

Disidencias sexogénéricas mayas yucatecas y sus diversos espacios reivindicativos

Rub(én) de J. Solís Mecalco
Universidade de Coimbra, Portugal
rubensolis@ces.uc.pt

Fecha de recepción: 11/02/2023
Fecha de aceptación: 17/05/2023

Resumen

Utilizando un enfoque poscolonial y de género, no necesariamente binario, la presente investigación se enfoca en reflejar y analizar los diversos espacios de acción y reivindicación política ocupados por personas de diferentes grupos de edad auto-identificadas dentro de una amplia gama de disidencias sexuales que se cruzan con otra de las zonas invisibles del no ser: la de los mundos indígenas sistemáticamente precarizados, en este caso, los pueblos Mayas del sureste de México. El presente estudio auto-etnográfico se llevó a cabo en dos comunidades mayas rurales y dos centros urbanos con un fuerte pasado colonial en la Península de Yucatán, México, y refleja la creación de formas particulares de existir, luchar, amar y vivir las sexualidades fluidas de lxs mayas contemporáneas.

Tramas
y Redes
Jun. 2023
Nº4
ISSN
2796-9096

Palabras clave

1| disidencias sexogénéricas 2| mayas 3| sexualidades 4| poscolonialismos 5| Península de Yucatán.

Cita sugerida

Solís Mecalco, Rub(én) de J. (2023). Disidencias sexogénéricas mayas yucatecas y sus diversos espacios reivindicativos. *Tramas y Redes*, (4), 171-190, 400i. DOI: 10.54871/cl4c400i



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución- NoComercial- CompartirIgual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

A dissidência sexogênica mayas yucatecas e seus diversos espaços de reivindicações

Resumo

Utilizando uma abordagem pós-colonial e de gênero que não é necessariamente binária, a presente investigação concentrará em refletir e analisar os diversos espaços de reivindicação política ocupados por pessoas de diferentes faixas etárias autoidentificadas dentro de uma ampla gama de dissidências sexuais que se cruzam com outra das zonas invisíveis de não ser, o dos mundos indígenas sistematicamente precários, neste caso os povos maias do sudeste mexicano. A pesquisa foi realizada em dois comunidades Mayas rurais e dois centros urbanos com forte passado colonial da Península de Yucatán, México. O estudo autoetnográfico reflete a criação de modos particulares de existir, lutar, amar e viver as sexualidades fluidas dxs Mayas contemporâneas.

Palavras-chave

1| dissidências sexo-gênicas 2| mayas 3| sexualidades 4| pós-colonialismos 5| Península de Yucatán

Yucatecan Mayan gender-sex dissidences and their diverse claim spaces

Abstract

With a post-colonial and gendered approach that is not necessarily binary, this research will \ reflect and analyze the different spaces of action and political claims by people of different age groups who self-identify within a wide range of sexual dissidences that intersect with other of invisible zones: that of the systematically precarious indigenous worlds, in this case the Mayan peoples of southeastern Mexico. The autoethnographic research was carried out in two rural Mayan communities and two urban centers with a strong colonial past in the Yucatan Peninsula, México. The study reflects the creation of ways of existing, fighting, loving, and living the fluid sexualities of contemporary Mayans.

Keywords

1| sex-gender dissidences 2| mayas 3| sexualities 4| post-colonialism 5| Yucatan Peninsula

Introducción

A lo largo de las siguientes páginas se analiza desde una perspectiva poscolonial¹ 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 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 otras palabras, la presente investigación surge como una apremiante necesidad ontológica ante tantas ausencias epistémicas, vacíos y silencios sistemáticos sobre el tema (Carrillo, 2017; Santos, 2009).

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, p. 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, p. 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).

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 investigación 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, p. 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

1 Para este estudio “poscolonialidad” se entiende a los conocimientos/prácticas de ciertos pueblos que permanecieron latentes a pesar de los procesos brutales y prolongados de apagamiento y colonización a los que fueron sometidos (Fanon, 2009[1952]; Gramsci, 2009[1971]).

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 yucatecsxs ya sea en un contexto rural o urbano, sujetas a la sistemática precarización económica a la que los pueblos indígenas en México han sido sometidos históricamente (Díaz, 2020).

Sin embargo, y tal como se ha explicitado hasta el momento, no es el objetivo de la presente investigación enfocar el estudio de las sexualidades mayas contemporáneas alrededor de las violencias a las que sus detentorxs son expuestos. Por lo contrario, el presente artículo tiene un fuerte enfoque en entender, sin romantizar, cómo cada participante logra generar sus propias estrategias emancipatorias 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. Es importante recalcar que ante contextos altamