una escoba pá barrer. Y en la casa de mis papás comencé a implementar estas cosas...ayudar a barrer, a cocinar...que no solamente era mi mamá. Fue también ese choque con mi papá y creo es en este cambio donde justamente tuve muchos enfrentamientos con él (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

En este fragmento de la conversa Celso relata la primera confrontación con su propia masculinidad chamula traducida en actos concretos ya en un plano familiar. Aunque lo que describe, tal como ayudar en la cocina o limpieza del hogar, desde otros contextos pudieran parecer poco relevantes, desde aquel contexto tsotsil, incluso de periferia urbana, eran actos con una gran carga contra-hegemónica al ambiente patriarcal dominante, por lo que las discusiones con su padre, máxima figura y representación de lo masculino dentro del núcleo familiar, no demoraron en estallar (Libreta de Campo, 24/09/2019).

Celso: Con estos cambios que yo estaba llevando a la familia, que él no lo veía bien se enojaba, y en algunas ocasiones, pues le reclamaba a mi mamá, así como que “no es que... tu fuiste quien educó a este chamaco desobediente” ...y yo le decía “Ella no es, yo estoy cambiando porque yo estoy viendo otras cosas” es cuando yo rompo con esta tradición, pues también mis hermanos siguen como esta misma cuestión... (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

Cuando le cuestioné sobre si en algún momento su padre llegó a pensar en la posibilidad de que él fuese homosexual debido a sus nuevas actitudes a contracorriente del machismo imperante en el hogar mencionó. Celso: “Probablemente...pero en ningún momento me lo dijo...podiera ser, nunca me lo dijo, nunca” (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

Estos desencuentros no sólo dentro del seno familiar, sino con la sociedad tan contrastante y desigual en la que creció le siguió generando conflictos y catarsis, sobre todo mientras iba abriéndose camino en sus estudios, un ejemplo de ello fue su incursión en el bachillerato donde como él mismo relata, sólo acceden en su mayoría mestizos que dominan el español o indígenas hijos de profesores muchos de los cuáles igual tienen como primer idioma el español y en ocasiones reniegan de sus raíces Mayas (Libreta de Campo, 24/09/2019).

Celso: En San Cristóbal...en la prepa...fue como esta parte de conocer a coletos...fue este enfrentamiento con los Kaxlanes⁵⁴...especialmente conmigo, porque tenía facciones indígenas...entonces, las primeras semanas fueron esos enfrentamientos de “este cuate no va a poder porque no sabe bien español” este enfrentamiento no físico, pero si es esta parte de demostrar a los Kaxlanes...no era para mí, aunque al final si había cierta satisfacción propia... en la prepa no tuve novia Y de hecho creo que he tenido pocas novias en realidad...muy pocas. Si, yo creo que he pasado por otros procesos...digamos de...decolonizar un poco esto del pensamiento, porque en algún momento y creo que específicamente mi papá...si me estuvo diciendo “Si tu vas a estudiar, tienes que desarrollarte como profesor de primaria, secundaria o lo que sea...tienes que ser como uno de los kaxlanes”. En algún momento pues, personalmente fue como una crisis existencial, así como que “¿Realmente quién soy? Porque yo no puedo encajar con los kaxlanes”. Y creo que ya desde hace algunos años atrás he comenzado con este repensar quién soy, yo creo que muchos han pasado por este mismo proceso...de decir, si vamos a regresar a nuestros orígenes, osea, ser tsotsil, toda esta cosmovisión...hay que hacer una crítica pues a todo ¿no? Al...catolicismo, al cristianismo...que creo que en ese entonces no se llamaba decolonización... (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

En este sentido, podría decirse que hay una multiplicidad de líneas abisales (Santos, 2007) atravesando a la población tsotsil chamula urbana, una al interior de estas comunidades entre quiénes como Celso no concuerdan con ciertas prácticas sociales y aquellos que las replican sin discutir. Una segunda línea abisal se encuentra entre la población tsotsil y la población mestiza más occidentalizada cuyo único idioma es el español, o que incluso reniega de sus raíces Mayas en caso de que las tuvieran. También son visibles las líneas abisales entre la población chamula

⁵⁴ Concepto Maya-tsotsil utilizado para referirse a la descendencia ibérica, en menor o mayor medida mestizada, de la región Altos de Chiapas (Libreta de Campo, 24/09/2019).

y otros pueblos indígenas de la región que no necesariamente comparten las mismas estructuras sociales, rasgos físicos, ni construcciones de sexo-género (Libreta de Campo, 24/09/2019).

A pesar de toda la compleja red de líneas abisales que atravesaban interseccionalmente su ser, los deseos y aspiraciones académicas de Celso lo impulsaron no sólo a seguir adelante en sus estudios universitarios en filosofía en el norte del país, sino aplazar indefinidamente los planes de conformar una familia y las implicaciones que esto tuvo no sólo dentro de su familia sino también entre las comunidades tsotsiles contemporáneas (Libreta de Campo, 24/09/2019).

Celso: Me ha llevado a seguir soltero, yo creo que...estas aspiraciones académicas y quizá por mi propia experiencia de vida, en donde ha sido necesario trabajar y estudiar a la vez...eso implica que si yo llego a casarme...tengo que dividirme entre el compromiso laboral, entre el compromiso académico y pues el compromiso con la familia. Y yo creo que eso si me ha mantenido como...en espera...creo que también es como una forma de repensar esto de que yo no tengo que seguir con los lineamientos sociales, ya sea la concepción chamula o esta concepción occidental que también estoy inmerso (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

A pesar de todo el proceso autocrítico y de construcción de una masculinidad tsotsil no hegemónica por el que Celso sigue transitando, se ve siempre en una disyuntiva de negociación constante frente a las estructuras que siguen propiciando el reforzamiento de las masculinidades chamulas. Parte de estas negociaciones implica crear ficciones de sí mismo o performacear (Butler, 2018) dicha masculinidad de la que intentar distanciarse a manera de estrategia para poder responder ante situaciones o problemas particulares dentro de las comunidades chamulas.

Celso: El año pasado yo estuve en otro paraje y había una tiendita, uno de los vecinos del paraje dijo...ahí si tuve que mentir ¿no? Porque yo no podía decirles que yo soy soltero por mi edad, entonces...dije que ya era casado, pero sin hijos...Y uno de los habitantes de este paraje me dijo “Oye Celso, si tú quieres tener otra mujer, las muchachitas que atienden en tal tienda... nadie ha venido a preguntar por ellas” (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 24/09/2019).

Pasando a otro momento con relatos menos cronológico, pero siempre dentro de los objetivos de la investigación, la segunda charla se desarrolló el 3 de octubre del mismo año en medio de una cena realizada en la casa del centro histórico de San Cristóbal de las Casas que solía rentar en aquel momento (Libreta de Campo, 3/10/2019).

Celso: No está bien... yo creo que... me gusta esta apertura, así que no hay problema...creo que en general si me han gustado las mujeres, en general...

Rubxn: ¿En algún momento te has sentido atraído por hombres?

Celso: En algún momento este... Si, en algún momento este... intenté explorar como este otro lado...y justamente fue cuando...estuve en Cuba, dije intenté, quiero

aclarar... bueno en realidad no intenté mucho, bueno, si me relaciono con ellos, pero no como...pero no hubo una relación, con ninguno de ellos...bueno sí, una relación de amistad...di algunos besos en la mejilla... (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 3/10/2019).

Las experiencias develadas por Celso en los anteriores fragmentos sobre la exposición de su cuerpo desnudo frente a otros cuerpos masculinos desnudos, pasando por sus interacciones con personas abiertamente homosexuales en Cuba mientras realizaba sus estudios de maestría, así como de la no contundencia en sus respuestas sobre atracciones homo-eróticas o los silencios de cuando toca estos temas, afianzan y ahondan la conformación de su masculinidad tsotsil anti-hegemónica la cual se transforma de acuerdo al contexto, situación socio-económica y afectiva, por lo que no puede haber una respuesta contundente en cuanto a su sexualidad en constante transformación.

Sin embargo, esta apertura a la exploración de su sexualidad, no le ha impedido a Celso pasar por procesos dolorosos o de luto al quebrar con las categorías cerradas con las que creció, cuestionándose al mismo tiempo en qué medida estas categorías chamulas-CIS-heteronormadas están en mayor o menor medida relacionadas a la autoidentificación como tsotsil, es decir ¿Qué pesa más en la conformación identitaria tsotsil de la región chamula? ¿crecer, vivir y hablar el idioma o ser un hombre “macho” heterosexual? (Libreta de Campo, 3/10/2019).

En estos segundos del audio se hace referencia a la última reunión del domingo 29/09/2019 en la casa del centro de San Cristóbal de las Casas que alquilaba, donde al final quedamos sólo Celso y yo, y él terminó llorando desconsoladamente, tirando fuerte de mi mano y diciendo que le dolía mucho algo que nunca terminó de especificar (Libreta de Campo, 30/09/2019).

Rubxn: siento que hay cosas que uno saca y expresa cuando está en cierto nivel de confianza, creo que esto no lo hubieras hecho en otro contexto con otras personas...Insistías mucho en el dolor que sentías y que compartías con personas como yo ¿Cómo tú sabes cómo nos sentimos?

Celso: Creo que no lo he negado, creo... (Hombre-Cis, 36-40 años, Maya tsotsil, 3/10/2019).

A lo largo de estas páginas se han analizado a través de las experiencias de vida de Celso los complejos engranajes sociales de reforzamiento y replicación de la masculinidad cis-heteronormativas Maya chamula, así como sus implicaciones en el desarrollo personal y social de una persona concreta, la cual ha pasado por diversos momentos de quiebre con estas mismas estructuras sociales. Es reveladora la importancia de la migración hacia otros contextos tanto

dentro como fuera de México en los procesos personales de Celso, lo que permite hacer más fluida su transición de aspirante a “macho-chamula”, a la construcción de una masculinidad Maya tsotsil no-normativa, llegando incluso a cuestionar su propia heterosexualidad en momentos particulares de su vida, tal como durante su estancia en Cuba.

En otras palabras, las vivencias y posturas de Celso sobre su propia sexualidad intrínseca a su identidad tsotsil, son una prueba viva de la plasticidad de las sexualidades humanas, incluso dentro de contextos Mayas altamente machistas y hetero-cis-normativos.

4.3.3 José

A José lo conocí durante un evento cultural sobre poseía Maya en San Cristóbal de las Casas, posterior a una charla extensa en la que me compartió pasajes de su vida, le comenté de mi investigación doctoral y si tenía interés en participar en ella, por lo que esa misma noche marcamos una fecha, hora y lugar para nuestro próximo encuentro. Es así como acontecieron las tres sesiones de entrevistas entre el 27 de agosto y el 13 de septiembre de 2019, en todas se tuvo su consentimiento informado para realizar un registro de voz de cada sesión y se garantizó su anonimato e integridad en todo momento (Libreta de Campo, 29/08/2019).

Es importante mencionar, que desde la primera conversa que tuve con José había un aspecto llamativo en sus narraciones que era la mezcla entre realidad y ficción (Libreta de Campo, 29/08/2019). José: “Mi nacimiento fue algo complicado porque pensaron que yo había nacido muerto... en ese momento, me platicó mi tío que hubo un eclipse de sol, se oscureció prácticamente la ciudad y hubo un fuerte temblor” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya-tsotsil, 27/08/2019).

Algunas directrices a tomar en cuenta para contextualizar las experiencias de vida de José son: el sincretismo de crecer entre el mundo Maya tsotsil de Zinacantán y el occidentalizado característico de los diversos contextos urbanos de Chiapas, que no necesariamente se complementan, sino que generan procesos contradictorios de aceptación-rechazo tanto de su identidad Maya-tsotsil como de su homosexualidad, lo anterior sin perder de vista el contexto económicamente adverso en el que se desarrolló (Libreta de Campo 13/09/2019). José:

“Tengo una relación con la Luna y el agua que es mi espíritu... yo he visto a mi espíritu que me cuida, tiene forma de un jaguar” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 27/08/2019).

Retomando las directrices antes mencionadas y la relación entre sexualidad y cosmovisión Maya⁵⁵ (Ruz, 1998), es interesante como ciertos patrones se repiten en los relatos de José, el más evidente es su relación con la luna, astro femenino dentro de la cosmovisión Maya (Rosales, 2010), que conecta con la parte femenina interna de José, independientemente de su preferencia sexual. Por otro lado, estos remanentes o adaptaciones contemporáneos que entrelazan cosmovisión y sexualidades Mayas, discutidos en el capítulo 2, no dejan de ser contradictorios tanto para el propio José como para las personas de su entorno, entre ellas sus familiares tsotsiles de Zinacantán. José: “Y después fui creciendo... y cuando llego a veces a Zinacantán me dicen mis tíos ‘hay ya llegó el raro’” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 27/08/2019).

Lo potente de sus relatos llevó a que en las 3 sesiones se repitieran los pasajes más significativos de su vida, elegidos por el mismo José. De esta forma se pudo constatar que las experiencias de vida eran las mismas a pesar de que cambiaran algunos aspectos tales como lugares, nombres de personas, entre otros detalles. Este ir y venir entre realidad y fantasía, eran más constantes cuando se refería a los pasajes más violentos en su vida que en su mayoría se relacionaban con sus experiencias sexuales y/o afectivas forzadas con otros hombres de su entorno, comenzando todas ellas en Tuxtla Gutiérrez⁵⁶, Chiapas.

José: A los doce años tuve un problema con mi orientación sexual se podría decir... por que los trabajadores de mi papá estaban en la constructora, ellos este me veían de una forma no como hombre, como mujer... y un trabajador de mi papá se quería acostar conmigo pero yo no quise por que tenía miedo, tenía vergüenza de hacerlo, pero el me empezó a besar, a tocar y fue tan emocionante que practicamente que yo sentí otra manera de querer, otra forma de amar y ahí empezó ese problema de orientación... (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 10/09/2019).

Cuando lo cuestioné sobre cómo miraba en la actualidad hacia dicha experiencia contestó. José: “considero que eso fue abuso a mi persona porque él me citó en un parque, íbamos a tomar un café, de ahí me llevó a su casa y ahí él quiso abusar de mí, lo único que sí recuerdo que me traumó fue que este hombre, se masturbaba enfrente de mí” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 10/09/2019).

⁵⁵ Para más detalles ver los Capítulos 1 y 2 de la presente tesis doctoral.

⁵⁶ Tuxtla Gutiérrez es la capital política y la ciudad más grande del Estado de Chiapas.

Este inicio de su vida sexual a temprana edad⁵⁷ y de manera forzada por un adulto, conocido por él y su familia, fue el inicio de una serie de abusos que se repitieron a lo largo de su vida, y que nunca llegaron a ser denunciados ante ninguna autoridad o incluso ser de conocimiento de sus propios padres (Libreta de Campo, 10/09/2019).

José: Al final lo que hice fue guardarme ese secreto, nunca le dije a mis papás lo que pasó por medio a perjudicar a un trabajador de la empresa, y en la secundaria prácticamente me seguía viendo y...pasó tres veces ese encuentro, besos, caricias...yo me quedaba impactado, no sabía que hacer si eso era bueno o era malo. Es donde me doy cuenta, yo me armo de valor y acepto mi orientación sexual y me declaro gay (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 10/09/2019).

Posterior a este incidente, que implicó en parte el inicio de sus procesos de autoidentificación como hombre homosexual o gay por parte de José, tuvo otras experiencias siempre con hombres mayores a él (Libreta de Campo, 10/09/2019).

José: Después conocí a un empresario que se llamaba C. aproximadamente él tenía 38 o 39 años de edad, lo conocí en una cafetería, él se acercó a mi y me preguntó que si se podía sentar conmigo en la mesa y yo le dije que sí y empezamos a platicar... él era originario de San Luis Potosí⁵⁸ y me había dicho que estaba enamorado de mi y yo la verdad pues no sabía cuestiones de amor...Tuvimos como cuatro o cinco encuentros en la cafetería y en su casa...ahí en su casa no tuvimos ninguna relación sexual, solamente tuvimos encuentros, sí nos llegamos a desnudar una vez y como tener roce, pero hasta ahí nada más...(Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 10/09/2019).

En esta experiencia con el adulto foráneo, no deja de ser problemático el hecho de que José era un menor de edad y que el adulto, triplicando la edad de José, pareciera ir en busca de un menor de edad a pesar de ser ilegal, también es llamativo la cantidad de adultos mayores en busca de adolescentes en el contexto urbano chiapaneco (Libreta de Campo, 13/09/2019).

Por otro lado, los constantes silencios y la posterior normalización de estos abusos múltiples hacia su persona por parte de José, específicamente durante su adolescencia, tristemente son sistémicos, tal como lo menciona la socióloga Nazar (2019:16), pese al reconocimiento legal y acuerdos internacionales, en México en la práctica las violencias contra la niñez siguen existiendo, incluso en modalidades generalizadas de comercio, explotación y esclavitud, sobre

⁵⁷ En México de acuerdo con el Código Civil Federal, en el artículo 646, la mayoría de edad comienza a los 18 años, por lo que el término comprende a niños, niñas y adolescentes. Sin embargo, se define como adolescente a todo ser humano mayor de 12 años y menor de 18 años cumplidos (Castillejos Cifuentes, 2011).

⁵⁸ San Luis Potosí es un estado del norte de México.

dos bases importantes: la estructura jerárquica y el ejercicio del poder dentro del hogar, y la tolerancia cultural e indiferencia social a su victimización, asociada al patriarcado y a su legitimación; en donde la desprotección real del Estado juega un papel clave en ello.

Otra situación a la que se tuvo que enfrentar José durante su adolescencia, fue el hecho de ser indígena en un contexto urbano como el de Tuxtla Gutiérrez, lo que implicó ciertas cuestiones en el relacionamiento con las personas de su misma edad.

José: en la secundaria tenía problemas difíciles de discriminación... me decían “eres un indio, mira ese huarachudo”... y yo siempre, yo siempre me gustaba ir a la secundaria con mi ropa indígena se puede decir... tienen un legado para mi muy valioso por mi familia... Por eso se burlaban, me hacían sentir menos...(Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 10/09/2019).

A pesar del ambiente hostil en el que José se tuvo que desenvolver no deja de asombrar su capacidad de agencia (Sen, 1989).

José: pero yo tuve ese valor y me dije a mi mismo... no por eso me voy a dejar vencer, yo tengo una raíz indígena, me siento orgulloso de lo que soy, me siento orgulloso de ser indígena, me siento orgulloso de ser gay y no por eso lo voy a pregonar a los cuatro vientos, pero yo mismo saldré adelante (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 10/09/2019).

Sin embargo, el contexto altamente violento en el que se encontraba José le generó otra experiencia dura hacia finales de sus estudios de secundaria.

José: cuando estaba en tercer año de secundaria sufrí un secuestro, vi que una carro me empezó a seguir... no supe bien que pasó, pero recuerdo que amanecí en una casa abandonada y me obligaron a trabajar en algo que no me gustaba... ellos se dedicaban a la prostitución... a mi nunca me obligaron... pero me encerraron en un cuarto, un día que desobedecí me escapé y llegué a mi casa, mi papá quería una demanda pero yo no quise poner porque no quería que se publicara esto que había pasado, el que me había secuestrado era su trabajador, le quería quitar la constructora (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 13/09/2019)

Este incidente y la inminente quiebra de la pequeña empresa de construcción que poseía su familia les llevó a migrar a la ciudad de Comitán donde José realizó sus estudios de bachillerato y conoció tanto a su primer pareja hombre de su mismo rango de edad, como a su siguiente proxeneta (Libreta de Campo, 10/09/2019).

José: En el primer semestre de prepa fue cuando conocí a un muchacho... él estaba enamorado de mi, siempre fue muy detallista, me llevaba rosas, me llevaba regalos y le platicué sobre mi orientación, le platicué sobre mis raíces y él me dijo que no le importaba, que le importaba era tener un noviazgo con una persona que realmente valiera la pena... y pues nos hicimos novios, tenía yo dieciséis años... fue mi primer

novio... nunca me faltó al respeto, me trató bien... (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 10/09/2019).

Este amor de bachillerato fue uno de los motivos para ‘salir del clóset’ frente a toda su familia paterna de Zinacantán, de la cual tuvo un asombroso apoyo por parte del consejo familiar, basado en parte a que otros primos mayores a él habían hecho explícito su homosexualidad frente a la familia.

José: En una fiesta de navidad tuve que romper el silencio y hablar con la familia, les platiqué sobre mi orientación, creo que como seis estuvieron de acuerdo y cinco en contra, ellos aceptaron mi orientación y me dijeron que si me gustaba, pues que adelante ellos no iban a interponer, que lo que querían era que yo fuera feliz... en la familia todas las decisiones se toman en un consenso, nosotros le llamamos consejo familiar (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 10/09/2019).

A pesar de esta historia de amor adolescente, la precaria situación económica de la familia de José y la posibilidad de una oferta laboral en un bar de Comitán cambiaron por completo la vida de José, tal como la conocía (Libreta de Campo, 10/09/2019).

José: En la prepa ya sabíamos que existía ese bar por qué a veces iban muchas muchachas a trabajar ahí, por ganar dinero, para ayudar a sus papás, para pagar algunos libros... el dueño era extranjero y se llamaba C. V., un día me acuerdo que tuve educación física pues llegue con short... y salí de la prepa por la tarde y el señor se acercó a mi y me pregunto que si quería trabajar en un bar y yo le dije sí esta bien⁵⁹... por la circunstancia que estaba pasando en mi casa (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 10/09/2019).

Lo que inició como relación empleado-jefe se tornó con el paso del tiempo en una pseudo-relación de dominación y control sobre José, quien no sólo trabajaba en el bar de mesero y/o bailarín, sino que además cumplía el papel de ‘novia’ del jefe (Libreta de campo 27/09/2019).

José: Mi relación con C.V. se dio cuando él me ve bailar y él me hace un ofrecimiento, me dice que me va a pagar más, pero que a cambio yo tengo que relacionarme en el sentido de que seamos novios... él siempre me trataba en femenino, prácticamente yo estaba dominando por esa persona y no tenía mi decisión... él me pagaba lo que era mi salario y aparte me daba un bono más de dinero y eso le pasaba dinero a mi papá para que se pudieran ayudar...(Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 10/09/2019).

En este caso de explotación, es importante mencionar el papel de los padres, que teniendo conocimiento parcial de la situación que vivía su hijo deciden permitirlo con tal de tener ingresos económicos, según los relatos de José, la persona que lo explotaba posteriormente le preguntó

⁵⁹ Es importante mencionar que cada que José hablaba sobre este pasaje de su vida cambiaba el nombre de la persona que lo abusó, así como la forma en la que lo conoció (Libreta de campo 11/09/2019)

a sus padres si podría irse a vivir con él, a lo que la familia aceptó, incluso en contra de la decisión del propio José (Libreta de Campo 28/08/2019). José: “Yo le dije a mi papá que no me quería ir... pero me dijo ‘hazlo por tu bien, porque estamos ahorita en la...en la ruina’” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 27/08/2019).

En otras palabras, la explotación no sólo fue por parte de una persona externa a la familia sino con aprobación de los propios padres, por lo que entran en juego otras relaciones sociales relativas a la precariedad, marginalidad e inseguridad de barrios y colonias, contextos de frontera y grupos delictivos transnacionales (Azaola y Estes, 2003; Escobar y Nogueira, 2008) que quiebran el tejido social y exponen aún más a los miembros más vulnerables tales como los/as menores de edad y las mujeres (Nazar, 2019).

Casi hacia el final de la última entrevista que tuvimos, José me reveló sobre los problemas que tuvo con su familia materna de la cual ha recibido distintos tipos de violencia por parte de sus tías e intentos de abuso sexual por parte de uno de sus tíos, esto último con conocimiento de sus padres y de nuevo, sin que se genere ningún tipo de sanción al responsable (Libreta de Campo, 13/09/2019).

José: mi familia materna me trataba en femenino y tengo...cómo te podría decir... tengo unos tíos que no les dirijo la palabra, porque mis tíos desde fui muy niño siempre quisieron abusar sexualmente de mí... porque me consideraban como una persona débil, inocente y ellos siempre se han dedicado al alcoholismo y yo no me gustó que mi mamá me dejará con ellos y mis tías... porque mi mamá trabajaba y mis tías en vez de apoyarme, me discriminaban... me decían por ejemplo ‘ah pareces una niña’ y eso fue lo que propició que mis tíos trataran de abusar de mí... (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 13/09/2019).

Cuando se trata de abuso sexual infantil, se reconocen tres elementos como componentes de vulnerabilidad, que tienden a incrementarla: la edad, ya que a menor edad es más fácil que sean víctimas por la fuerza o que sean involucradas en conductas sexuales que no comprenden; que él o la menor haya sido víctima de abuso sexual, y que sea niña, porque en las mujeres la problemática aumenta (UNICEF, 2015), aunque se tiene registro de que los varones igual pueden ser víctimas de abuso y explotación sexual (Adjei & Saewyc, 2017). El caso de José, quien a lo largo de su vida fue más vulnerable de acuerdo con las características antes mencionadas, igual ayuda a visibilizar una vulnerabilidad específica asociada a su disidencia sexual temprana como Maya tsotsil en un ambiente deprimido económicamente.

Posterior a su experiencia en el bar de Comitán de la que José logra escapar una vez que su exjefe cae preso por trata de personas, una de sus tías viudas de San Cristóbal de las Casas lo invita a vivir con ella para paliar la soledad, esta oferta y su reciente mayoría de edad, llevan a José a intentar una nueva vida en los Altos de Chiapas.

José: ahora estudio la licenciatura G.E. y puedo decir que es la mejor carrera que elegí... me siento orgulloso de mis raíces, me siento orgulloso de que a pesar de lo que pasó en mi juventud, en mi niñez, soy ahora lo que soy porque nunca me di por vencido, aparte de las humillaciones, los desprecios, los golpes que a veces me dieron... me enseñaron hacer la persona madura que soy ahora. Yo a pesar de mi, yo a pesar de mi edad que tengo yo siento que maduré cuando me pasó todos estos problemas... ahorita me voy a quedar a vivir aquí en San Cristóbal de Las Casas (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 13/09/2019).

Este deseo de quedarse en San Cristóbal de las Casas se da a pesar de haber sufrido algunos episodios de discriminación en la ciudad por ser indígena, así como de pausar su vida amorosa y sexual en pro de sus estudios (Libreta de Campo, 13/09/2019).

Otro aspecto relevante es que, aunque José no tiene una relación directa con el movimiento LGBTQ+ de San Cristóbal de las Casas o de alguna otra ciudad chiapaneca, confesó haber participado en algunas marchas del orgullo en Tuxtla Gutiérrez, así como de tener un círculo de amigos homosexuales con quienes ha creado redes de apoyo y cuidado mutuo (Libreta de Campo, 13/09/2019).

José: tengo amigos que son gays y entonces nos sentimos más identificados, platicamos temas de la diversidad, en temas de protección sexual, asistimos a pláticas por ejemplo de salud, que nos informan que hay protección que debemos de tener, asistimos a pláticas de psicología para no sentir ese rechazo (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya tsotsil, 13/09/2019).

Podría decirse que dentro de las estrategias mencionadas por el propio José para seguir adelante con sus sueños y planes de vida se encuentran, el no demostrar sus sentimientos y/o debilidades ante ciertas personas hostiles, pero igual el ser libre en espacios de confianza, como con sus amigos homosexuales. En otras palabras, la autogeneración de redes de apoyo, cuando la familia no necesariamente es el ceno protector, se muestran de vital importancia como estrategias de sobrevivencia y vivencia entre la población Maya tsotsil homosexual urbana de Chiapas, tal como lo demuestra el caso de José, en donde la fantasía y la ficción igual se develan como espacios de sanación de los recuerdos más duros.

4.4 Tejiendo disidencias sexuales Mayas tseltales y tsotsiles

Tal como se mencionó en el capítulo 3 y se pudo apreciar en la propuesta de análisis de cada participante, una de las estrategias para darle cierta cadencia a las entrevistas fue el iniciar las charlas con cierto “orden/desorden” cronológico a manera de historias de vidas, esto permitió por un lado conocer con mayor profundidad a cada participante, y por el otro, generar espacios de confianza que se consolidaban conversa tras conversa, lo que otorgaban a su vez más naturalidad, fluidez y sensatez referente a las experiencias compartidas, acompañadas en ocasiones por momentos de gran emotividad e intimidad (Libreta de Campo, 22/11/2019).

En cuanto a las diferencias urbano-rurales, se observó en el caso de lxs participantes del contexto urbano de San Cristóbal de las Casas, que la cuestión racial por ser tzeltales o tsotsiles, así como hablar alguno de estos idiomas, en ocasiones, puede exponer a situaciones de mayor violencia sobre todo durante la infancia y adolescencia, que el hecho de no caber o rebelarse frente a las estructuras heteropatriarcales tal como lo retratan Ara, Celso y José.

Lo anterior contrasta con lo retratado en el contexto rural mayoritariamente tseltal, en términos étnicos y lingüísticos, de San Juan Cancuc, en donde tanto Juan como Jade reportaron haber sido violentados por sus disidencias sexuales. En el caso de Juan, por ser visto por sus compañeros de clase como una persona homosexual e incluso como Antsil-Winik, categorías con las que Juan no se identifica, a pesar de ejercer una masculinidad no hegemónica. Y en el caso de Jade, por autoidentificarse como Antsil-Winik, situación que lx ha llevado a vivir situaciones abuso contra su persona en diversas esferas sociales, más allá del ambiente escolar.

La compleja situación de Jade igual contrastaba con la de Juan, en cuanto al apoyo de los padres, ausente en el caso de Jade, lo que sin duda colocaba a Juan en una situación de menor riesgo y mayores oportunidades para continuar con sus estudios y aspiraciones laborales. Sin embargo, estas mejores condiciones tampoco le impidieron a Juan caer en redes de explotación laboral en las que se vio inmerso vía redes sociales tales como Facebook (Libreta de Campo, 19/11/2019).

Continuando con el ámbito familiar, en el contexto urbano a pesar de los desencuentros en diferentes momentos con los padres principalmente por revelarse ante las estructuras heteropatriarcales, ninguno de los participantes fue obligado a salir de sus hogares por la intolerancia de sus sexualidades disidentes. Muy por el contrario, Ara incluso tuvo el apoyo de sus hermanas

que mediaron con su madre; o en el caso de José donde la aportación económica a sus padres suplió este tipo de desencuentros. Celso por su parte migró en diferentes ocasiones por decisión propia, pero siempre fue bienvenido en el hogar parental, al cual siempre regresaba.

Respecto a los movimientos migratorios observados en todos los participantes, con excepción de Jade, implicaron no sólo una potencial huida de un contexto hostil hacia otro desconocido, sino también nuevas oportunidades de explorar otros mundos y otras partes de su ser, es decir, estas experiencias son en sí mismas viajes a lo más profundo de sus seres e intentos de libertad que, aunque no siempre resulten de la mejor manera, traen consigo grandes aprendizajes.

Otro aspecto por resaltar es el papel de agentes externos a los contextos familiar y local, sean organizaciones sociales en el caso de Juan y Jade, o de personas en particular, como con Ara, Celso y José, que les permitieron abrir sus panoramas y ver sus vidas desde otros enfoques u ópticas, evidenciando la importancia del intercambio de experiencias Sur-Sur (Santos, 2009).

En cuanto al acceso a servicios públicos y derechos humanos entre los contextos urbano-rural, es importante visibilizar y parar de normalizar en el caso rural el escaso acceso que la población Maya sexo-género diversa tiene a derechos tan básicos como salud y educación, en otras palabras, una persona de una comunidad indígena rural no debería permanecer en desventaja sistémica frente a otra persona indígena de una ciudad, esto último, sin mencionar los abismos de oportunidades que existen frente a otras configuraciones étnico-raciales y socioeconómicas en las sociedades contemporáneas del sureste mexicano.

Ante el panorama hasta ahora descrito, generar puentes de diálogo entre el estudio de estas problemáticas entre zonas urbanas y rurales Mayas en los Altos de Chiapas, así como entre adolescentes Mayas sexo-diversas/os con mayor o menor acceso a la educación pública y a sus propios derechos, son de vital importancia para llenar los vacíos de información existentes ante situaciones alarmantes de violencia contra sectores de la población constantemente invisibilizados por las propias sociedades e instituciones.

Las historias de vida aquí retratadas son de facto declaraciones contestarias humanizadas, introspectivas y necesarias que reflejan la vivencia y no sólo sobrevivencia de los Mayas tseltales y tsotsiles sexo-género diversxs del presente siglo. Así como un reflejo de sus luchas del día a día por construir sus propias versiones de libertad, sin que el acceder a este estado “libre” implique apagar una parte de su ser.

5. Sexualidades Mayas en la Península de Yucatán

Las entrevistas cuyos fragmentos serán analizados a lo largo del presente capítulo fueron realizadas entre los meses de junio de 2019 a enero de 2020 en la Península de Yucatán, específicamente en las ciudades de Mérida y Motul, así como la localidad rural de Espita en Yucatán; y la comunidad rural de Ich-Ek en Campeche. Contextos en los que se incorporaron al estudio, en su mayoría a través del método de reclutamiento denominado bola de nieve (Blanco & Castro, 2007), dos hombres-cisgénero, una mujer-cisgénero, una mujer-transgénero y una persona que no se identifica ni como hombre ni como mujer, todxs autoidentificadxs como Mayas yucatecos, de un rango de edad entre los 21 a 30 años, que a su vez ejercían abiertamente sus disidencias sexuales dentro de sus respectivas localidades (Tabla 3).

Con cada participante se realizaron un total de dos a tres entrevistas, contando siempre con el consentimiento informado de lxs mismxs, y asu vez dichos encuentros fueron registrados tanto por medio de audios de voz con un promedio de dos horas por entrevista, así como por anotaciones en la libreta de campo.

5.1 Encarnando las disidencias sexuales Mayas yucatecas

Al igual que con los participantes de la Región Altos de Chiapas⁶⁰ la metodología auto-etnográfica con tintes autobiográficos (Ellis, 2004), así como la propuesta analítica, generaron las condiciones para que las personas que participaron en el estudio compartieran experiencias de vida tanto dentro como fuera de los marcos de la investigación⁶¹. Algo característico de las personas que integran el presente capítulo son sus capacidades para performacear (Butler, 2018) tanto sus disidencias sexuales, como la heteronorma en ciertos espacios y/o momentos de su vida, a manera de estrategia de autocuidado ante contextos altamente violentos contra sus

⁶⁰ Para más detalles ver Capítulo 4.

⁶¹ Para más detalles ver Capítulo 3.

Tabla 3. Participantes del estudio en la región Península de Yucatán.

Pseudónimo Auto-asignado	Rango de Edad	Mes y Año de Entrevista	Localidad	Ámbito Urbano-Rural	Género	Grupo Maya de Auto-identificación	Preferencia Sexual Auto-asignada	Escolaridad	Empleo	Número de Conversas	Lugar de Morada
Sandy	26-30	jul-19	Motul, Yucatán	Urbano	Mujer-Cis	Maya Yucateca	Mujeres	Licenciatura	Cocinera en Hospital	2	Casa de los Padres
César	21-25	jun-19	Mérida, Yucatán	Urbano	Hombre-Cis	Maya Yucateco	Hombres	Licenciatura	Venta de Licores	2	Casa de los Padres
Osiel	26-30	ene-20	Ich-ÉK, Campeche	Rural	Hombre-Cis	Maya Yucateco	Mujeres / Hombres	Licenciatura	Asociación Civil	3	Casa de los Padres
Bárbara	26-30	jul-19	Espita, Yucatán	Rural	Mujer-Trans	Maya Yucateca	Hombres	Bachillerato	Profesora de danza y decoradora de eventos	2	Casa de los Padres
Rub	26-30	jul-19 hasta may-20	Mérida, Yucatán	Urbano	No Binarix	Maya Yucatecx	Mujeres y Hombres	Posgrado	Doctorantx		Casa de alquiler

Fuente: Elaboración de Autor

personas. Dicha situación en el caso de César y Osiel, por ejemplo, seguía siendo una constante en sus ámbitos familiar y laboral, respectivamente, al momento de las entrevistas.

Para el análisis, se entiende como la dimensión *performativa* a la reiteración forzada de normas, en donde es necesario reconcebir la restricción como la condición misma de la performatividad. En este sentido, la performatividad no es ni libre juego ni autopresentación teatral. Además, la restricción no necesariamente es aquello que fija un límite a la performatividad; la restricción es, antes bien, lo que impulsa y sostiene la performatividad (Butler, 2018:145), así como una herramienta que permite cuestionarla, como se observa en los participantes del presente estudio.

Es importante reiterar, que por cuestiones éticas y de cuidado hacia las personas que participan en el estudio, todos los nombres tanto de lxs participantes, como de las personas a las que se refieren en sus narrativas fueron modificados por pseudónimos elegidos por ellxs mismxs, u omitidos en el caso de centros de trabajo y/o estudio⁶².

En las siguientes secciones del capítulo se abordarán dos estudios de caso con mayor extensión, a saber, el de Bárbara y Sandy, correspondientes al contexto rural y urbano de Yucatán. Dicha selección está basada en el hecho de que sus historias de vida permiten cuestionar y re-pensar conceptos ahincados en los estudios sociales sobre las sexualidades indígenas e invitan a cuestionar las categorías existentes (Santos, 2009). Por su parte, las entrevistas de César y Osiel, así como el percurso auto-etnográfico íntimo del investigadxr, representadx en la figura de Rub, serán analizadas con la misma densidad y profundidad pero de forma más sintéticas. Dichas subsecciones se presentarán a manera de sub-capítulos con sus respectivas particularidades empíricas y teóricas (Ellis, 2004). Finalmente la escrita en la que decorrerán las siguientes secciones se espejea con la denominada *narración en capas*⁶³ (Rambo, 2019:124).

⁶² Para más detalles ver Capítulo 4.

⁶³ Para más detalles ver Capítulos 3 y 4.

5.2 Ruralidad y disidencias sexuales en el espacio pos-colonial Maya de la Península de Yucatán

Tanto Ich-Ek, localizada en el centro del Estado de Campeche, como Espita, en el oriente del Estado de Yucatán, son comunidades rurales con elevadas tasas de pobreza y pobreza extrema, así como con una población compuesta en su mayoría por Mayas yucatecos. Ambas localidades cuentan como principal actividad económica la agricultura, y en menor medida la apicultura, actividad asociada a la exportación de miel de abeja a Europa y Norteamérica, por lo que están incorporadas al mercado internacional (CONEVAL, 2015). En las siguientes subsecciones se discutirán dos experiencias de vida concretas de disidentes sexuales Mayas en cada una de estas localidades rurales.

5.2.1 Osiel

A Osiel lo conocí en 2016 durante un proyecto de investigación en la comunidad de Ich-Ek, municipio de Hopelchén, de donde él es originario, desarrollamos una buena relación laboral, que en conjunto con mis viajes esporádicos a Ich-Ek para conseguir miel de abeja Maya⁶⁴, nos permitió mantener el contacto. Los siguientes extractos de entrevista fueron realizados en dos momentos debido a la lejanía y poca accesibilidad a la zona. El primer momento consistió en un viaje exploratorio el día 18 de diciembre de 2019 para re-contactar con Osiel y proponerle participar en el proyecto. Ya con su consentimiento informado, tuvimos una primera sesión de entrevistas de las que sólo pude tomar notas y fueron realizadas en diferentes espacios de la localidad de Hopelchén⁶⁵ (Libreta de Campo, 18/12/2019). Posterior a este primer encuentro, Osiel me propuso dar un taller con adolescentes Mayas en una de las localidades en las que trabajaba, invitación que acepté y marcamos un segundo encuentro para el día 22 de enero de 2020. En dicha ocasión pude quedarme una breve temporada en Ich-Ek y así tener tiempo

⁶⁴ Nombre Maya “Xunán kab”, nombre científico *Melipona beecheii* y mayormente es conocida como abeja melipona, cuya miel tiene propiedades curativas frente a fiebres y diarreas (Toledo et al., 2008).

⁶⁵ La ciudad de Hopelchén es la cabecera del Municipio con el mismo nombre, así como la única ciudad y epicentro de la Región denominada ‘Los Chenes’ del Estado de Campeche (Libreta de Campo, 18/12/2019).

suficiente para realizar más entrevistas, ya con el consentimiento informado para realizar grabaciones de voz (Libreta de Campo, 23/01/2020).

Desde la primera entrevista Osiel dejó en claro que, aunque comprendía la Maya⁶⁶, pero no la hablaba, su autoidentificación como Maya yucateco era una parte fundamental de su ser. Lo que estaba en sintonía con su trabajo como encargado juvenil en el ámbito de Reinvidicación Cultural Maya dentro de una asociación local, y con su activa participación en la lucha contra los monocultivos de soya transgénica en la región y los procesos legales en disputa, entre ellos la falta de consulta previa e informada ante las poblaciones Mayas locales sobre dichos cultivos (Libreta de Campo, 18/12/2019).

Osiel viene de una familia movilizada políticamente en defensa de los derechos de los pueblos y recursos del territorio Maya. Sin embargo, sus estudios lejos de la familia también le hicieron alejarse de sus luchas sociales (Santos, 2018). Primero durante su secundaria y bachillerato, que cursó en la ciudad de Hopelchén (Libreta de Campo, 18/12/2019). Osiel: “A los 17 años salí de la comunidad, los camiones que me llevaban a otro lado, me llevaban como a un mundo distinto” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 18/12/2019).

Respecto a su sexualidad durante su adolescencia entre Ich-Ek y Hopelchen, Osiel señala: “En la prepa estaba en un momento de descubrir la ‘heteronorma’ y tuve 1 o 2 novias” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 18/12/2019).

Posteriormente, realizó su licenciatura en la Universidad de Campeche, durante la cual vivió cinco años en la ciudad de Campeche y sólo regresaba a Ich-Ek los fines de semana. Fue en esta misma ciudad donde vivió sus primeras experiencias discriminatorias tanto por venir de una comunidad rural, como por ser Maya (Libreta de Campo, 18/12/2019).

Osiel: Como soy de comunidad en ocasiones recibí la incomprensión de ciertas palabras o expresiones por parte de mis compañeros de la universidad... En la universidad era evidente cierta discriminación por parte de ciertos compañeros e incluso algunos profesores hacia estudiantes con apellidos Mayas (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 18/12/2019).

Como se ha discutido a más detalle en el capítulo dos, no es casualidad que en una ciudad como Campeche, con una población mayoritariamente blanca y/o mestiza que ha roto con sus raíces indígenas, se genere una línea abisal (Santos, 2007) entre estos y la población Maya rural y

⁶⁶ “La Maya” es la forma local de referirse al idioma Maya yucateco (Libreta de Campo, 18/12/2019).

urbana, quienes viendo cuestionada su contemporaneidad por el sistema de género moderno-colonial (Lugones, 2008) se vean forzadas, en ocasiones, a renegar de sus raíces. Osiel: “Hay gente que reniega de ser Maya por los azotes y la violencia de nuestra historia, el cambio de apellidos. Hay una asociación del sufrimiento con el idioma” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 18/12/2019).

También existe una asociación entre la violencia del Estado moderno-colonial mexicano contra el pueblo Maya yucateco y la invención de identidades ficticias, que a su vez forma parte del proceso de borre y reescritura de la historia (Fanon, 2009 [1952]), así como de su posterior imposición como identidades hegemónicas (Gramsci, 2009[1971]) dentro del discurso del Estado federado de Campeche para blanquear su pasado.

Osiel: En la ciudad de Campeche siguen intentando romper con el pasado Maya, asociándose en mayor medida con los piratas y el mestizaje con España, un ejemplo de ello es el ‘traje campechano’ o el ‘día de la campechaneidad’ que es el 12 de octubre, día del supuesto descubrimiento de América (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 18/12/2019).

Osiel llevó sus cuestionamientos al plano sexo-genérico, logrando resquebrajar individualmente al sistema de género moderno-colonial (Lugones, 2008) vigente tanto en la ciudad de Campeche como en las zonas rurales Mayas. Osiel: “En la universidad tuve una novia, ahora me considero bisexual” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 18/12/2019).

En 2016 por problemas serios de salud, Osiel tuvo que tomar un año sabático forzado en Ich-Ek, así como afrontar una situación de desempleo, es importante mencionar que a pesar de ciertas diferencias con su familia, su madre estuvo en todo momento cuidando de él durante su recuperación, tiempo en el que reconecta con las luchas socio-ambientales en las que su familia y su propia comunidad estaban inmersos (Libreta de Campo, 18/12/2019).

Osiel: En mi casa toda mi familia habla Maya, yo lo comencé a entender porque los adultos guardaban secretos en Maya, lo entiendo pero no lo hablo tanto, mi primera lengua fue el español. Cuando alguien saluda en Maya en una comunidad, hay mayor apertura al diálogo, nos permite vernos como iguales (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 18/12/2019).

Es interesante el contraste de cómo un factor de estratificación social en un conexto urbano como Campeche, tal como el idioma Maya, se convierte en parte fundamental de reconocimiento y generación de redes de apoyo en el contexto Maya rural. Osiel: “En un inicio

si pensaba quedarme en la ciudad, pero ahora pensándolo no me veo viviendo en la ciudad, es ajetreada” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 18/12/2019).

Posterior a su recuperación y después de colaborar varios años de forma esporádica con una asociación civil (A.C.) local, en 2019 le ofrecen un proyecto más formal trabajando con jóvenes de las comunidades Mayas de Hopelchén. Osiel: “Cuando comencé a trabajar con jóvenes al inicio no se reconocían como Mayas, incluso aquellos que tenían apellidos Mayas” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 18/12/2019).

Es através de esta A.C. y su trabajo con jóvenes Mayas, que Osiel comienza a participar en diversos espacios internacionales de intercambio de experiencias, tales como, un encuentro de jóvenes indígenas de 2018 en Brasil; y el más significativo en cuanto a la exploración de su sexualidad, un diplomado en el verano de 2019 en Madrid, que coincidió con los festejos del PRIDE (Libreta de Campo, 18/12/2019). Osiel: “En Madrid me preguntaban mis compañeros del diplomado de varios estados de México y les decía que no tengo un género en particular que busque” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 18/12/2019).

En este mismo viaje por Madrid conoce otras formas de vivir la sexualidad como indígenas fuera del modelo de género dicotómico colonial hombre-mujer (Morguensen, 2012). Osiel: “También conocí a ‘Amaranta’ una Muxe⁶⁷ de Oaxaca del colectivo LGBTQ+... antes de conocerla pensaba que las comunidades indígenas eran cerradas” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 18/12/2019).

A pesar de este breve espacio de abertura sexual que fue Madrid en la vida de Osiel, las identidades sexuales, como menciona Butler (2018:160) constantemente se las reordena, se las consolida, se las cercena, se las combate y, en ocasiones, se las obliga a ceder.

Osiel: He tenido experiencias con hombres que me han sido agradables, pero no me considero gay, aunque si me considero hombre, dentro del género masculino. Conforme pasan los años soy cada vez más abierto, mi identidad sexual es bastante abierta, para mi el amor no tiene género, alguien con quien te sientas bien y con cierto perfil (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 18/12/2019).

Es interesante la diferenciación que Osiel hace entre su identidad de género como hombre-cis-género y sus preferencias sexuales, tomando distancia de la categoría “gay” a pesar de reconocer

⁶⁷ Muxe es un género dentro del sistema sexo-genérico Zapoteco, ontológicamente más complejo que el binarismo hombre-mujer (Subtero, 2013).

haber tenido experiencias homoeróticas con otros hombres, lo anterior se explica tanto por reconocer que igual siente atracción sexual por mujeres, como por sentirla una categoría ajena a su contexto. Esta apertura sexual que Osiel vive en sus espacios íntimos, no se traduce a los ámbitos heteronormativos laboral, ni de activismo Maya en los que se desenvuelve, reflejando que asumir una sexualidad es en cierto sentido una identificación en la cual se negocian insistentemente la prohibición y la producción ambivalentes del deseo (Butler, 2018:153).

Osiel: En el ambiente laboral es más complejo tener una relación amorosa, implica ciertos sacrificios, también tiene que ver con el ritmo en el que vives o estás. Las personas que nos dedicamos a la defensa del territorio en ocasiones nos olvidamos de nosotros mismos, sacrificamos esa parte de la vida sentimental y amorosa (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 22/01/2019).

Dentro del complejo entramado identitario que representa Osiel como hombre Maya bisexual inmiscuido en procesos de activismo indígena y ambiental, pareciera que en ocasiones hay que priorizar unas luchas, así como ciertas partes de su ser, sobre otras, sin que ello implique apagar por completo sus preferencias sexuales, ni mucho menos su sexualidad.

Osiel: Muchas veces las personas más visibles tienen que proyectar una heterosexualidad con la familia, incluso en política, si tu hablas abiertamente sobre estos temas es mal visto... el tema de mi sexualidad en el trabajo es neutral, casi no hay apertura en el tema, el día que suceda se dirá... (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 22/01/2020).

Respecto a las transformaciones y adecuaciones de las prácticas homosexuales, así como de otras disidencias sexuales en el espacio Maya rural contemporáneo de Ich-Ek, Osiel nos menciona.

Osiel: Mi abuela me dijo de un chico que usaba hipil en Ich-Ek hacía actividades asociadas como femeninas y además brindaba un servicio, y no había burla o rechazo. También sé que los hombres en un pueblo Maya hasta antes de casarte podían explorar experiencias homoeróticas entre ellos, sin que fuera una falta a la moral, aún en las comunidades existe este tema con los abiertamente gays (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 22/01/2020).

Si ciertas prácticas homoeróticas son aparentemente permitidas en ciertos espacios Mayas desde tiempo atrás, tiene sentido que existan conceptos en Maya para referirse a ello. Osiel: “Acá el término para homosexual puede ser ‘Curuch’, pero es más un hombre femenino, no tanto si tiene una orientación” (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 22/01/2020).

La apertura homosexual en ciertos contextos mayas rurales mencionadas por Osiel, parecieran contrastar con el ostracismo de la comunidad LGBT urbana hacia los/as/xs Mayas.

Osiel: La comunidad LGBT al menos en Campeche parece un tanto clacista, racista, moderna. En bares de ciertas ciudades y ambientes donde se puede ligar una copa puede valer hasta \$150, nada tienen que ver con la realidad de la población no heterosexual de comunidades rurales Mayas, como en mi caso (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 22/01/2020).

A pesar de sus momentos de mayor apertura, la sexualidad de Osiel pareciera más abierta fuera que dentro de Hopelchen, prueba de ello fue cómo cambió cuando me presentó a sus amigos heteros de Ich-Ek, colocándose su máscara más masculina que por lo descrito en sus relatos, igual le es útil en otras esferas sociales (Libreta de Campo, 22/01/2020).

Osiel: Mis amigos están en Campeche prácticamente, tengo algunos amigos en Hopelchén, no muchos, y fijate que si se siente extraño porque llega el punto en el que quieres platicar con alguien y no puedes (Hombre-Cis, 26-30 años, Maya yucateco, 22/01/2020).

Para el caso concreto de Osiel, es de resaltar las formas de narrar sus experiencias sexuales sin ahondar en los detalles, en este sentido, el simple hecho de compartirlas y las emociones que le siguen provocando al recordarlas, ya lo hace una experiencia catártica per sé. Mientras que el hacerlas públicas, las convierte en herramientas de desestabilización del sistema heteropatriarcal moderno-colonial frágil pero aún vigente en la región.

En la siguiente sección se reflejará otra experiencia de vida dentro del mundo rural Maya yucateco que desestabiliza no sólo al sistema de género moderno-colonial (Lugones, 2008), sino también a la binaria hombre-mujer.

5.2.2 Bárbara

A Bárbara la conocí en junio de 2019 por una amiga que en ese momento trabajaba y vivía en Espita. Nuestro primer encuentro aconteció el 26 de junio; ese mismo día Bárbara aceptó participar en el proyecto y acordamos la fecha del siguiente encuentro ya en el marco del estudio. Es así, que la tarde del 19 de julio la visité en la casa de sus padres. Me recibió en su habitación donde tuvimos la primera entrevista. En ese momento ella consideraba la casa de sus padres como un espacio seguro (Libreta de Campo, 19/07/2019). Bárbara decidió comenzar su narrativa con cierta cronología, en este sentido respecto a sus memorias de infancia nos comenta.

Bárbara: yo me acuerdo de que desde que estaba en la primaria...mis juegos eran más con las niñas que con los niños, convivía más con mis compañeras, y allá fue como que la pauta de... no escoger, sino que me sentía de forma más segura, cómoda estando

conviviendo con ellas que con los niños, con los juegos acá en la casa, mi rol era el de...desenvolverme como mujer, de que si nos vamos a vestir de adultos “que yo quiero ser la mamá” eran esos juegos, de hecho mi primaria fue así bastante bien (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Los recuerdos de infancia de Bárbara, asociados más a espacios lúdicos aparentemente tolerantes a la diversidad por lo menos en las primeras etapas de la vida, quiebran ciertos preconceptos generalmente asociados a una configuración interseccional (Crenshaw,1989) como la de ella, es decir una infancia transgénero (Roche, 2020), indígena y de una familia y localidad rural con recursos económicos precarizados (CONEVAL, 2015), reflejando a su vez que en estos contextos, aparentemente más opresivos, también es posible para una infanta trans explorar su género y sexualidad, proceso que continuó en su adolescencia.

Bárbara: En la secundaria mi mente estaba un poquito más abierta, con las personas que les tenía bastante confianza, mis amigos en ese punto, sí les decía “a mí esto me pasa, no lo siento tan correcto” Y mi amiga ‘Mara’ me decía “es algo normal, es tu decisión, pero tienes que platicarlo con tus papás si te van a apoyar o buscar un punto en el que te sientas a gusto estando como lo que tú eres, no siendo otra persona” (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Es durante sus estudios secundarios cuando Bárbara comienza a tejer sus redes de apoyo emocionales y mayoritariamente femeninas, aunque igual con uno que otro amigo homosexual, quienes en conjunto se ayudarían para transitar las travesías que la vida trae en cada etapa.

Bárbara: Fue algo bonito porque yo pensaba que al decirles se iban a alejar de mí, pero seguimos siendo amigas, luego dije “si ya logré decirles a ellas, pues con mis papás no creo que sea tan difícil” pero mi papá es de carácter fuerte, tenía el temor de decirles, de dar el siguiente paso. Y no me animaba, hasta la preparatoria (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Respecto a su relación con las masculinidades hegemónicas (Lugones, 2008) en los planteles educativos, es importante mencionar que, aunque Bárbara menciona cierto respeto con y entre sus compañeros, el hecho de reportar ciertas insinuaciones sexuales de algunos de ellos muestra, por un lado, cómo la heteronorma nunca logra determinar por completo incluso aquellos sujetos dentro de las categorías más hegemónicas (Butler, 2018:186). Y por el otro, evidencia un tipo de violencia específica donde la heterosexualidad de nueva cuenta ejerce su poder objetificando y sexualizando a personas, que como Bárbara, desestabilizan el género mismo (Butler, 2018).

Bárbara: Los muchachos sí sabían, aunque yo no lo haya dicho, pues el comportamiento, la forma de hablar o caminar, pero nunca hubo ofensas, siempre hubo respeto entre mis compañeros y mi persona. Algunos trataban de insinuar o incitar para hacer otras cosas, pero yo si me daba mucho a respetar, tampoco quería estar de boca

en boca, ‘pueblo chico infierno grande’. Yo creo que piensan que por la condición vas a estar con uno o con otro, pero cuando veían que les ponía un alto, ya no volvían a intentar, nunca se llegó a realizar algo (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

En cuanto a su experiencia como mujer transgénero dentro del espacio rural Maya de Espita, nos comenta ciertas dificultades y discriminación, sin embargo, también comparte su sentimiento de aceptación o “caer bien”, reflejando que hay formas de disidencias sexuales que la cultura heterosexual local tolera bajo ciertos parámetros y límites (Butler, 2018).

Bárbara: Si, fue difícil porque en Espita existe un poco de tabú en cuánto a ese tema y hasta cierto punto un grado de discriminación por la preferencia o el temor del qué dirán, si me aceptarán, cómo me tratarán. No he recibido insultos, he tenido, tal vez ese don de caerle bien a la gente, siempre he salido a la calle respetando a las gentes mayores con las que me encuentro y nunca he visto, ni me han dicho palabras ofensivas o malos tratos, al contrario, la gente es un poquito amable conmigo (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Bárbara se autoidentifica como Maya, independientemente de las problemáticas familiares y dentro de la comunidad que la limitaban, sin impedirle por completo vivir su disidencia sexual.

Bárbara: “Mi abuelita si habla Maya y sí le entiendo partes...pero para hablarlo no, si te digo una que otra palabrita pero no platicar en Maya. Nunca he renegado mi raíz, al contrario, si me siento muy orgullosa de ser yucateca” (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 17/01/2020).

El respeto hacia sus padres y su casa fue una de las estrategias iniciales de Bárbara para evitar mayores confrontaciones con sus figuras de autoridad, aunque ello implicara que le sigan nombrando en masculino, así como interpretar cierta ‘virilidad’ (Butler, 2018), en una altura en la cual ‘Bárbara’ comenzaba a florecer como persona entre sus amigas/os más cercanos.

Bárbara: Pues mis papás siempre han sido de enseñarme a respetar y si no están de acuerdo con algo prefiero darles por su lado, sin llevarlos a tener una opinión diferente y evitarme pleitos. En mi secundaria me limitaba en mi forma de vestir o comportarme aquí en la casa, sí hubo un límite, o sea yo me vestía con ropa de varón en casa de mis papás, a eso voy de que respetaba mucho lo que me decían, y pues acá ellos me llaman por mi nombre masculino, pero ya mis amigos con los que tengo confianza y convivo bastante me llaman por mi nombre artístico ‘Bárbara’ (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Es interesante cómo el miedo e inseguridades que Bárbara decía tener en el espacio familiar no la detuvieron para ser fiel a de ella misma, incluso en espacios públicos como el bachillerato.

Bárbara: De mi prepa en adelante comencé a tener amigos travestis⁶⁸, pero con los que más frecuento son gente ‘gay’, yo era quien no tenía miedo, y ellos me preguntaban “si no me importa que lo llegaran a saber mis papás” les decía “si me importa, pero también sé hasta qué punto hacer, decir o comportar, o sea en el salón de clases tengo que poner mi respeto y formalidad hacia el maestro y compañeros porque no todos compartimos la misma idea” me sentía con madurez, y ellos tenían ese temor, vivían reprimidos con el qué dirán de la aceptación (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Las estrategias de cuidados y limitaciones que Bárbara se autoimponía para ‘respetar’ diferentes espacios, sin dejar de ser ella misma, se vieron desafiados por un profesor del bachillerato, quien le recuerdo cómo el privilegio heterosexual opera de muchas maneras para reafirmarse como la norma (Butler, 2018:185), siendo una de ellas su lado intimidatorio, violento y transfóbico.

Bárbara: En la prepa hubo una diferencia con un maestro que tenía una mentalidad muy distinta a la que ya me había acostumbrado. Desde que me topé con él, me trataba a veces mal, tenía ese afán de ser ofensivo. Mis amigas siempre estuvieron apoyándome, en mi grupo había dos chicos homosexuales más, pero era más conmigo porque yo no lo ocultaba y me expresaba como soy, no pretendía ser otra persona, creo que ese fue el motivo de que se la agarrara contra mí. Llegó el punto en el que no soportaba sus indirectas, me levanté delante de él en su clase y le pregunté si tenía algún problema con mi condición, por mi preferencia, me dice “No ¿por qué?” No lo dijo, pero al buen entendedor pocas palabras, y le dije “pues no se preocupe maestro, si le molesta que esté en su clase me salgo, tomo apuntes y voy a pasar mis exámenes sin entrar a molestarle, ni perturbarle” (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Gracias al coraje de Bárbara, basado en parte en el apoyo de su red de amistades, su grupo de clases y las autoridades escolares, este caso de transfobia no permaneció impune y el profesor recibió una amonestación por parte de la dirección del bachillerato. Es de notar el tono respetuoso de Bárbara ante su agresor (Libreta de Campo, 19/07/2019). Bárbara: “Volví a sus clases, pero sentía que, por obligación a aceptarme, era un poquito homofóbico el maestro” (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Fue durante esta misma etapa que Bárbara comienza a conocer personas de otras localidades, siendo Tizimín, el centro urbano más cercano a Espita, el primer espacio que se mostró más tolerante a su ser transgresor y al travestismo en espacios públicos. Esto último y el impulso de sus amistades, hacen que Bárbara elija a esta localidad como el lugar propicio para su primer certamen de belleza trans-género y travesti (Libreta de Campo, 19/07/2019).

⁶⁸ En el acto del travestismo se incluyen cambios de roles e identidad no solamente de lo masculino y lo femenino sino también de la realidad y la fantasía (Fernández, 2004:53).

Bárbara: Durante la prepa a veces venían chicos de fuera, fue que comencé a conocer gente con ideas nuevas, formas distinta de pensar, los compañeros de Tizimín me decían “allá hay *chicas*⁶⁹, chicos que se visten de mujer y es algo normal”. Yo tengo amigas allá que son travestis y pues nunca he escuchado que las agredan, he convivido con ellas allá y he visto que es una aceptación que tienen, no grande, pero no les hacen tanto problema. ‘Mis Trans⁷⁰ Tizimín’ fue mi primer certamen en 2010, igual fue de relajo, me dijeron “dale ve a representar a Espita, te va a servir la experiencia” y gané la corona en Tizimín, fue que me gustó el transformismo⁷¹, no puedo creer que viendo mi foto de niño, a ser ya una mujer en un certamen, me gustó bastante y comenzamos a idear un certamen para Espita (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

La petición que Butler (2018:178) hace al pensamiento político contemporáneo sobre trazar interrelaciones que conecten, sin unir de manera simplista, una variedad de posiciones dinámicas es llevado a la práctica por Bárbara al impulsar, organizar y participar en el primer certamen trans en Espita. Trabajo que implicó, por un lado, gestionar un espacio público para la realización del evento frente a unas autoridades que representaban los intereses políticos de una sociedad mayoritariamente heteronormativa. Y por el otro, coordinar y gestionar las necesidades de una amplia gama sexo-genérica representada por cada participante del certamen, así como el temor colectivo y justificado de exponerse ante una comunidad que les violenta.

Bárbara: En la organización estuvimos un amigo y yo...y el señor que bajaba luz y sonidos, le comentamos que teníamos en mente hacer un certamen de puras *chicas* transformistas y se le hizo buenísima idea, la coreografía, pasarela y demás entre mi amigo y yo la pusimos. La única plática que se tuvo con el presidente municipal fue para pedir permiso, no me acuerdo quién era, no estaba muy de acuerdo con ese aspecto, pero nos dio la autorización para hacer un certamen donde se elija a una *chica* que represente a la comunidad lésbico-gay dentro del Palacio Municipal. Sólo nos faltaban las participantes y comencé a animar a las *chicas* yo conocía de que sí querían y no tenían el temor (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

En cuánto a las construcciones de las identidades de género y cómo estas son entendidas en las comunidades rurales Mayas, es interesante cuando Bárbara utiliza el término “Chicas” en el contexto de certámenes de belleza para referirse indistintamente tanto a mujeres transgénero, como a hombres homosexuales transformistas. En este sentido, y en línea a lo reportado por Moctezuma (2021:4011) para otras comunidades rurales de México, la diferencia entre travesti

⁶⁹ En este contexto, el término ‘Chicas’ hace referencia a mujeres-transgénero (Libreta de Campo, 19/07/2019).

⁷⁰ En los certámenes de belleza sexo-género diversos de las comunidades rurales en Yucatán el término “Trans” se asocia principalmente al transformismo que llevan a cabo lxs participantes, y en menor medida al hecho de que algunas participantes puedan ser mujeres transgénero y/o travestis en su día a día (Libreta de Campo, 19/07/2019).

⁷¹ Lxs ‘transformistas’, independientemente de la identidad de género a la que se adscriben, generalmente son sujetos masculinizados que suelen utilizar prendas y accesorios femeninos para asemejarse a ciertos ideales de mujer durante una actuación, show o performance (Rosales & Pérez, 009:7).

y transformista radica en que estxs últimxs están más asociadxs a los certámenes de belleza gay o trans, como en el caso yucateco.

Bárbara: Las animamos, se los pintamos bonito “va a ser una gran experiencia, vamos a convivir, va a haber público” y si les metimos un jurado. Juntamos creo que a seis *chicas* y de la idea que teníamos de que no iban a asistir, pues fue bastante gente. En la calle ya la gente me llegó a conocer como yo era en realidad, pero acá dentro de mi casa siempre fue el freno (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Paralelamente a la revolución travesti que Bárbara y su grupo de amigas estaban organizando a través del primer certamen trans en Espita, ella vivía una revolución interna al conocer a su primer compañero sentimental, y otra familiar al decidir, con el soporte afectivo de su pareja, hablar con su madre sobre su sexualidad e identidad de género (Libreta de Campo, 19/07/2019).

Bárbara: Conocer a una persona fue el detonante, fue algo que no se planea, nos conocimos, comenzamos a charlar, a tener más confianza y fue él que me dijo “¿por qué no lo dices?” y fue de que les dije a mis papás. Él fue mi gran apoyo, más que compañero, fue mi primer compañero sentimental. Fue el complemento que necesitaba, me quitaba los temores, pero ahora ya solamente plan de amigos (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Por cuestiones de autocuidado y antes de enfrentarse al heteropatriarcado representado por su padre y sus familiares, Bárbara decide que la persona más indicada para hablar del tema era su madre, en cuya porción familiar también encuentra más cobijo (Libreta de Campo, 19/07/2019).

Bárbara: A mi mamá primero le comenté y pues si fue un trago amargo que se llevó, porque en mi casa trataba de comportarme lo más decente que pudiera, y pues mi mamá le comenta a mi papá, fue una bomba. Mi miedo eran los parientes de mi papá, ellos como que no terminan de aceptarme, por ejemplo, con los parientes de mi mamá, mis abuelitas, tías y primas no hay ningún problema...yo con mi papá antes no hablaba, tenía miedo de él (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Cuando la bomba dentro de casa explotó ‘la calle’ funge más que nunca como un espacio emancipador y libertador para Bárbara, aunque con sus propios riesgos, donde podía ser ella misma sin miedo a la mirada heteronormativa de su familia nuclear.

Bárbara: Les dije “He hecho todo lo posible para respetar su casa, pero en la calle quiero desenvolverme sin tener miedo a que ustedes se molesten, en la calle siento que lo puedo hacer porque no me van a llamar la atención, nadie se va a molestar, me siento con la confianza de hacerlo, aquí por el temor a que ustedes digan algo no”. Cuando salía a la calle sentía como que me liberaba, que puedo respirar (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

En medio de la apertura sobre su identidad de género y preferencia sexual con sus padres, Bárbara gana la corona del primer certamen ‘Mis Trans-Espita’ y es durante la noche de los

festejos que ocurre un incidente con su padre alcoholizado, quien le transmite su inconformidad con su vida artística, sus amistades, y le advierte que de seguir con ello es mejor que deje la casa (Libreta de Campo, 19/07/2019).

Bárbara: yo fui la primera 'reina gay' en Espita en el 2013. Fue una pauta del que yo participara, me vistiera y llegara a mi casa con mi corona puesta, que mi papá se molestó, me regañó "¿qué van a decir tus tíos?" y...hubo un tiempo que mi papá se dedicó mucho a tomar, cuando pasaba algo, contra mí, yo tenía el temor de que en lugar de desquitarse conmigo se fuera a desquitar con mi mamá. Llegó un punto de que dije "ya no lo soporto", un día vino borracho y me gritó "si quiero ser lo que yo quiera y prefiero a mis amigos a ellos, que mejor me voy de su casa". En mi cabeza nunca estuvo su malicia, él malo no es. Al día siguiente me agarró de mi brazo y me dijo "lo que te dije, fue en serio" (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Cuando ocurre esta discusión, Bárbara ya había terminado el bachillerato, trabajaba medio día en el puesto de hamburguesas de un amigo y las tardes-noches como mesera en una cantina, lo que le permitía estar mucho tiempo fuera de su casa y planear cuál sería su siguiente paso, ante la negativa de su padre de que permaneciera en casa (Libreta de Campo, 19/07/2019).

Bárbara: Era como que mi salvación llegar a mi casa, ya cada quien a dormir, sin que me estén mirando y fue el despiste para que no se dieran cuenta mis papás que estaba planeando irme, fue difícil, creo que fue lo peor que he hecho, me dieron 3 semanas por mi amiga 'Britany' para pensar, terminé de sacar mis cosas como en dos días, al día siguiente que le dije, mi amiga me dijo "¿lista? Nos estamos llenando" le dije "vámonos antes de que me arrepienta". Y ahí fue conocer una vida muy diferente a la que ya me había acostumbrado acá, para estar allá, convivir con borrachos, que si te van a agarrar o que si vas a estar tal vez discutiendo con alguno (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

El viaje de Bárbara tuvo como destino final Motul, ciudad con una mayor cantidad bares y espacios nocturnos enfocados en su mayoría al consumo de la población masculina homosexual 'gay' y/o bisexual; y en menor medida a la comunidad lésbica, transgénero o travesti. En el caso de estas últimas, al igual que Bárbara, su presencia en estos espacios estaba más relacionada al hecho de ser una de sus escasas fuentes de empleo (Libreta de Campo, 19/07/2019).

Bárbara: Mi trabajo al principio era meserear, trabajaba en dos bares, al medio día en uno y en la noche en otro, fue que cambié mi forma de vestir, porque eran bares gay y pues los dueños exigían zapatillas y vestidos, era como que tu uniforme y pues yo no tenía nada de eso, o sea tenías que ser una *chica travesti* para poder trabajar ahí. En el ambiente gay siempre hay *chicas*, así normales y también habían *chicas* trans, *trasvestis*, mis amigas eran *ficheras*⁷², pero en el lugar no me sentía a gusto, tenía que

⁷² Son mujeres, cisgénero o transgénero, que se dedican a acompañar a los clientes en un bar, bailan y beben con ellos, a las que les entregan una ficha por cada periodo de tiempo o por cada bebida (Lara, 2010:799).

soportar borrachos. Y por ejemplo, si querías ganar más pues tenías que ‘fichar’, pero yo si tengo esa timidez. Del tiempo que estuve sí habían bastantes clientes, pero no sabía cómo acercarme para que me inviten, sentía que no lo iba a hacer bien, me daba temor, creo que por necesidad sí lo intenté, veía como lo hacían ellas, que si lo acaricio o unas palabras bonitas y...comencé a intentarlo, a ver que si podía conseguir un poquito más de sueldo para estar bien, comprar mis cosas, tratar de no limitarme, porque teníamos que pagar renta, agua, comida, internet... (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

En contraste con lo discutido por Butler (2018:185) sobre la ambivalencia del travestismo y su versión más subversiva; así como con el *travestismo anárquico* practicado y teorizado por el escritor/performer Lemebel (1999 en Gonzalo, 2018:54), que plantean al travesti como un sujeto masculino que interpreta ciertos roles y estética femenina (Moctezuma, 2021), o viceversa, lo que se observa en el percurso travesti de Bárbara al ser una mujer transgénero travistiéndose como mujer cisgénero, complejiza y cuestiona los análisis binarios en torno al travesti, y asocia su práctica ruptural, más allá de eufemismos, a la posibilidad de encontrar fuentes de empleo en un contexto Maya urbano que, aunque no son del agrado de Bárbara, le permiten seguir explorando su identidad de género, cuerpo y sexualidad.

Bárbara: Yo antes era mis pantalones y playeras tantito pegaditas pero de varón, ya cuando me fui a Motul, toda mi ropa ya era de mujer, zapatos, pantalones, blusas todo era femenino. También por lo mismo del trabajo, comencé a usar...o sea es un anticonceptivo que usan pues las mujeres, tiene un precio muy accesible en la farmacia, era lo que las *chicas* ya con experiencia han usado para que te vuelvas un poquito más femenina. Cuando llegué a Espita la primera vez ya con el uso de hormonas me lo dijeron “te vez con rasgos ya más femeninos” mi cara, mis pómulos, yo si vi el cambio igual bastante, a veces veo mi foto de credencial y digo “no soy yo” es muy diferente...(Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

En términos simbólicos y empíricos es de notar que Bárbara como mujer transgénero Maya precarizada, ya es en sí una persona con un entramado identitario múltiple y complejo que no sólo resquebraja a la binaria sexo-genérica, sino a todo el sistema moderno-colonial heteropatriarcal (Lugones, 2008).

Bárbara: En la ciudad creo que es un poquito más cotidiano ver a una chica travesti paseando, una chica trans comprando, en Motul comencé a quitarme ese miedo, ya me iba a comprar sin compañía y fue que comencé a salir un poquito más. En Espita sólo somos tres, siento que es un poquito diferente en cuánto al pueblo (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

A pesar de ciertas inconformidades en sus espacios laborales, su migración a Motul le permitió a Bárbara ejercer una vida lo más cercana aquella que deseaba para sí, en la que pudiera ser ella en todo momento, sin embargo, las añoranzas de la familia y la soledad seguían presentes.

Bárbara: En Motul al inicio no tenía con quien platicar, mis noches eran de llorar, cambié mi número, quería desaparecer. A la semana que ellos no sabían nada de mí, mi hermana me escribió “¿dónde estás? nuestros papás están preocupados, papi está llorando” fue algo que no podía creer, le expliqué a mi hermana que no quería que tengan problemas por mi culpa, “vamos a hablarlo, buscamos alguna solución”, mi respuesta para todo era ‘No’, fue igual el temor que mi familia me viera llegar con una ropa de mujer o con mi cejita pintada, sentía que iba a armar otro escándalo, otro problema con ellos (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Los sentimientos sobre retomar el contacto familiar volvieron cuando en uno de sus trabajos conoce a ‘Juan’ su nuevo compañero sentimental, y quien la impulsa incluso a volver a Espita una vez que la comienza a visitar en su casa todas las noches (Libreta de Campo, 19/07/2019).

Bárbara: Conocí a un muchacho en el trabajo, fue lo mejor que me pudo haber pasado, se acercó, platicó conmigo, fue a consumir, convivir con los clientes no me gustaba, y con él sí, fue un ángel porque me sentía sola. De eso fue que me iba a ver todas las noches y ya fue que se me olvidó que me sentía triste, creo que nos complementamos porque él me ayudó a salir de mi depresión y yo a salir de su alcoholismo. Él fue quien me volvió a meter ese cosquilleo de mi familia, logré conseguir el número de mi hermana y les marcaba. En diciembre me animó y venimos a la feria en Espita, tuve que pedir permiso a mis papás y pues dijeron que sí...notaron un cambio en mi forma de vestir (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

De nueva cuenta, tener el apoyo de una pareja sentimental le permitió a Bárbara vencer sus miedos justificados de volver y dialogar con sus mayores referentes hetero-cis-normativos (Chávez, 2017) sus padres, en particular su padre. Este nuevo retorno, igual implicó dar a conocer su nueva imagen más acorde su autoidentificación como mujer trans emancipada económicamente, pero no afectivamente de sus lazos familiares (Libreta de Campo, 19/7/2019).

Bárbara: Llegamos a la casa de mis papás con el temor de entrar como una persona extraña, entramos y les presenté a Juan, al principio no lo pasaban por que no lo conocían, pero les cayó bastante bien y me preguntó mi mamá que si con él vivía, le dije “No, yo vivo con una amiga”, se les hizo raro de que cada vez tenía que venir con él, mi mamá se daba cuenta y si me apoyó bastante, lo aceptaron bastante bien, de hecho mi papá lo quiere, creo que vio en él el hijo que no tuvo conmigo, por que lo ayudaba (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Ante la sorpresiva aceptación especialmente de su padre, tanto de la versión más acorde consigo misma de Bárbara como de su nueva pareja sentimental, ambos comienzan a viajar más a Espita. En este sentido, es interesante el arreglo entre masculinidades que aconteció entre Juan y el padre de Bárbara, ya que como ella misma menciona, Juan funge como un puente para sanar la relación padre-hija, sin embargo, Juan también tenía sus propias densidades que salieron a

relucir con sus celos y su negativa de que Bárbara tuviera una vida fuera de su mirada, retazos de una masculinidad no heterosexual, pero sí normativa y controladora (Butler, 2018).

Bárbara: Después de ese diciembre que venimos a Espita comenzamos a tener una relación como pareja, me prohibió el trabajo en las cantinas, me llevó a la casa donde él rentaba, pero me sentía encerrada...sólo me dejaba la puerta de adelante abierta por si necesito ir a comprar algo y regresar, él era albañil, ya pasando dos meses le dije “sí te quiero, pero no me gusta estar así...puedo trabajar nada más medio día y esperar a que tu regreses a la casa para atenderte” aceptó y fue que regresé al bar donde trabajaba, luego comenzó a ser muy posesivo, tratamos de llevarnos bien, sabiendo mi trabajo (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Posterior a la muerte accidental de un amigo de ambos y a casi 2 años de vivir en Motul, en un arranque entre preocupación y de querer sacar a Bárbara de las cantinas, con la respectiva carga posesiva que ello implicaba, Juan decide comentarle a la madre de Bárbara en qué consistía el trabajo de su hija en Motul, acelerando la mudanza a Espita (Libreta de Campo, 19/07/2019).

Bárbara: él platicaba mucho con mi mamá y le dijo que estaba trabajando en un bar, que tenía miedo que me pase algo...habló mi mamá conmigo y le dije “si trabajo de esto, pero también sé que me tengo que cuidar”. Cuando le dijo a mis papás, ellos ya le habían agarrado confianza a él, ya no querían que me fuera y nos quedamos en Espita, me mantuve viajando fines de semana a Motul, él consiguió trabajo acá y me dijo que de plano ya no quiere que yo me vaya y me quedé a ayudar a mi mamá en la casa, aquí nos mantuvimos hasta hace poquito terminamos, casi 6 años de él, no me puedo queja (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

En el plano laboral, el regreso a Espita fue un recordatoria de las reducidas opciones de trabajo para una mujer transgénero en la región, incluso en Tizimín, el centro urbano más cercano. Bárbara: “En Tizimín si puedes conseguir trabajo pero igual en un bar, por la condición, ya en una tienda o en algún otro lugar es difícil, imagino que por la cuestión de la imagen de la tienda o lugar donde se vaya a preguntar” (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Debido a estas circunstancias, Bárbara decide en conjunto con otras amigas crear una colectiva en Espita enfocada a decoración de eventos que les permitiera generar algún dinero fuera de las cantinas y otros espacios donde son sujetas de violencia. Colectiva que se convierte en un espacio político de trabajo, pero igual de cuidados entre ellas y con las nuevas generaciones.

Bárbara: Nuestro grupito somos 4 que tenemos un punto de reunión en el local de un amigo, por ahora trabajamos en decoración para eventos, 15 años, bautismos. Y pues a veces nos reunimos para hacer material que nos van a servir para decorar y nos ponemos a platicar, ahí es donde salen temas pues de la sexualidad, yo siento que ahora hay más chicas en la escuela que son más atrevidas, son más de libertinaje, porque a su corta edad ya hicieron cosas que a mí por mi cabeza no me han pasado. Nosotras les contamos nuestras anécdotas para que a ellas les sirva de experiencia, les decimos

“a su edad, nosotras ya buscábamos una forma de que la gente nos aceptara, nos respetara” y les damos a entender de que tal vez esa comodidad de salir a la calle y hacer fiesta es gracias a nosotras (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Respaldada por sus coronas, otra de sus fuentes de ingreso al momento de la entrevista era crear coreografías con niñas/os para carnavales, fines de curso o certámenes en escuelas primarias públicas. Lo que evidencia las contradicciones del sistema heteronormativo Maya en Espita, que en lo familiar reprime, pero a nivel comunitario es más tolerante, aunque siempre con sus límites, que en el caso de Bárbara implicaba ser llamada en masculino por los padres de familia.

Bárbara: Cuando comencé a ir en la escuela a poner los bailes, sentí bonito por que había ese respeto tanto de los padres, como de los niños, nadie ofendía o nadie se incomodaba, obviamente allá por el respeto de las mamás con la escuela, me trataban así de ‘él’. No me siento mal, osea yo digo “el mundo es padre porque existe variedad de todo” y no me ofende que me digan ‘él’ si lo hacen con respeto o si no lo hacen de una forma burlona. Y en cuanto a lo de ‘ella’ sí, a la gente con la que tenemos demasiada confianza ya están acostumbrados a tratarme de ‘ella’. Es hacer que la gente se acostumbre, acepte y se den cuenta que no le hacemos daño a nadie, al contrario, aportamos bastante, se avanza lento, pero cada pequeño paso es un gran logro y es importante reconocerlo como tal (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 17/01/2020).

Posteriormente, tuvimos un tercer encuentro más breve el 17 de enero de 2020 a las afueras de la casa de sus padres, en la que mencionó unas palabras relacionadas al cómo frente a la falta de referentes, en ocasiones hay que convertirse en tu propio referente (Libreta de Campo).

Bárbara: Espero que estas experiencias sirvan a otras personas, la vida no es justa, si te va a tocar sufrir, sí te va a tocar llorar, claro que sí, pero que te sirva para algo positivo. Cada persona tiene una historia diferente, le han pasado cosas distintas y creo que eso servirá de mucho para mostrarle a las futuras generaciones de que por algo que salga mal, que sirva como experiencia, como este impulso, de que a pesar de los malos momentos y de las malas experiencias que tengamos siempre va a haber algo o alguien que nos impulse a seguir y que nos motive para hacer las cosas y con más fuerza (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 17/01/2020).

Lo compartido por Bárbara son un reflejo de cómo ciertas personas que están atravesadas por una red compleja de vulnerabilidades que actúan en conjunto sobre ellas, también tienen cierta capacidad de acción (Butler, 2018; Spivak, 1988). En este sentido las redes de apoyo dentro y fuera de su comunidad, así como la de su familia nuclear y la determinación de Bárbara por continuar su propio camino de llegar a ser completamente ella son factores determinantes en sus procesos emancipatorios. En la siguiente sección se analizarán tres vivencias particulares de disidentes sexuales Mayas provenientes de dos contextos urbanos en la región.

5.3 Pos-Colonialismo, periferia urbana y disidencias sexuales Mayas en Yucatán

Yucatán se ubica dentro de las 15 entidades federativas con más pobreza en el país, 48.5% del total de la población del estado se encontraba en situación de pobreza; y el lugar once en lo que se refiere a pobreza extrema, 11.7%, en situación de pobreza extrema (CONEVAL, 2015). De los 106 municipios que componen al estado, ocho no se consideran indígenas. Se trata de siete municipios de la costa y el de la ciudad de Mérida, la cual cuenta con al menos 24 comisarías, donde más de 30% de la población habla Maya, lo que demuestra una falsa apreciación, que termina por desenmascarse si se sabe que Mérida tenía en 1995 una población de más de cinco años que hablaba maya de casi 90 000 personas (89 984), lo que la convierte, de facto, en el centro más importante de Maya hablantes en toda la península de Yucatán. Por su parte Motul, con una mayor parte de su población auto-identificada como Maya, forma parte de las pocas localidades en la región donde se han establecido grandes maquiladoras de capital extranjero, que ha acelerado su urbanización y han convertido a Motul en un auténtico polo industrial (Ramirez, 2006:88) dentro del mundo Maya contemporáneo. Es en estos contextos donde se desenvuelven gran parte de las vivencias analizadas en las siguientes subsecciones.

5.3.1 Sandy

A Sandy la conocí a través de su hermana, una amiga de mis tiempos universitarios, y a pesar que en algunas ocasiones asistí a reuniones en casa de la madre de ambas en Motul, nunca pude establecer una relación cercana con ella. Sin embargo, cuando me reencontré con Sandy, a través de su hermana, en el verano de 2019 aceptó formar parte del estudio. Es así que el primer encuentro con Sandy en el contexto de la presente investigación transcurrió la tarde del 23 de julio de 2019, en el área de comidas de un edificio de esparcimiento en la ciudad de Motul, espacio elegido por Sandy como el propicio para compartir sus experiencias. La entrevista comenzó posterior a obtener su consentimiento informado (Libreta de Campo, 23/07/2019).

Es importante mencionar que desde un inicio Sandy relacionó de facto sus raíces Mayas con su familia, abuelas/os o ‘antiguos’. En otras palabras, su auto-identificación como Maya yucateca era intrínseca a ella y al contexto familiar/comunitario en el que creció, a pesar de no dominar

el idioma. Otro aspecto a resaltar fue el interés de Sandy por compartir desde el inicio de la entrevista experiencias relacionadas a su disidencia sexual (Libreta de Campo, 23/7/2019). En este sentido, respecto a su primera experiencia adolescente, menciona:

Sandy: Hubo una persona en la secundaria, era la hermana mayor de mis compañeras de la escuela, yo me iba caminando con ellas y las dejaba en su casa, una vez estaba su hermana y me pidió mi número, ella tenía como 25, yo como 14-15, me escribía cuando se sentía mal, de repente me decía “venme a ver” y yo dejaba todo lo que tenía que hacer y la iba a ver. Hasta que un día me dijo “lo siento pero tengo novio”. Yo no entendía por qué me lo decía, no tenía idea qué era ser lesbiana en esa etapa, ya me había acostumbrado a ella...pero no la veía como novia, ni nada por el estilo (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Citando a Butler (2018:145) tanto Sandy como su amiga estaban presionadas no sólo por lo que es difícil de imaginar incluso antes de siquiera plantearse, como en el caso de Sandy, sino por lo que continúa siendo radicalmente inconcebible para la heteronorma local, tal como desear de otro modo, el repudio permanente de algunas posibilidades sexuales, el pánico, la atracción obsesiva y el nexo entre sexualidad y dolor.

Sandy: No sé que pasó, me dejó de escribir y yo le escribía por la costumbre, un día le llegó el dato a mi tía de que yo era lesbiana y mi mamá me regañó “Que no entiendo delante de Dios eso estaba mal” y yo le decía “sólo es mi amiga”, obvio yo me deprimí cuando me dejó de escribir. Después de todo, la chava me volvió a escribir y me dijo “me urge verte” y la fui a ver en el parque atrás de su casa, me senté, estábamos platicando, se levantó, dijo “ya me voy”, se despidió y me besó...no la entendía (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

En el comportamiento de la amiga de Sandy se puede observar cómo la sexualidad está tan motivada por la fantasía de recuperar objetos perdidos como por el deseo de permanecer protegido de la amenaza de castigo que tal recuperación podría causar (Butler, 2018:152). En este sentido, la idea misma de castigo está basada en el privilegio heterosexual naturalizado como lo original y la norma (Butler, 2018:185) incluso ante un “Dios” colonizador. Sandy: “Después la bronca volvió a regresar más grande, su mamá de esa chava fue con mi tía y le dice ‘es que ya te dije, que le digas a su mamá de esa niña que la deje de buscar, por que mi hija no es lesbiana y esa chamaca si’” (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Es de notar como las madres Mayas defienden la ‘heterosexualidad’ de sus hijas y culpan de su posible lesbiandad a la otra parte. En el siguiente fragmento es interesante como Sandy marca un distanciamiento de la figura lésbica escondiéndose detrás de una máscara heterosexual, y replicando en su propio percurso ciertos patrones de aquello que la lastimó.

Sandy: Sentía algo raro dentro de mí y no sabía, o sea todos me decían que era malo, y después sentir enojo porque sentí que me hicieron daño y yo sin saberlo, entonces dije “le voy a demostrar a mi mamá que no soy así” porque yo sentía que no era así. Entonces en la prepa tuve un novio nada más el último año, por que éramos super buenos amigos, nos dimos cuenta que nos gustábamos... (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

La heterosexualidad forzada a la que Sandy se expuso por todas las reglas que sostienen las estructuras sociales hetero-cis-patriarcales en las que creció (Butler, 2018) y que son reforzadas sobre todo por las mujeres de su familia (Rosales, 2010), están relacionadas con la procura de Sandy por obtener la aprobación femenina de su mayor referente de autoridad moral, su propia madre, la matriarca de la familia. En este escenario, la aprobación masculina de su sexualidad queda en un segundo plano (Libreta de Campo, 23/07/2019).

Sandy: Ellas siempre pensaron que quería tapar algo, pero en ese momento sí me gustaba, si me atraía, si sentía algo, pero yo nunca podía llegar más de unos besos, o sea llegábamos a los besos y...me quitaba, me daba temor de estar con él, por eso nunca dejaba que pasara nada, el primer pretexto que ponía “es que no quiero porque...quiero descartar un embarazo”. Al final en su curso para entrar a la universidad, conoce a otra y me dice “es que ya no te quiero por que estoy saliendo con una chava de Mérida” (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

En el anterior fragmento se observa en Sandy una plasticidad en su percurso afectivo y de atracción quizás no tan sexual, pero atracción afectiva a final de cuentas, que llevan a cuestionar el carácter estático de ciertas categorías sexuales. Desde la postura de Sandy estas atracciones han cambiado de acuerdo al momento de su vida, contexto, entre otros factores, aunque siempre han sido influenciadas y delimitadas por la heteronorma hegemónica vigente.

Sandy: En la universidad conocí a un tipo con el que salí un año, pero tenía novia y siempre me decía que la iba a dejar. Después termina con su novia y se hace novio de una chava de nuevo ingreso. Tuve la suerte que me cambiaron de universidad en Mérida, pero seguía saliendo con él aunque estaba con esa nueva chava, se casaron. El año pasado estaba caminando por el centro de Mérida y me llega un mensaje de un número extraño y era él, dijo que ya se había separado, busqué a su novia en el facebook y vi que estaba casada con él y que ya iba a nacer su hijo, se lo mostré y ya no me volvió a escribir (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

En cuanto a las identificaciones múltiples de la sexualidad descritas por Sandy, sobre todo en esta primera relación universitaria, Butler (2018:152) señala que cuando la amenaza de castigo ejercida por la prohibición es demasiado grande, puede ocurrir que deseemos a alguien que nos mantenga alejados de ver siquiera el deseo por el cual podemos ser objeto de castigo y al apegarnos a esa persona, puede ocurrir que efectivamente nos castigemos de antemano.

Sandy: Cuando entré a la nueva universidad me dedico al futbol y una de mis amigas me presentó a su sobrino para que me enseñara a jugar, así conozco a 'Fer', su familia vive en Motul, pero él y su mamá vivían en Cancún. Me empieza a entrenar para fútbol y empiezo a salir con él. Fue el único novio formal que llevé a mi casa a presentar con toda mi familia...Y le comenté de que me atraía una amiga, porque le tenía mucha confianza, entonces él me dijo "tranquila es normal, mira a veces me atrae un hombre"...pero no tienes información y lo único que te dicen es que ser gay es malo, lo dejé así. Creo que hicimos 7 meses saliendo cuando nos empezamos a pelear. Después de la última pelea, lo volví a ver en Cancún después de que muere mi abuela...y al mes se accidenta y muere (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

De forma simbólica la relación con 'Fer' y su posterior fallecimiento, fungen como un proceso de luto de la heteronorma vigente en Sandy, y una transición hacia una vida donde la posibilidad de amar a otra mujer se vuelve cada vez más real.

Sandy: Me había deprimido como dos meses por la muerte de mi abela y 'Fer', no quería ni levantarme, soy muy depresiva. Mi grupito 'Ana', 'Vero' y 'Mari' lo vieron y empezaron a intentar sacarme de esa depresión, pero como 'Ana' y 'Vero' ya eran pareja, pues cuando no podían, 'Mari' me sacaba, entonces ahí empezamos a salir más y me doy cuenta que me sentía atraída por ella. Creo que a los 5 meses después de que murió 'Fer', es cuando dije "voy a ser feliz sea con quien sea" él me lo había dicho. Creo que al año empezamos a salir como pareja (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Es importante resaltar la importancia de las redes de apoyo de amigas lesbianas que han estado presentes en diferentes momentos significativos de la vida de Sandy, sobre todo pensando en el contexto Maya urbano al que pertenecen, los peligros y lo contestarias de estas relaciones.

Sandy: A 'Mari' la conocí en un curso de computación en el que me inscribió mi mamá, la conozco desde los catorce años. Trabaja en la fabrica de la entrada a Motul, de amistad llevábamos como 10 años, hicimos entre cuatro y cinco años de noviazgo y hace dos años que terminamos. Al principio yo me negaba, porque me daba miedo descubrir que era diferente, pero el día que murió el papá de 'Mari', fui al entierro, la veo llorar, no se que se me cruzó en mi cabeza que la intenté besar y ella me empuja y se alejó, ahí me di cuenta que me gustaba (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Los miedos de Sandy asociados a explorar su sexualidad en una nueva relación con 'Mari' dentro de Motul, no eran infundados, ya que las advertencias no sólo venían de su familia, sino también de sus propias amigas lesbianas (Libreta de Campo, 23/07/2019).

Sandy: Con una de las mejores amigas de 'Mari' que yo me llevaba muy bien, le empecé a decir "creo que me gusta y me siento rara, tengo miedo, es algo que jamás en mi vida imaginé y no sé que hacer". Y me decía "analízalo bien, esto es muy difícil, la gente de acá, lo ve como una malicia, con odio y tu estás demasiado pequeña para

vivir esas cosas, eres una persona muy inestable para vivir esta etapa” (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

A pesar de las advertencias, Sandy decide asumir los costos y pérdidas de identificarse cada vez más fuera de la heteronorma local, demostrando una vez más que dicha normas nunca logran determinarnos por completo (Butler, 2018:186).

Sandy: Era demasiado reservada, casi no salía, de la universidad quería regresar lo antes posible para verla, no salía a comer con mis amigos, dejé todas esas cosas por centrarme a mi relación, me la pasaba encerrada en casa de Mari, entonces yo terminé la ‘carrera y me metí a trabajar (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Retomando el punto de las identidades complejas donde interseccionan varias categorías, es importante desarrollar una mirada más fina hacia los diferentes niveles de vulnerabilidad entre mujeres Mayas lésbicas precarizadas. Sandy se refiere a este aspecto cuando menciona la diferencia etaria y el bajo salario de ‘Mari’ en la fábrica, a diferencia de ella cuya madre le pudo pagar estudios universitarios y así acceder a mejores trabajos (Libreta de Campo, 23/7/19).

Sandy: Al inicio la relación estaba bien, pero empieza a afectar que yo tenía como entre 20-21 años y ella tenía como 36-35, siempre me sobreproteja. A nosotras nos afectó la edad y la economía. Ella trabajaba en una fábrica y no ganaba mucho, jugando fútbol se fractura el pié y le descuentan la incapacidad porque fue fuera del trabajo, no le alcanzaba. Yo no ganaba mucho, pero le daba de mi ganancia (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

A diferencia del incidente durante su adolescencia donde Sandy negó cualquier posibilidad de atracción hacia otra mujer, es a través de su relación con ‘Mari’ que Sandy enfrenta abiertamente al sistema heteronormativo (Libreta de Campo, 23/07/2019).

Sandy: Creo que a los dos años de salir con ‘Mari’, mi mamá se enteró y me preguntó “me dijeron que andas con esta persona, dime si es cierto o no”. Yo se lo negaba, pero llegó un momento que le dije “Sí salgo con esa persona” y ella me dijo “quiero que venga aquí”. Le dije a ‘Mari’ que fuera a la casa y mi mamá le dijo “tú volviste a mi hija así, ella estaba confundida porque ha tenido novios y tu no, tu eres la responsable de que mi hija fuera así” y en ese momento mi mamá me dijo “o te vas con ella o te quedas conmingo, y si te quedas conmigo, no las vas a volver a ver, las puertas se te van a cerrar”. Yo le dije que me quedaba, entonces me quito celular, como podía le mandaba mensajes a ‘Mari’, a veces no iba a la universidad y me quedaba en su casa (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

En el discurso amenazador materno hacia Sandy se puede entrever un diagnóstico que supone al lesbianismo como adquirido en virtud de alguna falla de la maquinaria heterosexual, en este sentido, el deseo lesbiano se presenta como el efecto fatal de una causalidad heterosexual descarriada (Butler, 2018:187). Sin embargo, los episodios más violentos contra Sandy vinieron

por parte de su padre, involucrado al ámbito de taxistas en Motul (Libreta de Campo, 23/07/2019).

Sandy: Después topo con mi papá en una feria, yo estaba con 'Mari' y mi papá me dice "A ella no la quiero ver, los taxistas dicen que tú eres puta y sales con ella". Entonces yo le dije "Si salgo con ella y es mi pareja". Mi papá se alteró, lanzó golpes, la golpeó a ella, me empezó a gritar "No quiero que tú seas una puta, por que si tú eres una puta ya no te quiero en mi familia...cuidadito y te vea en la calle porque yo te voy a pasar el carro encima, prefiero verte muerta que andando con una mujer". Y es cuando dejé mi trabajo, paseé un tiempo encerrada en mi casa para prevenir que mi papá me haga algo. Me sentí frustrada, mal, volví a caer en duda... (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

La utilización de la palabra "puta" por parte del padre de Sandy es una traducción feminizada y literal de "puto" utilizada en el contexto mexicano para hacer referencia a hombres homosexuales, es decir, para el padre ser lesbiana desde esta perspectiva es equivalente a ser "puta". Sin embargo, Sandy más adelante discute ello estableciendo que una persona "puta" es aquella que tiene varias parejas sexo-afectivas sin importar género o preferencia sexual, que en su caso como mujer lésbica monogámica no aplica (Libreta de Campo, 23/07/2019).

Los padres de Sandy están divorciados desde hace varios años, razón por la que Sandy creció en la casa de su madre junto con su hermana. Dicha situación fue vista por su padre como una falta de regulación femenina de la heteronorma, algo que él intentó compensar a través de su mandato masculino mediante la fuerza de la prohibición y la amenaza de ostracismo y hasta de muerte (Butler, 2018; Segato, 2016), que aunque hicieron dudar a Sandy de sus preferencias sexuales, no consiguieron determinarlas plenamente (Butler, 2018:187).

Sandy: Dejé de salir con 'Mari', creo que 5 meses después, mi mamá me mete a trabajar en un hospital, no ganaba mucho, pero la seguía apoyando. Después me di cuenta que compraba cosas innecesarias y me molesté, ahí empezaron las peleas, empezamos a gritarnos, ya no me sentía feliz. Aún así seguí un año más, hasta que me di cuenta que no tenía dinero ni siquiera para comprarme un vestido para la graduación de su sobrina, ese día le dije por teléfono "No puedo continuar contigo, perdóname si te lo estoy diciendo de esta manera, pero si te veo llorar ya no puedo terminar contigo" (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

La relación entre Sandy y 'Mari' estuvo caracterizada, entre otras cosas, por la violencia de la familia de Sandy y del propio contexto de Motul no abierto al amor de dos mujeres locales, esto sin contar la extrema violencia del padre como el reflejo más explícito de cómo el heteropatriarcado se ensaña contra las sexualidades disidentes que le plantan cara. Es ante este escenario y con su nueva soltería que Sandy decide intentar alinearse de nuevo a la heteronorma.

Sandy: Yo me sentía mal por lo que me dijo mi papá y dije “voy a empezar a salir con hombres”. Yo salgo muy poco y utilizo aplicaciones para conocer gente, empecé a salir con un niño de mi edad, era de Mérida, pero demasiado inmaduro para lo que ya había vivido. Salí con él 5 meses, no era lo que yo buscaba y lo terminé (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Es de resaltar el complejo e importante acompañamiento materno en el proceso identitario dinámico de Sandy, caracterizado por una incesante reconstitución (Butler, 2018:160).

Sandy: mi mamá siempre ha pensado que estoy confundida, aunque me acepta, siempre hay un espacio incómodo donde dice “¿estás segura de lo que sientes?”. Yo siempre le he dicho “que si me estoy equivocando, si está bien o mal lo que estoy haciendo, me deje ser, deje que cometa mis errores y yo más adelante le voy a decir si me quedo con un hombre o con una mujer, ahorita es mi apoyo, y si yo necesito un consejo, se lo voy a pedir” y mi mamá lo ha estado aceptando, traté de incluirla en mi vida (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

En el ámbito laboral, Sandy menciona algunos encuentros y desencuentros con otras compañeras de uno de sus espacios de trabajo, con las cuáles ha intentado relacionarse en un ámbito más allá del meramente profesional (Libreta de Campo, 23/07/2019).

Sandy: Una vez la nueva nutrióloga de la clínica me llama la atención, me puse a observarla, veía que me observaba mucho y empecé a platicar con ella, hasta que un día le logré sacar que ella andaba con una chava. Yo siempre he sido una persona detallista, le regalaba cosas, me quedaba a platicar con ella y un día le dije que me gustaba, pero nunca me decía que sí o no. El caso es que salgo de vacaciones, le iba a escribir a ella y me bloquea. Cuando regreso, le había llegado su cambio y no la volví a ver (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Esta historia fugaz de confusión amorosa laboral va a la par por un lado, del retorno de los miedos a vivir su disidencia sexual de forma más libre en diferentes espacios de su cotidiano, y por el otro, de su mayor incursión en el mundo de las aplicaciones (apps) digitales de citas.

Sandy: Volví a sentir ese coraje de creer que ser lesbiana era lo peor que pude haber pasado y regresé otra vez a buscar gente en las apps para transexuales, lesbianas y gays, me di cuenta que soy más de buscar gente mayor, me atraen las personas de 30 a 35 años. Yo ya había empezado a platicar con otra chava de la app, ‘Bea’, ahora ella tiene 36 años, era de Mérida. Salíamos mucho, pero ella también arrastraba una relación de 11 años que jamás la superó. Yo trataba de reservar mis sentimientos porque la gente de las aplicaciones sólo buscan sexo, pasar el rato y eso no es para mí... (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Aunque el uso de redes sociales digitales para contactar con otras personas por parte de adolescentes heterosexuales Mayas, ya ha sido reportado por Nazar (2019) para ciertas zonas urbanas de Chiapas, casi no hay información sobre el uso de aplicaciones de citas sexo-género

diversas por parte de la población indígena en el sureste mexicano, mucho menos del caso específico de Sandy en su búsqueda digital de una relación con otra mujer.

Sandy: Estoy en la aplicación por que tengo la esperanza de encontrar una persona diferente, ella me lo pintó de esa manera, la conocí para diciembre de 2018 y todo acabó en mayo de 2019, fue algo super rápido, pero con ella entendí que sí buscaba estar con una mujer, me di cuenta de que no me atraía un hombre como pareja, era la relación que yo buscaba con una mujer, me obligaba a ser más responsable. Todo estaba bien, ella fue la primera en hablar de sentimientos, hablaba de casarse, yo tenía miedo que me lastimara. El día del cumpleaños de mi mamá, la presenté como mi pareja, yo igual conocí a su familia, mi mamá la aceptaba...mi familia la aceptaba, me sentía de maravilla... (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Es en torno a la emoción de esta nueva relación con ‘Bea’ con la cual Sandy logra tener, aunque sea de forma efímera, la fantasía de una vida lésbica plena en su propio entorno familiar, que deciden realizar un viaje a Chiapas juntas, a pesar de la oposición de las/os amigas/os de Sandy y sus propios miedos de que la relación acabase regresando de dicho viaje (Libreta de Campo).

Sandy: Nos fuimos 4 días a Chiapas, todo de luna de miel, hasta que regresamos y se empezó a comportar cortante, un día me dejó de contestar los mensajes y en mi desesperación la fui a ver y me dijo que lo había meditado, que nosotras sólo lo estábamos intentando, pero que ella en un futuro se ve regresando con su ex (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Este cambio abrupto en la historia de amor lésbico más libre en el percurso de Sandy, le despertó miedos del pasado, sin embargo, en esta ocasión no dudó ni de su identidad, ni de sus deseos sexo-afectivos, ahora más definidos.

Sandy: Me siento triste, utilizada, como que hubiera jugado conmigo, pero sé el lado positivo, primera vez que presento una mujer como mi pareja, que no me da miedo salir con alguien ni decir que es mi novia, de sentirme avengonzada de salir con una mujer, antes me sentía mal por besar a una mujer, esta vez no...(Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Es interesante que Sandy al momento de la entrevista, aún mantenía una relación de amistad con sus dos grandes ex-amores ‘Mari’ y ‘Bea’ (Libreta de Campo, 23/07/2019). Es a través de estas otras formas de relacionarse basadas en el cuidado propio y de sus relaciones lésbicas desde donde hace una crítica mordaz para no replicar prácticas hetero-patriarcales.

Sandy: Mi papá me dice que soy puta, pero que te guste una mujer no quiere decir que seas una puta, yo no ando de mujer en mujer. Yo cuando inicio una relación me centro en ella, al que se le puede decir puto o algo así sería a mi papá, por que siento hétero tiene 8 mujeres de más, entonces ¿quién te da mejor visión como persona? ¿al que tiene 8 personas teniendo esposa? ¿o a la que sólo tiene una relación? No porque los

héteros lo hagan significa que nosotros lo vamos a hacer (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Esta crítica hacia la población sexo-género diversa local, plantea un giro a la imagen de muchas personas tiene sobre el mundo homosexual y lésbico. Y pone en duda ciertas prácticas no tan evidentes dentro del mundo sexo-género diverso con una raíz heterosexual. Finalmente y a manera de autocontraste, Sandy compartió su sentir actual como mujer Maya abiertamente lésbica, así como las estrategias que desarrolló para sortear los momentos más complicados.

Sandy: Creo que todo lo que me dijeron al principio, se ha vuelto mito, ahorita a nadie se le cierra la puerta, porque si tienes miedo de enfrentar quién eres en realidad, no vas a lograr ser feliz, pero si te aceptas tal y como eres, te das cuenta que realmente no estás solo porque hay otras personas que ya pasaron por lo mismo y cosas más difíciles. Y aprendes de cada relación y de cada persona, eso te aporta demasiado, pero tienes que ser tu mismo, no puedes depender de lo que las otras personas te estén diciendo (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Con Sandy se evidencia que crecer en un contexto urbano con una población mayoritariamente Maya, no necesariamente implica una mejor aceptación de su disidencia sexual ni a nivel familiar, ni comunitario. A pesar de ello consigue el respaldo afectivo de las mujeres de su familia, quiénes terminan por apoyarla e incluso defenderla de su propio padre. De nueva cuenta, las condiciones adversas y violentas no logran ser del todo determinantes en la decisión de Sandy de tener una vida abiertamente lésbica en todas las esferas de su día a día. Situación que contrasta con la de César, quien por cuestiones que serán profundizadas en la siguiente sección, no consigue vivir abiertamente su homosexualidad en las periferias de Mérida, la ciudad más grande y poblada del sureste de México.

5.3.2 César

César y yo nos conocimos en Mérida por un amigo en común durante el mes de junio de 2019. Después de un par de encuentros, en los cuáles pudimos conocernos mejor, le comenté sobre el proyecto de investigación que estaba realizando y lo invité a participar. Después de meditarlo unos días, me dio su consentimiento informado y marcamos la primera entrevista el 13 de junio, en la cual sólo pude tomar notas por decisión de César. Es hasta el segundo encuentro del 22 de julio, cuando César accede a que la conversación pueda ser grabada. Ambos encuentros fueron en espacios públicos del centro de Mérida elegidos por César (Libreta de Campo, 22/07/2019).

En ambos encuentros César hizo referencia a sus orígenes binacionales y precarizados, asociados al percurso migratorio irregular de sus padres en USA⁷³.

César: La familia de mi padre es yucateca y la de mi madre de Michoacán. Yo nací en San Francisco, Estados Unidos...adquirí la nacionalidad estadounidense, como mis papás trabajaban todo el tiempo, después de nacer unos vecinos mexicanos de mis padres me cuidaban. Ellos me contaron que vivíamos en una calle donde la mayoría de las personas eran de Yucatán y estaban en situación migratoria irregular... (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

La migración de Mayas yucatecos hacia USA se aceleró en la década de 1990, con un particular flujo de pobladores de Oxbutzkab hacia diversas ciudades de California, donde existen comunidades Mayas yucatecas establecidas y con redes de apoyo (Ramírez, 2006). En este contexto, no es casual que el círculo cercano a los padres de César en USA fueran Mayas, en muchos casos con una situación legal irregular, a diferencia de sus hijos nacidos en territorio estadounidense que se convertían por política de aquel país en los primeros ciudadanos estadounidenses de la familia, tal como el caso de César y su hermana menor, nacida un año después (Libreta de Campo, 13/06/2019).

César: Cuando mi mamá queda inválida 3 meses después de dar a luz a mi hermana, comenzaron a tener menos dinero y eso los llevó a tomar la decisión de mandarme a Yucatán a un año y un mes de haber nacido con mi familia de Oxbutzcab, donde conocí a mis abuelos me cuidaron y crecieron por 3 años... (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

La llegada de César a la casa de los abuelos en Oxbutzcab, a poco más de un año de haber nacido, simbolizó su introducción inconsciente al mundo Maya, el idioma y sus densidades. E igual le permitió sentar las bases de su autoidentificación como Maya yucateco.

César: Yo creía que mi abuela era mi mamá biológica hasta los 4 años, porque todos en la casa le decían ‘mamá’ y yo por imitación adopté esa costumbre, ella me recibió como un nuevo hijo adoptivo. Mis abuelos se dedicaban al campo, tanto ellos como toda mi familia yucateca son Mayas y dominan el idioma Maya yucateco, incluso algunos primos de mi edad hablan Maya. A mí no me enseñaron, sólo una tía intentó (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

La llegada de sus padres y hermana a Yucatán implicó un cambio radical en la vida de César a una corta edad, así como la migración de la familia extensa Maya en Oxbutzcab, hacia un nuevo formato de familia nuclear heteronormativa (Rosales, 2010) en las periferias de la ciudad de Mérida (Libreta de Campo, 13/06/2019).

⁷³ Siglas en inglés de ‘United States of America’.

César: Fuimos al aeropuerto de Mérida y yo pensaba que eran unos tíos que regresaban, no sabía que eran mi mamá, mi papá y mi hermana, cuando llegamos mi mamá me abrazó y lloro mucho, yo no entendía. Tardé varios meses hasta que comencé a ver y llamar a mi mamá biológica como mamá. Después de un año que llegaron, mi padre regresó a Estados Unidos a trabajar y se hizo 2 años ahí, cuando vuelve de nuevo a Yucatán, yo tenía como 7 años, mi mamá ya estaba cansada de Oxkutzcab y al mes nos fuimos a vivir a una colonia de Mérida en condiciones mucho peores, casi no había nada y era un poco peligrosa, una vez me asaltaron en la calle, pero nunca más regresamos a vivir al pueblo (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

El desplazamiento a Mérida, los empleos precarios locales y el paso de un huracán que destruyó parte de su hogar, así como esfumó los ahorros familiares, hicieron que su padre volviera a trabajar a USA en un momento de autodescubrimiento de César (Libreta de Campo, 13/6/2019).

César: En la primaria de Mérida me hice más rebelde en que se fue mi papá, siempre me peleaba con mis compañeros por ser el nuevo que venía de Oxkutzcab, ellos no sabían... Fue en la primaria que me dijeron que había nacido en San Francisco, cuando las personas se enteran de mi ciudadanía estadounidense cambian su actitud y hasta como me tratan (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

En este mismo período, César adquiere consciencia de una identidad múltiple y más compleja de lo que imaginaba como Maya crecido en un contexto rural, pero con ciudadanía de USA, y comienza a tener sus primeras experiencias homoeróticas (Libreta de Campo, 13/06/2019).

César: En la primaria me doy cuenta de que algunos niños me parecían atractivos. Cuando estaba en 6° llegó un nuevo compañerito a mi salón, él era más alto que los demás y estaba como más desarrollado por que tenía 13 años y había repetido varios años de la primaria, desde que lo vi quería ser su amigo, se llamaba 'Aldo'. Luego pasamos a la secundaria y nos pusieron en salones diferentes, pero me seguía gustando (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

Fue durante la adolescencia, y gracias a la ayuda de las primeras redes sociales digitales, que César pudo retomar el contacto con Aldo, así como comenzar a explorar en conjunto sus sexualidades más allá de los límites establecidos por la heteronorma dominante en el barrio.

César: En la secundaria nadie se imaginaba que nos gustábamos, fue con los correos electrónicos que conseguí escribirle de nuevo en messenger. En ese entonces él y yo íbamos al 'cibercafé'⁷⁴ porque ninguno tenía computadora, yo me fijé a qué horas él iba y comencé a ir a esa hora para coincidir y hablar por messenger. Una vez hasta soñé que éramos pareja, en una de esas le conté por messenger y él me contesto "¿te gustaría que se hiciera realidad?" yo no lo podía creer, seguimos platicando y quedamos en vernos un día en su casa, para mí era un sueño hecho realidad (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

⁷⁴ El 'cibercafé' son establecimientos de renta de equipos de cómputo con conexión a internet (Libreta de Campo).

Es importante mencionar que cuando toda esta situación sucedió ambos poseían parejas, lo que no fue impedimento para que César comenzara su vida sexual de la mano de Aldo. Sin embargo, tiempo después César decidió poner ciertos límites ya que, para poder facilitar ciertos deseos, tal vez sea necesario evitar otros (Butler, 2018:153).

César: En algún momento le pedí a Aldo que seamos novios y él dijo que no porque estaba con su novia y yo con mi novio, entonces le propuse que cada quién cortara con sus parejas. Yo corté antes que él, después de eso ya ambos éramos solteros, pero lo expulsaron de la secundaria y terminó trabajando. Creo que en noviembre de 2010 decidimos ser pareja sólo él y yo, fue mi primer amor y también la primera persona con la que tuve sexo (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

A diferencia de César, que en ese momento ya se autoidentificaba como homosexual, para Aldo significaba transgredir su heterosexualidad, lo que en ocasiones implicaba asumir la posición femenina, generalmente asociada a la figura de castración o, por lo menos, negociar una relación con ella, simbolizando a la vez una amenaza de su posición masculina (Butler, 2018:155). Lo que se refleja, en parte, en los roles que desempeñaba cada uno en el acto sexual (Álvarez, 2004).

César: Yo sentía que él era un experto en el sexo, la primera vez yo fui pasivo⁷⁵, después de varias veces Aldo aceptó ser pasivo porque él decía que tenía curiosidad...siento que no podré amar a nadie con la misma intensidad con la que lo amé. Generalmente nos veíamos en los cuartos que mis papás en ese momento estaban construyendo para rentar, yo llegaba tarde a mi casa y mi mamá me regañaba, pero yo me sentía de maravilla con él, mi felicidad era a través de él... (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

Sin embargo, la heterosexualidad normativa a la que seguía expuesto Aldo, entre otros factores, desautorizaron cualquier posibilidad opositora al hacerla culturalmente inconcebible e inviable desde el comienzo, relegando a su recién homosexualidad al terreno de lo transitorio (Butler; 2018:168).

César: En tercer año de secundaria les conté a unos amigos que me gustaban los hombres, pero Aldo nunca lo dijo. Rompimos en marzo de 2012 yo estaba en la prepa y después de eso me sentí como una máquina descompuesta, no quería nada con la vida. Recuerdo que sólo lloraba toda la noche en mi habitación hasta que me expulsaron de la prepa, ya no le gustaba tanto mi cuerpo, mi amor, mis poemas (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

Después del rompimiento con Aldo, una amiga suya y el ejercicio lo sacaron de su habitación y con el paso del tiempo de su propia depresión. César: “Ahora soy feliz por mí y no por alguien

⁷⁵ Al ser sujetos de la penetración los homosexuales pasivos, aunque no se reconozca, son equiparados con las mujeres. (Álvarez, 2004).

más, cuando regresé a la prepa me juré que por nadie ni por nada iba a dejar de hacer las cosas que me gustan” (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

A pesar de sus experiencias sexoafectivas con Aldo, pareciera que dicha vida siempre quedaba en un plano íntimo, privado, fuera de las miradas del dominio público, como la de sus amigos o su propia familia, quiénes simbólicamente representan la autoridad heteronormativa para César.

César: Nunca les he dicho a mis padres, bueno mi papá es de Oxkutzcab y mi mamá no acepta la homosexualidad por su religión...ya ni son tan religiosos, simplemente son tradicionales, le dicen ‘lo correcto que ha sido siempre’ ¿Qué es? Que tenga su esposa, que trabajes, que tu esposa esté en tu casa cuidando a los hijos. Mi hermana menor tampoco sabe, pero tengo un primo que salió de clóset con ella, y mi hermana me cuenta que es una vergüenza para la familia. Si tengo miedo pero hay que seguir adelante, porque si me dejo llevar por los miedos nunca voy a salir de mi hoyo (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

En César se observa cómo el yugo heterosexual es insuficiente para reprimir su homosexualidad, pero sí suficiente para tener que ocultarla u omitirla en ciertos espacios. Posterior a su relación con Aldo, César dice no haberse relacionado con otro hombre en el plano sentimental, aunque si ha conocido más chicos, así como tenido parejas sexuales en nuevos formatos. César: “La gente se cierra al compromiso, durante la licenciatura conocí a un amigo, yo daba todo por él, pero no era recíproco” (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

El mundo laboral es otra esfera en la que César ha tenido que aprender a negociar su homosexualidad, más que su identidad Maya.

César: El reclutador me preguntó que desde cuándo no tengo novia, y yo le dije que desde el kínder, y dijo que no me van a criticar por mis preferencias sexuales pero que él quería saber. Yo pienso que debe contar más lo profesional que tu vida personal, a lo mejor él piensa que los homosexuales son muy escandalosos o fiesteros, y por eso no van a cumplir con el trabajo, no sé, no lo conocí suficiente (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 22/07/2019).

En esta situación, el no haberle seguido el juego al reclutador del empleo, también responde a una estrategia personal de poner límites o marcar distancias, lo que en estos contextos podría entenderse como una forma de politizar tu sexualidad. Otro espacio donde César igual a marcado ciertos límites, más ligado a su familia aparentemente homofóbica, y en parte por la propia homofobia internalizada dentro de él mismo (Álvarez, 2004; Butler, 2018), es en el mundo ‘gay’, sobre todo en los espacios de fiesta de Mérida.

César: Antes no existían los antros gays, ahorita está ‘Papis’, ‘Blue’...lo sé porque veo en el Facebook, pero nunca he ido porque no me considero tan alocado como para ir.

Conozco tipos gays que si se van con cualquiera...osea yo podría ir sólo a ver y tomar una cerveza, pero tampoco quiero exponerme, porque aunque no me agarre a nadie, están los chismes a la orden del día y aunque no me afecta lo que digan, pero a mis papás no y la opinión de mis papás es importante para mí (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 22/07/2019).

Lo anterior se relaciona con cierta complacencia de César con el mundo heterosexual a pesar de su propia disidencia sexual, que contrasta con su hipercrítica al mundo homosexual, recordando que la lógica excluyente no es un monopolio exclusivo de la heterosexualidad, y que esa misma lógica puede sustentar las posiciones de una identidad homosexual, como en este caso. Este tipo de repudio, también tiende a aplicar ese principio de exclusión a todo aquel que se considere desviado de tales posiciones (Butler, 2018:174).

César: Yo nunca tengo amigos gays porque siempre me ven como rival, yo ni estoy dispuesto ni quiero competir, ni tengo que demostrar qué soy, pero creo que porque no me llevo con ellos, pero es porque soy tímido. También me ha pasado que por ser gay, la gente piensa que eres chismoso o quieres joder a las mujeres. O me hacen la pregunta “¿Quiéres maquillarte?¿quiéres trasformarte?” o algo así. Una cosa es que te gusten los hombres y la otra, que creo no acepto, es que haya mucha diversidad (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 22/07/2019).

Estos claros-oscuros en César sobre su distanciamiento hacia otras disidencias sexuales, son producto de su proceso de construcción identitaria múltiple, compleja y en ocasiones contradictoria (Butler, 2018), como él mismo reconoce en las siguientes líneas.

César: Yo crecí en un entorno donde mis padres son muy aprensivos, un barrio medio peligroso y lo que yo hacía era callarlo, no hablaba de mis gustos con casi nadie, me ensimismaba, también el ejercicio me ayudó un poco, aunque no siempre hago y pues sobre todo estudiar una licenciatura que me gusta mucho, siento que estudiar es el mayor tesoro que nadie me puede quitar, es un arma para la vida. Como siempre digo, ya perdí mucho, ya me dejé pisotear mucho tiempo y ya no se vale...si yo no pongo un alto siempre va a ser así. Ahorita, lo que me molesta lo digo y si no estoy conforme igual lo digo, independientemente que sea trabajo, escuela, obviamente sin faltar el respeto claro (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 22/07/2019).

No cabe duda del gran valor de las experiencias y estrategias que César ha desarrollado para vivir su homosexualidad a pesar de las múltiples violencias (Nazar, 2019) propias de un contexto familiar y comunitario —en el caso específico de Mérida— heteronormativo, homofóbico, clasista y racista. En la siguiente sección se analizará otra experiencia de una disidencia sexual no binaria en la misma ciudad, con sus respectivas especificidades que reflejan la amplia gama de experiencias de vida que se pueden desarrollar en un mismo contexto.

5.3.3 Rub

Nací a inicios de los 90's en la ciudad colonial de Mérida, antes Ho', y crecí en la casa de los abuelos paternos, ambos Mayas yucatecos bilingües⁷⁶ que migraron de sus comunidades a la ciudad. Desde que tengo memoria tanto mi padre como mi madre trabajan jornadas extenuantes, que les impedían tener mucho tiempo libre, más allá de su día de descanso. Mi relación con el trabajo precarizado comenzó desde una temprana edad ayudando a mi padre, aunque al inicio me parecía injusto, tiempo después comprendí la importancia de inculcar el trabajo como un valor dentro de las familias Mayas (Nazar, 2019). En otras palabras, me crecieron mis abuelos, más específicamente mi abuela, o al menos una versión más experimentada y cansada de ella, después de criar hermanas/os, hijas/os y nietas/os a lo largo de su vida.

Pertenezco a la primera generación de mi familia que nace y crece en un contexto urbano, aunque durante mi infancia conocí mejor que el resto de mis primas/os la comunidad de mi abuela, donde aún vivía mi bisabuela que sólo hablaba Maya yucateco, su negativa a enseñarme la Maya, en parte por los traumas coloniales asociados al idioma (Carrillo, 2017), me impidió terminar de entender y conectar con esa otra realidad más cruda, en ocasiones las fronteras lingüísticas pesan más que las geográficas. Como muchxs otrxs Mayas urbanos, crecí escuchando el español institucional, y la Maya como un idioma de adultos (Aguilar et al., 2017).

Desde que tengo consciencia nunca tuve mucho afecto por las masculinidades, y eso que crecí rodeado de varias de ellas, entre mi abuelo machista, un hermano menor, un padre ausente y varios primos en sus procesos de validar sus propias masculinidades (Butler, 2018) con los que compartía la casa de los abuelos, casi siempre terminaba saturado de masculinidades. El tener tantas complicaciones de salud desde que nací, paradójicamente me permitió sortear aquellas actividades propias de un futuro hombre como jugar fútbol o a las "luchitas", tampoco era de jugar muñecas, tuve una infancia solitaria, en parte intentando crear un refugio donde descansar de las múltiples violencias que las personas a mi alrededor ejercían entre ellas y en ocasiones hacia mi persona, un niñx obesx, Maya, precarizadx, enfermizx y evidentemente no heterosexual que desde entonces construía sus mejores herramientas no sólo para enfrentar las adversidades, sino también para disfrutar la vida en toda mi complejidad.

⁷⁶ Hablantes fluidos tanto del Maya yucateco como del español/castellano.

También, crecí entre el machismo y la emancipación femenina Maya representada por mi abuela y su carácter fuerte, siempre implacable ante las masculinades cuando era preciso, pero que en parte reproducía consciente o inconscientemente trazos de dicho machismo. Yo era y sigo siendo *esx bichx rarx* dentro de la familia, rechazar la masculinidad y posteriormente la heterosexualidad hegemónica desde edades tempranas no fue fácil, sin embargo, crecer en una familia extendida, donde *todxs* piden y requieren atención, abrió la posibilidad de crecer sin reglas de género rígidas o por lo menos no tan vigiladas, ni castigadas (Butler, 2018). Tuve el espacio y libertad suficiente para construir mis propias versiones del género más moldeable, por lo menos aquel que aplicaba a mi propia persona. En palabras de Lemebel:

Me dejé llevar por cierta porfía que experimentamos los niños raros frente al adiestramiento agresivo de la formación masculina, y escogí la posibilidad de una identidad siempre cambiante, en esa magia tornasol me alejé del formato hombre para siempre, sin vuelta (2000 en Gonzalo, 2018:91).

Fue a finales de la primaria, que comencé a sentir atracción hacia ciertos compañeros, una parte de mí sabía que no era lo esperado dentro de un contexto primordialmente heteronormativo, sin embargo, en mi imaginación y sueños era libre, esa transgresión consciente e interna me bastó en aquel momento. Durante esta etapa aprendí a leer español y entre el pretexto de priorizar mis estudios y mi cada vez mayor afición por devorar libros, fui construyendo una narrativa a mi alrededor como una persona cuya prioridad no era necesariamente la exploración precoz del acto sexual, pero tampoco reproducir una masculinidad ni feminidad normativa para la edad, comenzaba a fluir entre los géneros, intentando generar el menor ruido a mi alrededor.

Durante mis estudios secundarios tuve mi primera y única novia con la que duré más de un año, terminamos unas semanas antes de graduarnos; y al mismo tiempo sentía una atracción afectiva pero igual sexual hacia el que en ese momento era mi mejor amigo heterosexual, con quien en el momento más álgido llegamos a confesar mutuamente nuestro amor a través de cartas. Es importante mencionar que en ninguno de los casos tuve interacción sexual.

Fue en esta misma etapa donde tuve mi primer amigo homosexual y donde experimenté la primera reprimenda hacia mis sentimientos no heteros por parte de la madre de mi mejor amigo, quien al leer una, o varias, de mis cartas le prohibió volver a hablar conmigo, truncando de golpe un afecto sincero y tal vez una ficción que nunca iba acontecer. Sin saberlo, estas experiencias marcaron lo que sería el comienzo prematuro de mis grandes pasiones y tardío de mi vida sexual,

lo que no era el común denominador entre mis compañeros de clases o del barrio, algunas/os incluso se convertían en madres o padres antes o durante sus 15 años.

Paralelo a mi despertar sexual durante mi adolescencia temprana (Nazar, 2019), también sufrí la pérdida en el espacio terrenal de mi abuela, así como la enfermedad de mi madre, lo que combinado con la ausencia de mi padre por tener que trabajar fuera de la ciudad, me llevó a asumir la responsabilidad de mi hermano menor y propia por una breve temporada. Este proceso de transición familiar culminó con la mudanza a una casa aún más periférica y la aparición del imaginario de la familia nuclear en mi vida, así como de un padre y una madre más presentes.

Con el corazón roto, sin apetito sexual y de nuevo solterx comencé mis estudios de bachillerato, donde no triunfé en el amor romántico heteronormado, pero sí en mis pasiones a las que me entregaba sin importar el género, preferencia sexual o el estar o no solterx. En este punto, me veo reflejado en la aseveración de Lemebel “en realidad no tengo amigos ni amigas, sólo grandes amores” (2000 en Gonzalo, 2018:130). Sólo que en mi caso estos grandes amores tenían trazos de deseo sexual, en ocasiones inclusive mutuos, que en esta etapa nunca se concretizaron.

La universidad la inicié con el retorno de un viejo amigo a mi vida, ahora con la posibilidad de experimentar nuestra sexualidad en un espacio de confianza, y aunque los celos entre otros problemas de comunicación la quebraron, esta relación se convirtió en una gran escuela para el resto de mi vida, nos abrimos a la posibilidad de disfrutar nuestros cuerpos y deseos sexuales, sin que fuera necesario fornicar entre nosotrxs, aunque aún sin expresar públicamente nuestro sentir. Fue a través de este amigo y un acto de rebeldía accidentada, que mi madre confirma cualquier duda sobre mi disidencia sexual, lo cual fue un gran drama más para mis padres que para mí, que en ese momento venía trabajando muy duro para ahorrar y gestionar una beca para hacer un semestre de intercambio en Madrid.

Antes de atravesar el Atlántico, tuve una conversación por separado con mis padres en la que les confirmé todas sus sospechas sobre mis preferencias sexuales. Aunque para mí siempre fue algo más que evidente, simbólicamente fueron conversas catárticas para ambas partes. Es con mi vida privada cada vez más pública que llegué a Madrid con 20 años y un cuerpo delgado producto de largas caminatas y el hambre de vivir en una ciudad totalmente fuera de mis posibilidades económicas, sin embargo, tuve más privacidad e independencia que nunca antes en mi vida, pero con fecha de caducidad.

Mi paso por Madrid simbolizó el inicio de mi vida sexual a una edad a la que algunxs de mis coetáneos ya esperaban su segundo hijo, y que no necesariamente implicó sexo desenfrenado, que tampoco hubiera estado mal, sin embargo, mi proceso de ser cada vez más congruente conmigo mismo y mi inclinación por las pasiones más que por el sexo deshumanizado, me llevaron a tener contadas pero significativas parejas sexuales que me acompañaron durante la mayor parte de mi estancia en la ciudad.

Algunas de mis reflexiones respecto a la categoría raza aplicada a mi ser en tránsito por el continente europeo, es el hecho de ser una persona racializada tanto en mi lugar de origen, como en Europa, en ese sentido yo no me descubrí racializado en Europa, pero sí descubrí que el racismo para perfiles como el mío en el supuesto primer mundo ejerce violencias específicas y diferenciadas a las de mis trópicos tercermundistas. Que la exotización en Europa en un ámbito sexual, es un tipo específico de violencia asociada al racismo intrínseco de sus sociedades que en ocasiones no es tan fácil de percibir para la población local, y aunque en algún sentido he llegado a exotizar a ciertas parejas sexuales blancas, sistemáticamente partimos de locus o posiciones estructuralmente desiguales.

Mi regreso a México vino acompañado del fin de mi licenciatura y mi mudanza a San Cristóbal de las Casas, Chiapas a finales de 2011 por cuestiones laborales y personales, después de esa partida y hasta el momento en que escribo estas líneas nunca más volví a radicar en Mérida, aunque es un lugar al que siempre vuelvo. Durante mis más de cinco años en Chiapas, trabajé y aprendí muchísimo tanto en el ámbito científico, como en el acompañamiento de diversos movimientos sociales indígenas, principalmente Mayas tsotziles, tsotsiles y choles. Chiapas fungió como un espacio en mi propio país en el que por primera vez me desarrollé en todos los ámbitos de mi vida como una persona indígena con una disidencia sexual politizada.

Lo anterior se tradujo en mi primera relación sexo-afectiva plena que aunque fugaz fue bastante didáctica, así como en experiencias de todo tipo en espacios que nunca hubiera pensado. Igual, resonó de nueva cuenta mi existencia fuera del binarismo de género, asociado en parte a que mis rasgos siempre han sido un tanto andróginx incluso para los contextos Mayas, lo que con mi postura cada vez más abierta a la fluidez del género, causaba confusión en la población local, y en algún momento dejó de importarme el género en el que me hablaran, ya que no me

identificaba con ninguna de las dos opciones, aunque tampoco era un tema de plática con mis cernanxs.

El estilo de vida que forjé en San Cristóbal de las Casas, que implicaba en parte generar espacios libres de violencia racial, clasista o de género ya sea en casa, trabajo o espacios de esparcimiento, así como una vida sexual y afectiva libre, pero con cuidados, lo llevé conmigo e intenté aplicar con sus respectivas especificidades en Campeche, Cancún y una vez que fui aceptado en el doctorado, en Coimbra, Portugal.

En cuánto a mi experiencia como inmigrante racializadx desarrollando estudios especializados en Coimbra, me gustaría mencionar que en parte ha implicado convivir con una sociedad heteronormada más represiva de lo que esperaba para una ciudad universitaria, sin embargo, el momento de mi vida en el que llego a este espacio, más que el espacio persé, me llevó a hablar abiertamente sobre mi identidad no binaria en ámbitos institucionales, como el universitario, lo que ha sido catártico en mi vida en diferentes aspectos y geografías, ya que de nueva cuenta no estoy dispuesta a dar un paso atrás en estas batallas identitarias que se libran en el mundo de lo simbólico pero igual de lo empírico en todo momento.

Me gustaría cerrar esta sección, mencionando que parte de mis vulnerabilidades las convertí en mis armas más potentes para enfrentarme a un mundo por completo desigual, pero que conocía, y al que había estudiado a detalle toda mi vida. El ser ininteligible o difícil de leer para el sistema hegemónico colonial preponderante tanto regional como internacional, pero al que yo sí conozco a detalle, se ha convertido en mi mejor aliado bajo la manga. Esta situación es denominada por Spivak (1988) como una “violación habilitante”, en la que el sujetx obtiene en parte lo que se llama su “capacidad de acción” por el hecho mismo de estar implicado en las relaciones mismas de poder a las que pretende oponerse (Butler, 2018:181).

Sin embargo, uno de mis grandes retos en este momento es no sólo crear desde la rabia, por más digna que esta sea; y entender que los procesos de curación de las heridas del sistema de género moderno-colonial (Lugones, 2008) también pasan por una revolución de los afectos que implican tener espacios, que en ocasiones pueden ser personas, en y con las cuales descansar, ser frágiles, para retomar fuerzas y no desgastar todas nuestras energías en pocas batallas, ya que es parte de nuestra labor sobre todo creativa como personas indígenas, disidentes sexuales,

precarizadas y subalternas re-inventar, explorar e imaginar todas las estrategias necesarias para construir otros mundos donde la diferencia no sea más objeto de estratificación social.

Una vez discutidas y analizadas las experiencias de lxs participantes del estudio en la Península de Yucatán, en la siguiente sección se analizarán aquellos aspectos que compartimos, así como aquellos otros que nos diferencian. Este ejercicio intelectual adquiere mayor relevancia si tomamos en cuenta que ningunx de ellxs se conocen entre sí, por lo que dichas similitudes y diferencias aunque subjetivas y específicas, también son reflejo de los contextos Mayas que habitamos.

5.4 Tejiendo disidencias sexuales Mayas yucatecas

Retomando ciertas discusiones sobre las construcciones identitarias Mayas contemporáneas de los primeros capítulos, es importante resaltar que la falta de dominio del idioma Maya yucateco no es una condicionante para que todxs lxs participantes se autoidentifiquen como Mayas (Duarte, 2006). Esta situación se repite tanto en lo rural como lo urbano, siendo Osiel quien mejor entiende el Maya yucateco, sin llegar a hablarlo fluentemente, por su entorno familiar y laboral.

También es interesante que, en el caso de Sandy, Osiel o Bárbara, que crecieron en contextos urbano y rurales con una mayor proporción de población Maya yucateca, sólo reportan experiencias de discriminación por ser indígenas cuando salen a centros urbanos tales como Mérida o Campeche, ciudades con una mayor proporción de población blanca, mestiza o que no se autoidentifica como indígena (INEGI, 2017). En este sentido dentro de sus localidades sus disidencias sexuales y el género, en el caso de Bárbara y Sandy, más que su identidad Maya, se convierten en objeto de violencias múltiples (Nazar, 2019) y reivindicaciones constantes.

Lo anterior, contrasta con las experiencias de César y Rub en Mérida donde la clase social, el ser identificado como Maya y su disidencia sexual son objetos de violencia tanto al interior de sus círculos sociales, dígase familia y amigxs, como en espacios laborales, educativos y de esparcimiento. Por lo que no es el contexto urbano como tal, definido bajo ciertos parámetros simbólicos y estadísticos por las autoridades mexicanas (CONEVAL, 2015), sino la concentración de poder en minorías con un fuerte pasado colonial, como en el caso de Mérida,

lo que impulsa la generación de líneas abisales (Santos, 2009) que estratifican y discriminan a ciertas configuraciones identitarias más que a otras dentro del entramado social.

Otro aspecto reportado fueron los movimientos migratorios mayoritariamente regionales, y en menor medida nacionales o internacionales, que sin importar lo prolongado o no de las estancias fuera de casa, marcaron significativamente las vidas de todxs aportando elementos en sus construcciones identitarias en torno al género, raza, clase social, identidad sexual y sexualidad. La complejidad identitaria de cada participante en el estudio llevó a que en ocasiones tuvieran vivencias completamente diferentes en las mismas localidades. Siendo Motul uno de estos escenarios, en el que Sandy como lesbiana local temporada aislada del resto de la sociedad que la violenta; y Bárbara en su paso travesti por los bares, comparten experiencias contrastantes, que por momentos hacen pensar que hablan de dos sitios distintos. Dichos contrastes, como se observa en sus relatos, están en parte asociados a la presencia o ausencia de lazos familiares, lo que les permite vivir un mayor control o un anonimato liberador respectivamente.

Siguiendo con la línea de los lazos familiares, es notorio el respeto intrínseco de todxs los participantes a la figura de la familia, representada principalmente por sus padres, como uno de los pilares fundamentales de su persona, y cuyas opiniones tienen un peso relevante en sus vidas, inclusive en los espacios más íntimos, situación que en la mayoría de los casos termina por ralentizar los procesos de autoaceptación sexo-genérica. Sin embargo, las familias Mayas yucatecas nucleares aquí representadas, con excepción de César, aunque parecieran en un primer momento un obstáculo en la exploración del género y la sexualidad, se convierten después de largos procesos de confrontación amorosa, en espacios de cuidados y piezas indispensables para el desarrollo de sus hijxs disidentes en todos los aspectos de sus vidas.

Autoidentificarse como disidente sexual Maya en diferentes esferas sociales, como toda identificación, tiene un costo y aunque las diversas normas que nos eligen nunca logran determinarnos por completo (Butler, 2018:186), la falta de referentes con configuraciones identitarias similares, nos recuerda que somos una minoría dentro de otra minoría, con todas las implicaciones y violencias que esto conlleva, por lo que es normal dudar de nuestros propios percursos que vamos generando al andar en este mar de identidades y luchas por la libertad y el derecho a ser diferente.

En este sentido, las diversas experiencias de vida compartidas en este capítulo por cada participante para vivir, y no sólo sobrevivir, aunque están en constante modificación a manera de ensayo-error, podrían servir de pautas para hacer más ligero el paso de otras personas, que como nosotrxs, no se ven reflejadas en las macronarrativas interseccionales sobre el género, raza, clase y sexualidades dentro de espacios con un fuerte pasado colonial que sigue marcando nuestros presentes.

6. Entrelazando disidencias sexuales Mayas contemporáneas

En los capítulos anteriores, y en específico en los capítulos 4 y 5, se ha venido señalando la importancia de documentar, analizar y complejizar las experiencias de vida de lxs Mayas contemporáneos sexo-género diversos. Lo anterior permite por un lado quebrar los preconceptos y silencios, incluso dentro de las ciencias sociales, en torno a nosotrxs. Y por el otro, crear condiciones para pensarnos y construir nuestros propios discursos sobre aquellos dolores, amores, problemas y esperanzas que nos atraviesan, en este sentido la metodología autoetnográfica con un giro poscolonial y de género no binario⁷⁷ permitió afrontar el gran reto de no hablar por lx otrx, sino, incorporar las voces de lxs participantes como una parte fundamental del estudio.

Continuando con la trascendental tarea de seguir analizando las experiencias de lxs participantes en torno a nuestras sexualidades ahora desde una panorama trans-regional más amplio, las discusiones teórico-empíricas a lo largo del presente capítulo comienzan retomando los planteamientos sobre las construcciones sexo-genéricas Mayas de los primeros capítulos⁷⁸, las cuales son enriquecidas y actualizadas con los conocimientos sobre tema de un J-Men o sacerdote Maya yucateco y una Ilol o sacerdotisa Maya tsotsil. Una vez realizada esta contextualización ontológica, en el análisis de las siguientes secciones las anotaciones del cuaderno de campo adquieren un papel central en las reflexiones en torno a tres puntos fundamentales: aquello que nos diferencia; lo que nos une; y lo que nos potencia.

6.1 Construcciones sexo-genéricas Mayas contemporáneas y su socialización

Retomando a los abuelos sagrados o formadores Xmucané (Abuela luna) y Xpiyacoc (Abuelo Sol) (Popol Vuh, 2018[1857]:26), fuerzas creadoras en igualdad de condiciones dentro de la cosmogonía, pensamiento y religiosidades Mayas; así como en secuencia con las transformaciones a lo largo de los siglos, atravesadas por el yugo colonial, en torno a los constructos socio-culturales sexo, género y sexualidades dentro de las sociedades Mayas,

⁷⁷ Para más detalles ver Capítulo 3 sobre metodología.

⁷⁸ Para más detalles ver Capítulos 1 y 2.

discutidos a detalle a lo largo del capítulo 2. En los siguientes párrafos se analizarán fragmentos de entrevistas realizadas a una sacerdotiza Maya tsotsil ó Ilol X-Maruch en la localidad rural de San Juan Chamula de la región Altos de Chiapas (Libreta de Campo, 27/09/2019); y a un sacerdote Maya yucateco ó J-Men Don Edgar en la ciudad de Mérida, Yucatán (Libreta de Campo, 16/07/2019)⁷⁹, a manera de contextualizar desde miradas Mayas contemporáneas diversificadas por el género, contexto y variante lingüística las ontologías en torno a las disidencias sexuales en las dos regiones donde se desarrolló el estudio.

A pesar que tanto la Ilol X-Maruch como el J-Men Edgar hacen referencia a la dualidad femenina-masculina de las fuerzas creadoras dentro del mundo Maya⁸⁰, en el caso de X-Maruch su interpretación termina por darle mayor preponderancia a la energía masculina, colocándola como piedra angular del origen Maya-tsotsil “Lo que decimos es que *Kajwaltik*⁸¹ así lo ha dado, nuestro Padre así lo envía cuando nos otorga nuestro espíritu” (Ilol, Maya tsotsil, 27/09/2019). En contraste con lo anterior, Don Edgar menciona que desde una perspectiva maya yucateca “La energía no tiene sexo, el espíritu no tiene sexo... Cuando una energía es pura no tiene sexo, se puede manifestar en forma de hombre o mujer...” (J-Men, Maya yucateco, 16/07/2019).

Como se observa en los anteriores fragmentos, esta diferencia de origen en la conceptualización de las energías creadoras y su relación con el sexo y el género son intrínsecas a las particularidades interpretativas entre Mayas tsotsiles y yucatecos, y no al hecho de X-Maruch ser una mujer y Don Edgar un hombre. Estas mismas particularidades también interpelan las formas en las que la diversidad sexo-genérica y las disidencias sexuales son entendidas y tratadas en cada contexto. En este sentido, X-Maruch menciona que en San Juan Chamula el hecho de que un hombre o mujer tsotsil decida vivir fuera de la heteronorma está asociado a la acción de energías malignas representadas en la figura del *Pukuj*⁸².

Quando son mayores, a los 15 o 20 años, comienzan a hacer maldades, un mes quieren estar con mujeres, otro mes quieren estar con hombres. Esto no es bueno, se corrompen pronto cuando tienen relación hombre-hombre, mujer-mujer...es trabajo del *Pukuj*,

⁷⁹ Es importante mencionar que la entrevista con la Ilol X-Maruch aconteció en tsotsil por lo que se contó con la presencia y apoyo de un traductor, mientras que la entrevista con el J-Men Don Edgar fue en español.

⁸⁰ Para más detalles ver Capítulo 1.

⁸¹ Para los Mayas tsotsiles el *Kajwaltik* está asociado a la figura masculina de Dios, también es traducido al español como *Nuestro Señor* (Sántiz & Parra, 2018).

⁸² Desde el pensamiento y religiosidad maya tsotsil la figura del *Pukuj* está asociada al demonio, lo maligno o al enojón (Libreta de Campo, 16/07/2019).

porque lo bueno el hombre solo quiere estar con una mujer (Ilol, Maya tostsil, San Juan Chamula, 27/09/2019).

Continuando con la asociación entre el mal y la diversidad sexo-genérica tsotsil, X-Maruch hace referencia a la figura del *Antsilon* de la siguiente forma.

Cuando un hombre tiene un deseo incontenible por estar con otro hombre, el *Antsilon*, una persona que se hace pasar por mujer, ves que un mes se convierte en mujer y al otro de hombre. Medio hombre, medio mujer y al tener relaciones con el *antsilon*, el hombre o mujer se transforman, un mes quieren una mujer y al otro mes quieren a un hombre, esto es trabajo del Pukuj (Ilol, Maya tostsil, San Juan Chamula, 27/09/2019).

Dicha descripción deja entrever como el *Antsilon* engloba varias categorías sexo-genéricas en una, ya que hace referencia tanto a un hombre, como a un ser masculino que se feminiza usando trajes típicos de las mujeres chamulas. Y cuya atracción sexual puede ser únicamente hacia los hombres; o hacia hombres y mujeres, intercalando o teniendo varias parejas sexo-afectivas de diferentes géneros al mismo tiempo (Libreta de Campo, 27/09/2019).

La rebelión sexual del *Antsilon* ante el sistema moderno-colonial hetero-patriarcal (Lugones, 2008) vigente en las comunidades tsotsiles, es respondida con una mayor represión y violencia contra esta y otras expresiones sexuales que contradigan la heterosexualidad hecha norma y travavezada por la espiritualidad local.

Cuando un hombre ya ha estado con un *antsilon*, ese hombre ya quiere estar con otros hombres y aumentan los antsilonos, por eso ahora hay más y eso es trabajo del Pukuj, no es bueno...aquí en Chamula no quieren a los *antsilon*...les tienen miedo (Ilol, Maya tostsil, San Juan Chamula, 27/09/2019).

A pesar que la interpretación poscolonial del *Antsilon* en el presente siglo sea asociada a un ente maligno, convirtiéndolo en un ser despreciable del qué temer entre la población chamula, su sola existencia y presencia en el imaginario Maya tsotsil contemporáneo resquebraja la veracidad de cualquier interpretación binaria, simplista y heteronormativa fundacional del sistema sexo-género Maya tsotsil. Al igual que genera interrogantes sobre cuáles fueron las interpretaciones y representaciones que tuvo en otras épocas; o de sus potencialidades reivindicativas para las disidencias sexuales tsotsiles actuales y futuras.

Por su parte, el J-Men Edgar se refiere a ciertos entes dentro de la cosmogonía y religiosidad Maya yucateca, entre ellxs lxs *Yuumtsiles* de la siguiente forma “los *Yuumtsiles* no tienen un sexo o género, como son energía pura pueden presentarse en forma femenina o masculina” (J-Men, Maya yucateco, 16/07/2019). Dicha definición de lxs *Yuumtsiles* dialoga y complementa

lo mencionado por el literato Maya Carrillo Can (2017:82) cuando se refiere a estos mismos seres como las fuerzas creadoras androginxs desde donde se reivindica como Maya yucatecx.

Esta otra forma de entender a las fuerzas creadoras y deidades Mayas yucatecas más allá de la binaria hombre-mujer, en parte permite a lxs disidentes sexuales Mayas de esta región acceder a espacios menos violentos, aunque no necesariamente de aceptación plena, dentro de sus propias comunidades. El J-Men Edgar lo explica en las siguientes palabras “Si alguien es homosexual no se denigra, tiene un lugar especial en un concejo del pueblo Maya... Siempre y cuando no se ande revolcando con todo el mundo” (J-Men, Maya yucateco, 16/07/2019). Desde esta perspectiva, pareciera que la reprimenda y rechazo está más asociado al hecho de un comportamiento sexual promiscuo, que al de no ser heterosexual, a pesar de ello la heterosexualidad normativa permanece como la regla a seguir, lo que no quiere decir que se flexibice, se la combata y en ocasiones se la obligue a ceder (Butler, 2018:160).

Como se ha podido apreciar hasta el momento, las perspectivas proporcionadas tanto por la Ilol X-Maruch como por el J-Men Don Edgar, aunque conectadas por una ancestralidad común, poseen sus respectivas particularidades, cuyo entendimiento proporciona un punto de partida teórico-empírico que permite contextualizar al menos dos formas contrastantes de entender y lidiar con las disidencias sexuales de las localidades Mayas rurales y urbanas que formaron parte de la presente investigación, cuyos efectos en la vida de cada participante serán discutidos en las siguientes secciones.

6.2 Lo que nos diferencia y hace particulares

En términos estadísticos tanto Chiapas como Yucatán y Campeche –Península de Yucatán– forman parte de los estados de la Federación Mexicana con un mayor porcentaje de su población viviendo bajo el umbral de la pobreza y la pobreza extrema⁸³; aunque no en las mismas dimensiones, ya que entre ellos, Chiapas tiene una mayor proporción de su población viviendo en situación de pobreza – 72.5% en 2015 – y pobreza extrema– 30% en 2015 – (CONEVAL, 2015)⁸⁴. Por su parte, en Yucatán el 48.5% del total de su población en 2015 se encontraba en

⁸³ Para más detalles ver Capítulo 3.

⁸⁴ Para más detalles ver Capítulos 3 y 4.

situación de pobreza; y el 11.7%, en situación de pobreza extrema (CONEVAL, 2015)⁸⁵. Por lo tanto, aunque estamos hablando de dos de las regiones más empobrecidas del país, hay diferencias importantes entre ellas, siendo Chiapas una región aún más deprimida económicamente que Yucatán, lo que a su vez se refleja tanto en las oportunidades laborales, acceso a servicios básicos y en las experiencias de vida de sus pobladores, y por ende de lxs participantes del presente estudio.

Como ya fue discutido en los capítulos 4 y 5, tanto para la región Altos de Chiapas como para la Península de Yucatán, respectivamente, se observaron diferencias sobre todo en lo referente a las condiciones socio-económicas entre lxs participantes que crecieron en ciudades coloniales, quiénes reportaron más actos violentos asociados al racismo y clasismo de dichos contextos; y lxs que lo hicieron en comunides rurales, en cuyas narrativas aparecen episodios de violencia intra-familiar y comunitarios relacionados a sus disidencias sexuales. En los siguientes párrafos se abordarán las especificaciones inter-regionales entre lxs disidentes sexuales Mayas urbanos y rurales.

En este sentido, aunque a grandes rasgos pareciera no existir tanta divergencia entre los contextos urbanos, ya que tanto Ara, Celso y José en San Cristóbal de las Casas, como Sandy, César y yo en Motul y Mérida, respectivamente, hemos tenido condiciones socio-económicas que nos permitieron realizar estudios universitarios y posteriormente acceder o aspirar a espacios laborales menos explotadores. En lo particular, se observa que Celso y José, y en menor medida Ara, han tenido que compaginar sus estudios básicos y posteriormente universitarios con trabajos de todo tipo que les permitieran no sólo mantenerse a ellxs mismxs, sino también a sus padres, siendo el caso de José uno de los más alarmantes en este sentido por los trazos de explotación sexual infantil con consentimiento informado de los padres⁸⁶. Las situaciones antes descritas no fueron reportadas en las ciudades yucatecas, si bien todxs reportamos haber trabajado apoyando los emprendimientos económicos de sus padres desde muy jóvenes, no se nos era exigido generar un ingreso monetario adicional para la familia, al menos no durante nuestras infancias y adolescencias. Incluso en el caso de César y mío que trabajamos para

⁸⁵ Para más detalles ver Capítulos 3 y 5.

⁸⁶ Para más detalles ver Capítulo 4.

sustentar parte de nuestros estudios universitarios, no tuvimos la obligación de otorgar parte de dichos ingresos a nuestros padres⁸⁷.

Otro distintivo a discutir entre los espacios urbanos que formaron parte del estudio, es su pasado colonial, compartido en los tres casos, y su asociación como centro de poder y concentración de población blanca, *kaxlan* o *macehual*⁸⁸ en cada región, categoría en la que sólo se circunscriben Mérida y San Cristóbal de las Casas. En este punto, los casos de Ara y Sandy, ambas autoidentificadas como mujeres Mayas lesbianas de contextos urbanos, ayudan a comprender con más profundidad estas especificaciones, sobre todo si se toma en cuenta los relatos de discriminación racial y de clase por los que pasó Ara desde su infancia⁸⁹, muchas de las cuáles venía por parte de la población blanca o mestiza local; que contrasta con el nulo reporte de Sandy de cualquier tipo de discriminación por ser Maya en Motul, ciudad cuya mayor parte de su población se identifica como Maya yucateca (CONEVAL, 2015).

Siguiendo esta línea, tampoco es casual el mayor y más crudo reporte de actos violentos asociados a ciertas prácticas lésbicas de Sandy⁹⁰ tanto por personas ajenas a su círculo familiar o social, como por su propio padre quien en un episodio de ira la llegó a amenazar de muerte, experiencia que tristemente se asemeja más a las reportadas en contextos rurales que en urbanos. Lo anterior no quiere decir que la fluidez sexual de Ara haya sido mejor recibida ni por su familia, ni por sus círculos cercanos, pero sí marcan una diferencia en las experiencias de vida de ambas que son en parte un reflejo de los diferentes contextos urbanos en los que se desarrollaron.

Entre los ambientes rurales las situaciones cambian radicalmente dependiendo de la región, por lo menos a través de las experiencias de Juan y Jade en San Juan Cancuc se observa no sólo un contexto socio-económico complejo que lleva a gran parte de su población joven y adulta a migrar para conseguir mejores oportunidades laborales (Libreta de Campo, 02/10/2019), sino también, en la falta de acceso a ciertos derechos básicos tales como educación, salud o un lugar donde vivir, esto último en el caso específico de Jade⁹¹. Las crudas realidades a las que se

⁸⁷ Para más detalles ver Capítulo 5.

⁸⁸ *Kaxlan* y *Macehual* son las categorías Mayas *tsotsil* y *yucateca*, respectivamente, para referirse a la población blanca, mestiza o no indígena de cada región (Libreta de Campo, 24/09/2019).

⁸⁹ Para más detalles ver subsección 4.3.1 referente a Ara del Capítulo 4.

⁹⁰ Para más detalles ver subsección 5.3.1 referente a Sandy del Capítulo 5.

⁹¹ Para más detalles ver Capítulo 4.

enfrentan lxs disidentes sexuales tsetales en San Juan Cancuc, contrastan con las experiencias de Osiel en Ich-Ek y Bárbara en Espita, ambos contextos Mayas rurales igual deprimidos económicamente que, sin embargo, permitieron a Osiel acceder a estudios universitarios fuera de su comunidad y obtener un trabajo en una Asociación Civil, o en el caso de Bárbara acabar sus estudios básicos y acceder a ciertos medios laborales de subsistencia en su propia comunidad⁹².

Dichos escenarios proporcionan una mirada a detalle entre el mundo rural Maya tsetal y yucateco, que pasarían desapercibidos desde macro-análisis estadísticos y/o teóricos, permitiendo ver que las condiciones económicas alarmantes de ambas regiones con todos los problemas sociales que conllevan, no son necesariamente una condena de facto para las personas sexo-género diversas locales, lo anterior sin negar, ni hacer menos el hecho de que son en efecto una de las minorías más violentadas por todo el entramado social (Libreta de Campo, 17/10/2019). A pesar de ello cada comunidad y sus instituciones buscan proveer, en mayor – Ich-Ek y Espita– o menor –San Juan Cancuc– medida, el acceso a servicios básicos como la educación y un trabajo reenumerado⁹³, proporcionando condiciones mínimas a sus disentes sexuales para establecerse o migrar.

Aportando más elementos a un análisis detallado entre las experiencias de violencia múltiple pero también reivindicativas entre lxs participantes del estudio provenientes de comunidades rurales, es interesante mirar hacia los casos de Jade y Bárbara, ambxs autoidentificadxs como personas que rompen con la binaria colonial hombre-mujer, lx primerx como Antsil-Winik⁹⁴ y la segunda como mujer transgénero travesti. Si bien, en ambos casos se observan diversas experiencias de violencia en torno a su sexualidad sobre todo en cuánto a su relación con sus padres, máximos exponentes del hetero-patriarcado en sus vidas y quiénes terminan por sacarlx a ambxs de sus hogares. También se evidencian diferencias significativas entre ambxs, por ejemplo, cuando Bárbara comparte que su paso por la educación pública básica en Espita fue bastante positivo tanto entre sus compañeras/os, como con sus profesoras/es, con excepción de uno. Contrastando con la desistencia de Jade a seguir sus estudios secundarios a una corta edad,

⁹² Para más detalles ver la subsección 5.2.2 referente a Bárbara del Capítulo 5.

⁹³ El trabajo reenumerado o asalariado es de gran relevancia en estos contextos con una larga historia de trabajo esclavo, para más detalles ver Capítulo 2.

⁹⁴ Género Maya tsetla no binario, para más detalles ver la subsección 4.2.2 referente a Jade del Capítulo 4.

desición basada en las distintas agresiones verbales de sus compañeras/os de clases y el silencio e inacción de sus profesoras/es para frenar dichas violencias. Estas situaciones impactan en diferentes ámbitos de sus vidas, entre ellos el lingüístico y el laboral.

Referente a las diferencias en el acceso y calidad de la educación como un derecho y su relación con las habilidades lingüísticas, se puede observar que en el caso de Jade a pesar de hablar perfectamente Maya tsetal, el hecho de no continuar sus estudios tiene un impacto con su limitado dominio del español como segundo idioma, lo que no aminora, ni pone en discusión el potencial emancipatorio de los idiomas Mayas, pero evidencia como el monolingüismo de las mismas para lxs disidentes sexuales locales, en un país con el español como idioma colonial oficial para toda la nación, limita sus opciones laborales, dificulta la generación de redes de apoyo fuera de la comunidad de origen, e incluso afecta las intenciones y destinos hacia dónde migrar. En contraste, Bárbara⁹⁵ con un escaso dominio del Maya yucateco, pero una mejor habilidad para el español, producto en parte de sus estudios, le ha permitido generar redes dentro y fuera de Espita, acceder a diferentes espacios laborales y migrar hacia un centro urbano para intentar una nueva vida.

En otras palabras, lo que se puede observar entre los contrastes de experiencias lingüísticas de Jade y Bárbara es que sin demeritar el potencial emancipatorio intrínseco a las lenguas Mayas, el monolingüismo Maya para lxs disidentes sexuales rurales, como en el caso de Jade, dificulta la creación de redes de apoyo dentro y fuera de las comunidades locales, así como un menor acceso a derechos básicos tales como salud, educación y trabajo digno, sólo por mencionar algunos.

En términos laborales, aunque Bárbara, al igual que Jade, han trabajado como meseras en bares de sus comunidades, al momento de las entrevistas Bárbara se empleaba como profesora de bailes y eventos escolares, así como en una colectiva de mujeres transgénero y hombres homosexuales para decoración de eventos sociales. Jade, por su parte, al momento de las entrevistas no se veía en otro espacio laboral que no fuera el pequeño bar de madera donde trabajaba (Anexos). Para intentar comprender dichos contrastes, hay que tomar en cuenta las diferencias de edad, pero igual la presencia o ausencia de redes de apoyo familiares y de amistades, que en el caso de Bárbara fueron fundamentales en todos sus planes; y cuya falta en

⁹⁵ Para más detalles ver subsección 5.2.2 referente a Bárbara del Capítulo 5.

el caso de Jade, refleja en parte el quebre inter e intra generacional entre la población Antsil-Winik, y la falta de espacios de ayuda o cuidados para esta minoría sexual en San Juan Cancuc, que a su vez permitirían quebrar o aminorar el círculo de violencia al que siguen sometidxs.

La situación de aceptación y rechazo familiar antes mencionadas, se podrían extrapolar a nivel inter-regional, por lo menos dentro de lxs participantes del estudio, ya que aunque todxs reportaron problemas con sus padres y madres cuando hablan directamente sobre sus preferencias sexuales e identidades de género. En la región Altos de Chiapas, por ejemplo, únicamente Celso y Juan, ambos con masculinidades cis-género disidentes, estaban viviendo en la casa de sus padres al momento de las entrevistas, y lxs participantes que vivían fuera del hogar parental era o porque fueron obligaxs a salir –Jade–, o por que querían intenter una vida más plena –Ara y José–. Por otra lado, todxs lxs partícantes en la Península de Yucatán, con excepción mía, se encontraban viviendo en casa de sus padres y/o madres al momento de las entrevistas. Lo anterior, en conjunto con todo lo que se ha venido enunciando hasta el momento, refleja como el soporte familiar juega un papel importante, aunque tampoco decisivo, en el buen desarrollo de lxs participantes sin importar el contexto rural o urbano, ni el género o sexualidad disidente con la que se autoidentifiquen.

Ante todo lo discutido hasta el momento, es interesante como en la región Altos de Chiapas, con ciertas condicionantes que generan un clima más hostil contra su población sexo-género diversa, por lo menos las involucradas en esta investigación, los pueblos Mayas de esta región reportan géneros fuera de la binaria hombre-mujer tales como en la región Maya tseltal de San Juan Cancuc con lxs Antsil-Winik, que dialoga aunque se diferencia de la figura tsotsil del Antsilon en San Juan Chamula. Mientras que en la región Península de Yucatán, aparentemente menos hostil con sus disidentes, cuentan con expresiones en Maya yucateco tales como X-K'anlol, entre otras, para referirse a ciertas disidencias sexuales de manera peyorativa o de broma, sin llegar a ser consideradas por la propia población local como otras categorías del género (Libreta de Campo, 08/12/2019).

En otras palabras, la existencia de géneros no binarios, así como de personas que las encarnan al autoidentificarse con ellos en las comunidades Mayas tsetales y tsotsiles de los Altos de Chiapas, no implica una mayor aceptación ni integración de estos seres a sus contextos familiares o comunitarios, sino, muy por el contrario lxs expone a situaciones de mayor

exclusión y violencias, por lo que una romantización de dichos géneros tsetales y tsotsiles correría el riesgo de invisibilizar sus problemáticas aquí señaladas, así como las luchas por mejorar sus condiciones de vida y acceso a derechos y servicios de primera necesidad garantizados en la constitución para cualquier ciudadanx mexicanx.

6.3 Lo que nos acerca y une

El enfoque poscolonial y de género desde una perspectiva no-binaria, tal como ha sido planteado en esta tesis, permitió no sólo abrir el espectro ontológico a más opciones del género fuera de la binaria colonial hombre-mujer, como en el caso de Jade, Bárbara o mío, sino también complejizar y amplificar las categorías sexo-génericas hegemónicas. Como se pudo observar en las experiencias compartidas por todxs lxs participantes del presente estudio, las narrativas y vivencias, dan cuenta de categorías siempre abiertas y sexualidades que fluyen o mudan de acuerdo a la edad, contexto, momento específico de la vida de una persona y la posibilidad de encontrar compañerxs sexo-afectivxs, quebrando cualquier idea de categorías cerradas no sólo en el ámbito heteronormativo, sino también en el homonormativo y lesbonormativo (Butler, 2018:170).

Continuando con la complejidad de las identidades múltiples e interseccionales de lxs participantes del estudio, otro aspecto que compartimos fueron nuestras autoidentificaciones como Mayas –tsetales, tsotsiles o yucatecxs– rurales o urbanos. Lo anterior, sin importar el dominio de alguno de los idiomas Mayas y a pesar que parte de la violencia que impacta sobre nuestras personas, en particular en las ciudades coloniales, es el racismo asociado al hecho de ser leídxs como indígenas y el clasismo que sistémicamente coloca a las poblaciones Mayas ya precarizadas que migran hacia estas ciudades en una situación de mayor vulnerabilidad (Nazar, 2019).

Es esta misma autoidentificación como Mayas contemporáneos, con toda la densidad y conocimientos compartidos a través de siglos por nuestrxs abuelxs, la que nos permite vivir entre el espacio-tiempo onírico propio de las ontologías Mayas, atravezadas por el trauma colonial (Fanon, 2009 [1952]), y los tiempos modernos ajustados a las medidas de occidente, es entre estos mundos donde transitamos tanto dentro como fuera de nuestras comunidades, de los cuáles aprendemos para generar estrategias de autocuidados, sobrevivencias y vivencias. En

otras palabras, no somos ni un producto neto del sistema moderno-colonial de género (Lugones, 2008), ni seres estancados en un tiempo Maya desexualizado, romantizado y/o sobre-representado por las carencias y violencias de nuestros entornos, ambos imaginarios contruídos y reforzados por las ciencias sociales y políticas públicas nacionales e internacionales (Aguiar *et al.*, 2017; Carrillo, 2017).

Son estas estrategias de autocuidados antes mencionadas, diferenciadas y en ocasiones específicas, las que ayudan a generar las condiciones mínimas para vivir nuestras sexualidades disidentes incluso en situaciones o contextos de extrema violencia contra nuestras personas. En este sentido, las estrategias de cuidado también se llevaron al plano metodológico de la investigación para proteger la integridad de cada participante⁹⁶, siendo el uso de pseudónimos una de las medidas para garantizar el anonimato, y que en los casos de Jade y Bárbara tuvo además un papel emancipador no contemplado inicialmente en la investigación, ya que ambxs eligieron como pseudónimos aquellos nombres con los que les gustaría ser llamadx en todas las esferas sociales de su día a día.

Lo anterior adquiere más relevancia si se toma en cuenta que al momento de las entrevistas ambxs eran llamadx por sus nombres masculinos que les fueron colocados al nacer tanto por sus familias, como en los ámbitos escolares, laborales entre otros espacios comunitarios. Dichos nombres masculinos también eran los que aparecían en sus identificaciones oficiales mexicanas, identidades con las que tanto Jade como Bárbara habían quebrado como parte de su camino hacia ser ellxs mismxs. Sin embargo, es justo el conocimiento de estas masculinidades que les fueron impuestas, desde donde construyen sus propias oposiciones y obtienen en parte lo que se llama su “capacidad de acción” por el hecho mismo de estar capacitadx en las relaciones mismas de poder a las que se oponen (Butler, 2018:181), demostrando como la heterosexualidad como norma nunca termina de determinados, e que su imposición incluso nos ayuda a generar herramientas para desarticularla en nuestras vidas.

Retomando el hecho de que transitamos entre diferentes mundos, siendo uno de ellos el digital, es llamativo como las conexiones vía internet y las aplicaciones para conocer personas aparecieron en la narrativa de Juan y Sandy específicamente, e indirectamente en las de José, Ara y César. En el caso de Juan es interesante el uso de las redes sociales para conocer nuevas

⁹⁶ Para más detalles ver Capítulo 3.

personas, no necesariamente en el plano amoroso y/o sexual, sino para que funjan como potenciales redes migratorias y le ayudaran a encontrar trabajo en los lugares de destino⁹⁷. Sandy, por su parte, externó el uso de las redes sociales o aplicaciones en el sentido de procurar personas con las cuales establecer potenciales relaciones sexo-afectivas, lo que asoció a su timidez mezclada con un contexto familiar y comunitario que le dificultaban explorar su sexualidad en los diferentes espacios que frecuentaba⁹⁸.

Ya sea a través del uso de herramientas digitales o sin ellas, por nuestras disidencias sexuales o por cuestiones laborales y económicas, otro aspecto que nos atraviesa en conjunto son nuestras migraciones regionales, nacionales e/o internacionales⁹⁹, ya que sin importar la razón que nos lleva a partir, estas experiencias forman parte del proceso de exploración de nosotrxs mismxs y de nuestras sexualidades. En este sentido y tomando en cuenta la complejidad de nuestros seres racializados, precarizados y sexualizados en movimiento, es interesante mirar hacia nuestras migraciones desde lo que Lemebel denomina *territorialidad móvil* (2000 en Gonzalo, 2018:92) la cual no es fija y se asocia tanto a nuestras primeras experiencias de comunidad, como a los conocimientos provenientes de estas comunidades Mayas rurales y urbanas que llevamos dentro de nosotrxs a donde sea que vamos.

Ante lo ya expuesto, perder el miedo a ser nosotrxs mismxs en nuestras propias localidades o a donde sea que llevemos nuestras territorialidades móviles Mayas, es uno de los actos más catárticos pero igual libertadores y políticos frente a los múltiples contextos opresivos en los que nos desenvolvemos, ya que somos conscientes que el mundo no necesariamente cambiará junto con nosotrxs, muy por lo contrario, tenemos la certeza de que posiblemente no lo hará por lo menos en lo inmediato, lo que no nos limita a expresarnos plenamente inclusive en espacios públicos, aunque ello implique en algunos casos poner nuestrxs cuerpxs y todo nuestro ser en la línea de frente.

Partiendo de esta última reflexión, llama la atención el distanciamiento en todos los casos con los colectivos LGBTTTQI+¹⁰⁰ locales, en particular con aquellos articulados desde las ciudades coloniales de Mérida y San Cristóbal de las Casas, ya que en las zonas rurales no existen estos

⁹⁷ Para más detalles ver subsección 4.2.1 referente a Juan del Capítulo 4.

⁹⁸ Para más detalles ver subsección 5.3.1 referente a Sandy del Capítulo 5.

⁹⁹ En el caso de Jade sus intenciones de migrar fuera de San Juan Cancuc (Libreta de Campo, 02/10/2019).

¹⁰⁰ Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Trasgénero, Queer, Intersexual y más.

formatos de colectivos, siendo Bárbara una excepción y pionera en Espita en el intento de organizar a la población sexo-genero diversa local para la realización de certámenes, pero igual para generar espacios de cuidado y auto-empleo fuera de los bares para la población de mujeres transgénero y homosexual, sin embargo, inclusive ella menciona su distanciamiento con la escena de Mérida.

El escenario hasta ahora planteado evidencia la falta de comunicación e integración con los colectivos LGBTTTQI+ mayoritariamente urbanos por considerarlos espacios clasistas, racistas y de segregación que terminan por replicar trazos del heterosexismo que intentan combatir (Butler, 2018:170) en el área legal o creando espacios para personas que ellxs consideran como iguales, batallas necesarias pero llevandas a cabo por estos colectivos de formas que ahondan su desconexión con otras realidades periféricas, entre ellas las Mayas precarizadas (Libreta de Campo, 16/01/2020).

Lo anterior, contrasta con los diversos espacios de lucha social y reivindicación en los que varixs de lxs participantes están envolvidxs, tales como la exigencia de los derechos de las mujeres migrantes de la que Ara forma parte; la defensa del territorio Maya y medio ambiente en la que tanto Osiel como yo estamos inmiscuídxs; el activismo poético de Celso a través del cual reivindica el Maya tsotsil como lengua viva; las luchas por la diversidad sexual y de género en contextos rurales que Bárbara, Juan y Jade libran todos los días desde diferentes frentes; así como el vivir abiertamente su disidencia sexual en todos los ámbitos y esferas sociales en los casos de José y Sandy, todos ámbitos tan diversos como vigentes y urgentes en las complejas realidades regionales que habitamos, y desde donde nos posicionamos ante potenciales alianzas en igualdad de condiciones con otros grupos sociales o minorías ante el poder, más allá de los colectivos LGBTTTQI+ urbanos, para no replicar la violencia colonial de antaño ahora bajo la retórica de una revolución sexual que ya se está dando bajo sus propias dinámicas y condiciones en diversos espacios Mayas de la Península de Yucatán y Altos de Chiapas retratados en esta tesis.

6.4 Encuentros que nos potencian

A pesar de diversos factores, entre ellos las largas distancias entre las localidades habitadas por cada participante, lo complicado de coordinar agendas y que nunca fue el objetivo de la investigación reunir a lxs participantes en una misma locación, durante los meses de trabajo de campo acontecieron ciertos eventos que implicaron la participación de dos o más participantes del estudio (Libreta de Campo, 23/01/2020). De estas colaboraciones resalto dos que comparten el haber sido impulsadas, la primera por Celso y la segunda por Osiel, es decir actividades no contempladas previamente dentro del calendario de trabajo de campo y en las que las colaboraciones potenciaron lo que ya veníamos realizando de manera individual.

La iniciativa de Celso consistió en una lectura de poesía Maya tsetal, tsotsil y yucateco, con sus respectivas traducciones al español, en un centro cultural de San Cristóbal de las Casas (Anexos), al que también asistió José como público. La participación de Celso fue en la coordinación, invitación a otras poetas tseltales y tsotsiles así como en la lectura y compartición de alguno de sus poemas, en mi caso fue a través de la lectura de algunos poemas en Maya yucateco (Libreta de Campo, 26/10/2019). El hecho de que el encuentro poético haya incorporado tres variantes lingüísticas Mayas no es algo que se haga de forma cotidiana, sobre todo por la distancia geográfica pero también simbólica de la Península de Yucatán, lo que generó una velada fonética interesante a la que le acompañó un breve espacio de discusión entre los asistentes, muchxs de ellxs hablantes del tsetal y el tsotsil, donde se reflexionó sobre la complejidad y plasticidad de las identidades Mayas del presente siglo, saliendo varias discusiones abordadas en la presente investigación, lo que permitió corroborar lo actual de varias de las problemáticas abordadas entre la población Maya de los Altos de Chiapas, muchas de las cuáles aún en disputa y a las que esta tesis pretende proporcionar más elementos que complejicen dichas discusiones (Libreta de Campo, 26/10/2019).

Por su parte, Osiel me invitó impartir pláticas sobre género y cosmogonía Maya en una secundaria pública de una localidad rural dentro del municipio de Hopelchén. Esta situación fue posible porque él tenía un tiempo trabajando con esos grupos de adolescentes en el ámbito de identidades Mayas, y yo había impartido pláticas similares con adolescentes tseltales en San

Juan Cancuc¹⁰¹. Dentro de los aprendizajes de esta experiencia se encuentran el buen recibimiento e interés por parte de lxs jóvenes Mayas (Anexos), al igual que el de sus profesores quienes también compartieron algunas dudas o reflexiones entorno al tema en cuestión, de nueva cuenta las relaciones entre cosmogonía, religiosidad y las construcciones sexo-généricas Mayas así como sus transformaciones a lo largo del tiempo resonaban en personas que no eran especialistas en el tema, pero que por sus vivencias se veían interpeladxs por estas discusiones (Libreta de Campo, 22/01/2020).

Los acontecimientos antes descritos permitieron aportar o retribuir parte del trabajo de investigación que venía realizando en cada localidad, sin embargo, también posibilitaron corroborar la relevancia de varios de los temas discutidos en la presente investigación entre diferentes poblaciones Mayas de distintos rangos de edades y fuera de los espacios científicos sociales. En línea con la provocación hecha desde las epistemologías del sur (Santos, 2009), así como por diversos investigadores (Duarte, 2006; Montejo, 1992) y artistas Mayas (Carrillo, 2017), ambas colaboraciones se convirtieron en un reflejo de como el conocimiento científico contruido en conjunto con lxs sujetos y comunidades de estudio se torna de interés local, y a su vez, como estas necesidades o vacíos de información de las poblaciones locales pueden interpelar una investigación en concreto, de tal forma que se genere un conocimiento robusto y útil que apueda aportar elementos tanto a las reflexiones de las poblaciones Mayas tseltales, tsotsiles y yucatecas, como en los espacios académicos internacionales.

¹⁰¹ Para más detalles ver la sección 4.2 del Capítulo 4.

Conclusiones

La propuesta de análisis teórico construida a lo largo de la presente tesis con un enfoque poscolonial y de género no binario profundizado, a su vez, con ciertos trazos ontológicos propios de los pueblos Mayas en torno a sus construcciones sexo-genéricas, permitió ahondar el estudio del amplio espectro de las sexualidades encarnadas por cada unx de lxs participantes en el estudio desde una mirada más íntima, la cual fue garantida con la adecuación autoetnográfica para lxs personas y mundos Mayas aquí abordados.

Es igual importante mencionar el diálogo con los estudios feministas poscoloniales (Spivak, 1988) y decoloniales (Lugones, 2008), los estudios queer (Browne & Nash, 2016) y cuir/kuir (Davis & López, 2010) en su versión latinoamericana, así como del enfoque interseccional (Crenshaw, 1989), que en su conjunto enriquecieron las reflexiones y debates teóricos en torno a los complejos engranajes identitarios representados por cada participante del estudio. En otras palabras, Mayas urbanos o rurales, que viven sus disidencias sexuales en condiciones de mayor o menor precarización, características que surgen como ejes inseparables y desde donde nos posicionamos, relacionamos con lxs otrxs y nos revelamos ante las estructuras de poder coloniales, neoliberales y hetero-cis-patriarcales que históricamente nos han oprimido.

Este último punto refleja las experiencias de personas que se apropian de las normas racistas, clasistas, misóginas y homofóbicas de opresión y al mismo tiempo las subvierten, ya que siempre hay una “capacidad de acción” por el hecho mismo de estar implicado en las relaciones mismas de poder a las que se pretende oponer (Butler, 2009:181). Sin embargo, como se observó en los casos de ciertos participantes del estudio, también se puede dar una apropiación fatalmente no subversiva.

Ante lo expuesto, hasta ahora surgen dos cuestiones fundamentales que aportan elementos al estudio de las sexualidades entre los pueblos indígenas. Por un lado los límites de ciertos enfoques creados desde y para contextos occidentales que yuxtaponen distintas esferas de poder, subordinación, acción personal, historicidad; ó elaboran una lista de atributos separados que en palabras de Butler (2018:242), habitualmente significan que aún no hemos descubierto la manera de concebir las relaciones que pretendemos marcar, y que por momentos parecieran ser las bases del enfoque interseccional. La segunda cuestión se relaciona con el papel del teóricx

poscolonial que es al mismo tiempo sujeto de su propio estudio. Ambos puntos serán discutidos en los siguientes párrafos.

Si bien hay claras razones históricas para mantener la “raza”, la “sexualidad” y la “diferencia” sexual en esferas analíticas separadas, también hay significativas razones históricas para preguntarse cómo y dónde deberíamos leer, no sólo la convergencia de tales esferas, sino los sitios y personas en las cuales ninguna de ellas puede constituirse sin las otras (Butler, 2018:242). No hay que perder de vista que las diferencias de género, raza, clase y religión estaban profundamente entrelazadas para producir complejas relaciones de dominación en las sociedades colonizadas (Dhawan & Castro, 2016).

Por lo tanto, categorías como “casta” o “indígena” no pueden sustituir simplemente a “raza” para suavizar el viaje del feminismo interseccional hacia “otros mundos” (Spivak, 1988). Lo anterior no demerita la importancia del enfoque interseccional para entender las problemáticas asociadas a la heterogeneidad identitaria propia de sociedades occidentales. Sin embargo, para el caso de los pueblos indígenas del sureste de México no contempla la complejidad ontológica, que va más allá de un color de piel, de asumirse como parte de una ancestralidad colectiva atravesada por el trauma colonial y sus consecuencias actuales. Por ejemplo, en la redistribución de tareas entre géneros y en la aceptación o rechazo de sus propias disidencias sexuales o personas que encarnan géneros Mayas que rebasan la binaria hombre-mujer, como los reportados en la región Altos de Chiapas para los pueblos Mayas tseltales y tostsiles.

Añadiendo más elementos a la discusión, no se puede pasar por alto que las mujeres colonizadas no solo tuvieron que lidiar con las desigualdades respecto a sus "propios hombres", sino que también tuvieron que negociar estructuras violentas de relaciones de poder imperiales con hombres y mujeres europeos blancos. Estas mismas relaciones de poder se han readaptado a las sociedades poscoloniales actuales, sobre todo en contextos urbanos (Dhawan & Castro, 2016).

En este sentido, otro de los aportes de esta tesis doctoral fue reportar relaciones de poder a una escala más fina dentro del entramado comunitario, tales como las observadas entre ciertas mujeres-cis-género heterosexuales frente otras mujeres-cis-género lésbicas, mujeres-trans-género y personas fuera de la binaria hombre-mujer, todas autenticadas como Mayas. Dicha situación coloca una camada más al análisis de la compleja red de vulnerabilidades y violencias entre oprimidxs o subalternxs, y refleja que la generación de alianzas no se establecen persé sólo

por el hecho de saberse receptorxs de las violencias hetero-cis-patriarcal y colonial. Esto último se podría entender en parte por internalizar estas mismas estructuras de poder impuestas sistemáticamente sin problematizarlas, lo que Cusicanqui (1984) denominaría como colonialismo interno.

Por lo tanto, el enfoque feminista interseccional aplicado a contextos no occidentales requiere ser constantemente discutido, ampliado y localizado, sobre todo cuando es aplicado a sociedades que pasaron por procesos largo de colonización, como los abordados en la presente tesis, para evitar sobrevictimizar y/o romantizar a lxs sujetxs que encarnan configuraciones que les hacen más vulnerables dentro del sistema de género moderno-colonial en el que se desenvuelven (Lugones, 2008), así como sus relaciones con las estructuras de poder o con otrxs subalternxs.

Respecto al papel del/la/x investigadora/x/or poscolonial en el proceso de generación de conocimiento científico dentro de instituciones del “Occidente dominante” que intenta criticar y donde es susceptible de participar en la violencia discursiva que se ejerce desde estos espacios (Spivak, 1999; Said, 2004 [1997]), considero que es igual de problemático tanto las formas y la falta de cuidados en la construcción del conocimiento, como el lugar o institución desde el cual se realiza. En este aspecto retomo el planteamiento realizado por las feministas postcoloniales al advertir sobre la violencia implícita que puede estar en el hecho de hablar en el nombre de la “otra silenciada” y la alerta que hacen ante el peligro de reproducir nuevos regímenes de verdades y formas de violencia epistémica (Castro & Dhawan, 2010). Partiendo de estas advertencias, la propuesta metodológica autoetnográfica con trazos autobiográficos planteada en esta tesis doctoral siempre fue pensada en contracorriente a la escasa literatura sobre el tema en la que suelen desaparecer las voces de las disidencias sexuales indígenas (Pasos, 2008) o en el mejor de los casos aparecer como voces pasivas (Lara, 2020). Uno de los aportes en las aproximaciones hacia cada participante del estudio y sus relatos fue justo la de traer sus voces y experiencias al centro del análisis, dialogar con ellxs y no sobre ellxs.

El colocarme como un sujetx más dentro de la investigación, no deja de lado la existencia de una relación asimétrica entre mi posición como tesista doctoral¹⁰² y lxs demás participantes. Sin embargo, esta posición de poder es una y otra vez complejizada al colocar mi propia identidad como Maya yucatec no binarix de un barrio periférico pero con una preparación científica, a

¹⁰² Para más detalles ver Capítulo 3, sección 3.5 sobre el papel del investigador/x en la autoetnografía.

manera de puente de ambas vías entre la arena internacional de las ciencias sociales y las personas que tanto en un medio rural como urbano se autoidentifican como Mayas que quiebran la heteronorma. Como bien señala Spivak (1988) a pesar de los muchos peligros de reificación dentro de las representaciones, la/x subalterna/x silenciada/x sólo puede ser escuchada/x a través del rol de la/x intelectual como mediadora/x imprescindible.

En este sentido, el análisis a detalle aquí desarrollado evidenció la gran diversidad de experiencias que, como disidentes sexuales podemos tener en distintos contextos Mayas, las cuales están más asociadas, entre otros factores, a las distintas construcciones ontológicas a través de las que se entienden los sexos, géneros y las múltiples sexualidades entre los pueblos Mayas, que a una diferenciación netamente urbano-rural¹⁰³.

Aunque el presente estudio doctoral permitió actualizar el conocimiento desde una nueva mirada en cuanto a las sexualidades Mayas contemporáneas, también dejó espacio y sentó ciertos puntos de partida teórico-metodológicos para futuros estudios. En los cuáles podrían incluirse un mayor número de participantes, involucrar a una mayor diversidad de pueblos Mayas e incluso más pueblos indígenas del continente, así como intentar incorporar una mayor gama de géneros Mayas vigentes que no pudieron ser abarcados ni problematizados en la presente investigación. En todo, manteniendo el fuerte compromiso de no hablar por la/x otra/x, conservando la rigurosidad científica, y tomando siempre en cuenta que una piedra angular del proyecto colonial aplicado a los pueblos indígenas (Morgensen, 2012) implicó el borre y reconfiguración de los géneros fuera de la binaria hombre-mujer y, por lo tanto, sus significaciones locales, convirtiendo a las personas que los encarnan en la actualidad en nuevos blancos de violencias.

Siguiendo este último argumento y en concordancia con lo mencionado en el capítulo 1, así como lo constatado a lo largo del trabajo en el sureste mexicano, específicamente en las comunidades Maya tseltal de San Juan Cacuc y Maya tsotsil de San Juan Chamula, existen argumentos sólidos para sostener que la idea de un único tercer género Maya está totalmente rebasada por la realidad. Más bien se deberían hablar de varios géneros que quiebran la binaria hombre-mujer cuyas formas de ser nombrados y entendidos varían entre pueblos e idiomas Mayas. Dicha desestabilización de la binaria hombre-mujer también se puede constatar a través

¹⁰³ Para más detalles ver Capítulo 6.

de la existencia espacios comunitarios y familiares menos violentos para las múltiples disidencias sexuales Mayas del presente siglo, tales como los reportados en la Península de Yucatán¹⁰⁴.

También es importante discutir las formas en las que opera el racismo dentro de las construcciones teóricas que han guiado los estudios sobre el deseo sexual entre los pueblos indígenas desde una mirada externa occidentalizada. Siguiendo esta línea, trabajos como el de Oyëwùmí (1997) y Spivak (1988) problematizan no sólo el hecho de que cierta porción de occidente, mayoritariamente blanca, sexualice llegando a “tokenizar” a diversas poblaciones racializadas, sino que esta sexualización ocurre de forma diferenciada no sólo entre mujeres y hombres, sino también entre estos mismos grupos. Un ejemplo de ello es que, mientras por un lado hay una hipersexualización tanto de la mujer como del hombre negro, en el caso indígena lo que acontece es una de-sexualización, llegando incluso a cuestionarse el deseo sexual y el erotismo dentro de los pueblos indígenas que, en los casos más extremos, se asocia el acto sexual heteronormativo a una cuestión netamente reproductiva (Rosales, 2010). Estas aseveraciones están en sintonía con el proceso histórico y colonial de infantilización de lo y lxs indígenas.

El panorama antes planteado ayuda a entender los silencios dentro de las ciencias sociales sobre la diversidad sexual y de género entre lxs indígenas que quedan como cuestiones ajenas a este mundo en ocasiones onírico, romantizado y des-erotizado. Es igual de problemático que en otros estudios las disidencias sexuales indígenas sean abordadas como productos de la occidentalización y/o modernización de lxs indígenas (DiPietro, 2017). Sin embargo, como se ha venido señalando a lo largo de toda esta tesis doctoral, el deseo sexual y el erotismo en los pueblos Mayas del sureste mexicano no sólo están presentes en los relatos y vidas de los participantes del estudio, sino que también son una parte importante de los idiomas, el pensamiento y las poéticas lingüísticas Mayas del día a día (Carrillo, 2017).

Otro aspecto trascendental para discutir es la conformación de alianzas tanto con los colectivos LGBTTTQI+¹⁰⁵ locales, como con otros movimientos sociales tales como derechos de las mujeres migrantes, justicia ambiental y/o lucha por el territorio en lxs que ciertxs participantes al momento del estudio se encontraban involucrados, visibilizando la heterogeneidad de luchas

¹⁰⁴ Para más detalles ver Capítulos 5 y 6.

¹⁰⁵ Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Trasgénero, Travesti, Queer, Intersexual y más.

sociales de las que las disidencias sexuales Mayas también forman parte, y en las cuáles aún se tiene el gran reto de participar de ellas sin que implique apagar alguna parte de nuestros complejos seres para sentirnos protegidxs, sobre todo aquella relacionada con nuestras sexualidades.

En cuanto a los colectivos LGBTTTQI+ urbanos de San Cristóbal de las Casas y Mérida, específicamente, un tanto distantes de las realidades indígenas¹⁰⁶, sería necesario generar en un primer momento puentes y posteriormente alianzas lo más horizontales posibles entre estos y lxs disidentes sexuales Mayas rurales y urbanos. Lo anterior sin olvidar que, en términos identitarios, el reconocerte fuera de la heteronorma, en ocasiones, no es suficiente para derribar las líneas abisales de la clase social, raza e idioma, sólo por mencionar algunos (Lemebel, 1999 en Gonzalo, 2018; Santos, 2009). A pesar de ello y pensando en el mejor escenario, dichas alianzas podrían ir dirigidas a tomar medidas conjuntas a urgencias concretas sobre todo en los contextos rurales, tales como la escasa información o acceso a programas de educación sexual e igualdad de género en los idiomas locales, tal como fue reportado para el caso de San Juan Cancuc¹⁰⁷, con una mayor parte de su población hablante sólo del tseltal.

A pesar de las diferencias, distancias y límites con los movimientos LGBTTTQI+ locales, no se puede pasar por alto la autoidentificación de algunxs participantes del estudio con ciertas identidades más relacionadas con los discursos transglobales tales como las identidades lesbianas, homosexuales y bisexuales. Situación que dialoga y se espejea a lo reportado por Lara (2020;13) para el caso de las disidencias sexuales zapotecas de Juchitán, Oaxaca, cuando señala que en dicho contexto conviven varios dispositivos de la sexualidad que a veces se acomodan de tal manera que lo global y lo local pueden dialogar y sintetizarse, pero otras veces, se contradicen y se oponen, reflejando parte de la complejidad que atraviesa a las disidencias sexuales indígenas contemporáneas.

Me gustaría finalizar compartiendo que al inicio de esta investigación me movía más la rabia y la indignación por los trasfondos y razones sistémicas detrás de las ausencias informativas sobre el tema. Sin embargo, conforme fui avanzando en la revisión de literatura, proponiendo otras aproximaciones para el estudio de las diversidades sexo-genéricas, entre ellas las no binarias,

¹⁰⁶ Para más detalles ver Capítulos 4 y 5 respectivamente.

¹⁰⁷ Para más detalles ver Capítulo 4, sección 4.2 referente a San Juan Cancuc.

tanto dentro de la cosmogonía Maya, como en las categorías observadas durante mi estancia en los Altos de Chiapas y Península de Yucatán; así como compartiendo toda esta información en diferentes espacios, la rabia antes mencionada se fue atenuando y comencé a construir desde otros espacios como el cuidado, la solidaridad y el afecto. En muchos sentidos escribir esta tesis doctoral ha aportado a mí y a las personas involucradas en la misma, elementos para pensarnos, entendernos, sabernos acompañadxs, menos solitarixs y en el mejor de los casos ayudar a sanarnos en el camino, un camino que ahora sabemos colectivo.

Referencias Bibliográficas

- Aguiar Paz, Mirna Rubí, Chim Bacab, Pedro Pablo, García Quintanilla, Alejandra; y Sánchez Baeza, José (2017). En las batallas por la subjetividad Maya. *Revista Rumbo*, 8 (15), 2-6.
- Allen, Paula Gunn, (1992 [1986]). *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
- Álvarez, Magali Díaz (2004). Homosexualidad y género. *Rev. Cuicuilco*, 11 (31), 30.
- Ardren, Traci (org.) (2001). *Ancient Maya Women*. Walnut Creek, California: AltaMira Press.
- Arriola, Aura Marina (1995). *Tapachula, "la perla del Soconusco": ciudad estratégica para la redefinición de las fronteras*. Ciudad de Guatemala: Flacso Guatemala-DEAS-INAH.
- Baca-Moral del, Julio y Gómez Martínez, Emanuel (2019). Estrategia de intervención: Establecimiento de parcelas demostrativas para el fortalecimiento de la economía familiar y seguridad alimentaria en familias de San Juan Cancuc y Tenejapa, Chiapas. En Barradas-Miranda, P. y Baca-Moral, J. (orgs.), *Experiencias agroproductivas para detonar el desarrollo rural*. Estado de México (México): Universidad Autónoma Chapingo, 19-28.
- Betancourt, Aduen Darío (1997). *Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, México: UNACH, Dirección de Extensión Universitaria / Facultad de Ciencias Sociales.
- Beltrão, Beatriz Nogueira, (2017). Subjetividades lésbico-nguiu': traducción y retradicionalización en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca. En Rogríguez Z. (coord.), *Cultura, discursos y experiencias subjetivas: análisis empíricos en México*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 146-162.
- Blanco, Cistina Marín-Crespo & Salamanca Castro, Ana Belén (2007). El muestreo en la investigación cualitativa. *NURE investigación: Revista Científica de enfermería*, (27), 10-14.
- Bourdieu, Pierre (1998/2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama. Traducción de Joaquín Jordá.

- Breton, Alain & Arnauld, Jaques (coords.) (1994). *Los Mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) y Grijalbo.
- Briceño Chel, Fidencio & Reyes Ramírez, Rubén (2013). *Póopol Wuuj*. Edición bilingüe Maya Yucateco-Español. Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán, INAH, CONACULTA, Universidad Modelo y Universidad de los Andes.
- Briseño-Maas, María Leticia, & Bautista-Martínez, Eduardo (2016). La violencia hacia las mujeres en Oaxaca. En los caminos de la desigualdad y la pobreza. *Liminar*, 14 (2), 15-27.
- Bronfenbrenner, Urie (1994). The ecological models of human development. In M. Gauvain y M. Cole (Eds.), *Readings of the development of children*, International Encyclopaedia of Education, Vol. 3. Oxford: Elsevier. 37-43.
- Browne, Kath & Nash, Catherine J. (orgs.) (2016). *Queer methods and methodologies: intersecting queer theories and social science research*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (2018). *Cuerpos que Importan*. Buenos Aires: Editorial Paidós. Traducción Alcira Bixio.
- Carrillo Can, Isaac Esau (2011). *U yóok'otilo'ob áak'ab / Danzas de la Noche*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Dirección General de Culturas Populares.
- Carrillo Can, Isaac Esau (2017). “Erotismo andrógono en la cosmovisión y lenguaje maya”. En Ferrera-Balanquet, Raúl M. (org.), *Andar erótico decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 73-82.
- Chávez, Brittany Daniel (2017). “Devenir performerx: hacia una erótica soberana decolonial Niizh Manitoag”. En Ferrera-Balanquet, Raúl M. (org.), *Andar erótico decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 83-98.
- Clarke, Diana E., Colantonio, Angela, Rhodes, Anne E., & Escobar, Michael (2008). Ethnicity and mental health: Conceptualization, definition and operationalization of ethnicity from a Canadian context. *Chronic Dis Can*, 28 (4), 128-147.

- Cobián, Dora Luz (1995). El papel de la mujer en la historia maya-quiché, según el Popol Vuh. *Revista Chilena de Literatura*, (47), 71-89.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social [CONEVAL] (2015). *Medición de la pobreza, Estados Unidos Mexicanos, 2010-2015*. Indicadores de pobreza por municipio. Disponible en (Fecha de consulta:17/03/2021): <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Pobreza-municipal.aspx>
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social [CONEVAL] (2018). Dirección de información y comunicación social 1, comunicado de prensa No. 8. Ciudad de México. Disponible en (Fecha de consulta:17/03/2021): https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Comunicadosprensa/Documents/Comunicado-Dia_Pueblos_Indigenas.pdf
- Córdoba García, David (2005). Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. En Córdoba, D., Sáez, J. y Vidarte, F. (eds.), *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona/Madrid: Egales, 21-66.
- Crenshaw, Kimberle (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, (1), 139-167.
- Dey, Roma (2017). "Reading Texts and Their Silences". In King Andrew, Santos Ana Cristina & Crowhurst Isabel (orgs.), *Sexualities Research: Critical Interjections, Diverse Methodologies, and Practical Applications*. Oxfordshire: Routledge Handbook, 113-124.
- Díaz del Castillo, Bernal (1968). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- Díaz, Jesús Galán (2020). "Guillermo Núñez Noriega: masculinidades y disidencias sexuales de los varones indígenas de México". En Martínez P. A., Fernández C. M., Pérez B. A., Sánchez I. M. & Fernández de P. S., *Maricorners: estudios interdisciplinarios LGTBIQ*", Madrid: Universidad Politécnica de Madrid, 114-128.

- DiPietro, Pedro. (2017). “Andar de costado: Racialización, sexualidad, y la descolonización del mundo travesti en Buenos Aires”. Ferrera-Balanquet, Raúl M. (org.), *Andar erótico decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 131-152.
- Duarte Duarte, Ana Rosa (2006). “Espíritu de lucha: cuerpo, poder y cambio sociocultural”. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México.
- Duby, Georges & Perrot, Michel (1991). “Escribir la historia de las mujeres”. En M. A. Galmarini (trad.), *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Altea, Taurus y Alfaguara, , 7-17.
- Eliade, Mircea (1974). *Tratado de Historia de Las Religiones*, Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Ellis, Carolyn (1999). Heartful autoethnography. *Qualitative health research*, 9(5), 669-683.
- Ellis, Carolyn (2004). *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek, California: AltaMira Press.
- Ellis, Carolyn; Adams, Tony E. & Bochner Arthur P. (2015). Autoetnografía: un panorama. *Astrolabio*, (14), 249-273.
- Espinosa Miñoso, Yuderkis (2017). “El futuro ya fue: Una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y *queer* identitarias en Abya Yala”. En Ferrera-Balanquet, Raúl M. (org.), *Andar erótico decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 21-38.
- Esteinoe, Rosario (2015). Autonomía adolescente y apoyo y control parental en familias indígenas mexicanas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 13 (2), 749-766.
- Fanon, Franz (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Editorial Akal. Traducción de Useros Martín, Ana.
- Fernández, Josefina (2004). *Cuerpos desobedientes: travestismo e identidad de género*. Barcelona: Edhasa.

- Ferré, Joan Vendrell (2010). Cultura, ciencia y política de las identidades sexo-genéricas. *Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos*, 6 (11), 72-78.
- Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (org.) (2017). *Andar Erótico Decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Gonzalo León (org.) (2018). *Lemebel Oral*, Buenos Aires: Mansalva, Colección Campo Real.
- Gómez-Restrepo, Carlos, Rincón, Javier & Urrego-Mendoza, Zulma (2016). Salud mental, sufrimiento emocional, problemas y trastornos mentales de indígenas colombianos. Datos de la Encuesta Nacional de Salud Mental 2015. *Revista colombiana de psiquiatría*, 45 (S1), 119-126.
- Gorman-Murray Andrew, Johnston Lynda & Waitt Gordon (2016). “Queer(ing) communication in research relationships: a conversation about subjectivities, methodologies and ethics”. In Browne & Nash (orgs.), *Queer methods and methodologies: intersecting queer theories and social science research*. New York: Routledge, 97-112.
- Gramsci, Antonio (2009 [1971]). *La política y el Estado moderno*. Barcelona: Editorial Público, Traducción de Jordi Solé Tura.
- Herd, Gilbert (1994). *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.
- Hernández, América (2010). Violencia, autoridad y discriminación por razones étnicas en escuelas públicas urbanas. Educación-Prevención de la Violencia de Género. *Decisions*, (27), 42-45.
- Holman Jones, Stacy & Adams, Tony E. (2016). “Autoethnography is a Queer Method”. In Browne & Nash (orgs.), *Queer methods and methodologies: intersecting queer theories and social science research*. New York: Routledge, 195-214.
- Houston, Stephen, David, Stuart & Taube, Karl (2004). “El honor y la deshonra entre los Mayas Clásicos”. En XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2003 (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía), 870-875.

- Houston, Stephen & Taube, Karl (2010). La sexualidad entre los antiguos mayas. *Arqueología mexicana*, 18 (104), 38-45.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, [INEGI], (2004). *La población hablante de lengua indígena de Chiapas*. Disponible en (fecha de consulta: 27/04/2021): http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2014/702825497590/702825497590_3.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010). *Censo de población y vivienda 2010*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, [INEGI], (2017). *Encuesta Nacional sobre Discriminación, ENADIS 2017*. Cuadernillo de Módulos. Disponible en (fecha de consulta: 27/04/2021): http://www.beta.inegi.org.mx/contenidos/programas/enadis/2017/doc/enadis2017_cuadernillo_modulos.pdf
- Kupprat, Felix A. (2011). Memorar la cultura: Modos de mantener y formar las identidades mayas modernas. *Rev. Estudios de Cultura Maya*, 38, 145-166.
- Landa, Diego de (1984 [1566]). *Relación de las cosas de Yucatán*, Ciudad de México: Consejo Nacional para las Culturas y las Artes (CONACULTA).
- Lara, Luis (2010). *Diccionario del Español de México*. Vol. 2. Ciudad de México: Colegio de México
- Laughlin, Robert M. & Haviland, John B. (1988). *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán, with Grammatical Analysis and Historical Commentary*. Vol. 1 and 2, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Las Casas, Bartolomé de (1967 [1567]). *Apologética Historia Sumaria*. Ciudad de México: Ediciones UNAM.
- Llanes Salazar, Rodrigo (2018). Etnicidad maya en Yucatán: balances y nuevas rutas de investigación. *Rev. Estudios de Cultura Maya*, 51, 257-282.

- Looper, Matthew G. (2001). "Ancient Maya Women-Men (and Men-Women): Classic Rulers and the Third Gender". In Traci Ardren (org.), *Ancient Maya Women*. Walnut Creek, California: AltaMira Press, 171–202.
- López Austin, Alfredo (1984). *El cuerpo humano e Ideologías, concepciones de los antiguos nahuas*, Ciudad de México: Universidad Autónoma de México (UNAM).
- Lugones, Maria (2008). Colonialidad y Género, *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Lugo-Pérez, José, Pacheco Castro, Jorge, Domínguez Aguilar, Mauricio y Tzuc Canché, Lizbeth (2017). Cambios y persistencias en la identidad cultural de los pobladores de origen maya de dos colonias del sur de Mérida, Yucatán. *Revista Rumbo*, 8 (15), 7-11.
- Moctezuma Balderas, Andrea Cristina (2021). Cuerpos performáticos: las prácticas transformistas del Certamen Nuestra belleza gay Cárdenas. *La ventana. Revista de estudios de género*. 6 (53), 406-440.
- Molina, Papusa (1990). "Recognizing, accepting and celebrating our differences. Making Face, Making Soul". In Gloria Anzaldúa (org.), *HACIENDO CARAS: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: Aunt lute books, 326-31.
- Montejo Díaz, Mauro Arnoldo (2012). *La sexualidad maya y sus diferentes manifestaciones durante el periodo clásico (250 al 900 d. C.)*. Tesis de pregrado. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- Montejo, Victor (1992). *Testimonio: Muerte de una comunidad indígena en Guatemala*, Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Morgensen, Scott Lauria (2012). Theorising gender, sexuality and settler colonialism: An Introduction. *Settler Colonial Studies*, 2 (2), 2-22.
- Morley, Sylvanus (1953). *La Civilización Maya*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz Lorena (2016). "Brown, Queer and gendered: Queering the latina/o 'street-scapes' in Los Angeles". In Browne & Nash (orgs.), *Queer methods and methodologies: intersecting queer theories and social science research*. New York: Routledge, 55-67.

- Nazar Beutelspacher, Austreberta (2019). *Violencias contra niñas, niños y adolescentes en Chiapas. Ámbitos de expresión y vulnerabilidades*. México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Ortega Arango, Óscar (2013). El laberinto El laberinto literario de las poetisas mayas yucatecas contemporáneas. *Rev. Estudios de Cultura maya*, 42, 145-167.
- Oyèwùmí, Oyèrónké (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pazos Tzec, José Germán (2008). *Travestis, transgéneros y transexuales de Mérida. Escenarios y pasarelas, espacios de expresión y represión de la diversidad genérica*, Mérida: Consejo Municipal de ediciones literarias, Mérida, México.
- Polian, Gilles (2018). Diccionario multidialectal del tseltal: Tseltal-español. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas: Ciudad de México, 696.
- Popol-Vuh, Autores varios (2018[1857]). Versión actualizada de Agustín Estrada Monroy basada en el texto original traducido al español de Fray Francisco Ximénez. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos.
- Quezada Ramírez, Noemí (1997). *Religión y sexualidad en México*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO) p. 246. En (fecha de consulta: 27/04/2022): <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>>.
- Rambo Ronai, Carol (1992). The reflexive self through narrative: A night in the life of an erotic dancer/researcher. In Ellis, C. & Flaherty, M. (Eds.), *Investigating subjectivity: Research on lived experience*. Estados Unidos de América: Sage.
- Rambo Ronai, Carol (2019). Múltiples reflexiones sobre el abuso sexual infantil: Un argumento para una narración en capas. En S. Bénard (Comp.), *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes y El Colegio de San Luis, A.C. 123-152.

- Ramírez Carrillo, Luis Alfonso (2006). Impacto de la globalización en los mayas yucatecos. *Estudios de cultura maya*, 27, 73-97.
- Recinos, Adrián (1947). *Popol Vuh Las Antiguas Historias del Quiché*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Red por los Derechos de la Infancia en México [REDIM], (2010). *Miradas regionales. Ensayo temático de La Infancia Cuenta en México 2010*. Ciudad de México: REDIM. Disponible en (fecha de consulta: 08/02/2021): <http://www.derechosinfancia.org.mx/ensayoicm2010.pdf>
- Reed, Nelson (1971). *La guerra de castas de Yucatán*. Ciudad de México: Ediciones Era SA.
- Rifkin, Mark (2010). *When did Indians become straight?: Kinship, the history of sexuality, and native sovereignty*. Oxford: Oxford University Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1984). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: La mirada salvaje.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2014). *Conversa del Mundo. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui por Boaventura de Sousa Santos*, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>, consultado en diciembre 201
- Roche, Juno (2020). *Gender Explorers: our stories of growing up trans and changing the world*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Roldán, Blanca (2018a). Prólogo. En Popol-Vuh, Autores varios (2018[1857]). Versión actualizada de Agustín Estrada Monroy basada en el texto original traducido al español de Fray Francisco Ximénez. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 5-14.
- Roldán, Blanca (2018b). Glosario de vocablos sagrados que se citan en el Popol Vuh. En Popol-Vuh, Autores varios (2018[1857]). Versión actualizada de Agustín Estrada Monroy basada en el texto original traducido al español de Fray Francisco Ximénez. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 158-196.
- Román Aliste, Sergio (2017). Vicisitudes de la contemporaneidad ante la dualidad urbana/rural de las artes de India: en torno al caso de Jagdish Swaminathan y el Bhārat Bhavan de Bhopal. *Indialogs: Spanish journal of India studies*, 4, 111-129.

- Rosado Rosado, Georgina & Santana Rivas, Landy (2008). María Uicab: reina, sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán (1863-1875). *Mesoamérica*, 29(50), 112-139.
- Rosales, Adriana (2010). *Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales*, Ciudad de México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Rosales Álvarez, Nancy & Pérez Pérez, Carmina (2009). Identidad de género en transformistas: Un estudio cualitativo-exploratorio. *Límite: revista de filosofía y psicología*, (20), 123-152.
- Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la ecología política del sexo. *Nueva Antropología*, 8 (30), 95-145.
- Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Vance, C. (ed.), *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución, 113-190.
- Rubino, Atilio (2019). Hacia una (in)definición de la disidencia sexual. Una propuesta para su análisis en la cultura. *Revista Luthor*, n^o 39, vol. IX, 62-80. Disponible en línea (Fecha de consulta: 12/08/2022): <http://www.revistaluthor.com.ar/pdfs/211.pdf>
- Ruz, Mario Humberto (1998). La semilla del hombre: Notas etnológicas acerca de la sexualidad y reproducción masculinas entre los Mayas. En Lerner, Susana (org.), *Varones, sexualidad y reproducción: Diversas perspectivas teórico-metodológicas y hallazgos de investigación*. Ciudad de México: El Colegio de México, 193-221.
- Said, Edward W. (2004[1997]). *Orientalismo: representações ocidentais do Oriente*. Lisboa: Livros Cotovia, Traducción de Tomás Rosa Buneo.
- Sántiz Gómez, Abraham, & Parra Vázquez, Manuel Roberto (2018). Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas (1936-1986). *Estudios de cultura maya*, 52,161-192.
- Santos, Ana Cristina (2006a). Estudios queer: Identidades, contextos e acção colectiva. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 76, 3-15.

- Santos, Ana Cristina. (2006b). Entre a academia e o activismo: Sociologia, estudos *queer* e movimento LGBT em Portugal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 76, 91-108.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista crítica de ciências sociais*, (78), 3-46.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México: Siglo XXI y CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa (2018a). *O Fim do Império Cognitivo. A afirmação das epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, S.A.
- Santos, Boaventura de Sousa (2018b). Na oficina do sociólogo aretsao: aulsas 2011-2016. São Paulo: Cortez Editora.
- Saxe, Facundo (2018). La trampa mortal: derivas maricas de la disidencia sexual en la producción de conocimiento científico al recuerdo infantil de un beso. En *Revista del área de ciencias sociales del CIFYH*, N° 3. Disponible en (Fecha de consulta: 12/08/2022): <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/artocle/view/22591>.
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Sen, Amartya (1989). Cooperation, inequality, and the family. *Population and Development Review*, 15, 61-76.
- Said, Edward W. (2004 [1997]). *Orientalismo: Representações ocidentais do Oriente*. Lissabon.
- Spivak, Gayatri C. (1988). "Can the subaltern speak?". In Morris, Rosalind (org.), *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press, 66-111.
- Spivak, Gayatri C. (1988). *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York/London: Routledge.
- Subero, Gustavo (2013). Muxeninity and the Institutionalization of a Third Gender Identity in Alejandra Islas's Muxes: auténticas, intrépidas, buscadoras de peligro. *Hispanic Research Journal*, 14 (2), 175-193.

- Taube, Karl (1985). "The Classic Maya Maize God: A Reappraisal". In *Fifth Palenque Round Table*, Virginia M. Fields (org.), 7, pp. 171-181.
- Toledo, Víctor M., Barrera-Bassols, Narciso, García-Frapolli, Eduardo & Alarcón-Chaires, Pablo (2008). Uso múltiple y biodiversidad entre los mayas yucatecos (México). *Interciencia*, 33 (5), 345-352.
- Vargas-Espíndola, Alejandra; Villamizar-Guerrero, Juliet Catherine; Puerto-López, Jhon Sebastián; Rojas-Villamizar, Manuel Ricardo; Ramírez-Montes, Omar Santiago, & Urrego-Mendoza, Zulma Consuelo (2017). Conducta suicida en pueblos indígenas: una revisión del estado del arte. *Revista de la Facultad de Medicina*, 65 (1), 129-135.
- Viqueira, Juan Pedro (2007). Historia crítica de los barrios de Ciudad Real. Dolores Camacho, Arturo Lomelí y Paulino Hernández (coords.), *San Cristóbal de Las Casas, a sus 476 años: Una mirada desde las ciencias sociales*. Gobierno del Estado de Chiapas. Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, 29-59.
- Villa Rojas, Alfonso (1983). Enfermedad, pecado y confesión entre los grupos Mayenses. *Anales de Antropología*, 20 (2), 89-110.
- Yepes, Fanny & Hernández, Enriquez (2010). Haciendo visible lo invisible: violencia de género y entre generaciones en una comunidad indígena colombiana. *Investigación y educación en enfermería*, 28 (3), 444-453.

Anexos



Ilol X-Maruch frente a su altar, San Juan Chamula, Chiapas, México. 27/09/2019
Foto de Autor.



Altar de la Ilos X-Maruch, San Juan Chamula, Chiapas, México. 27/09/2019 Foto de Autor.



Lugar de trabajo (Bar) de Jade, San Juan Cancuc, Chiapas, México.
24/09/2019 Foto de Autor.



Lectura de Poesía Maya Tseltal, Tsootsil y Yucateca,
San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
26/10/2019 Foto de Autor.

Mural con motivo de la lucha maya por conservar la selva en la escuela secundaria donde se impartieron pláticas sobre género y cosmogonía maya con adolescentes, Hopelchen, Campeche, México. 22/01/2020 Foto de Autor.

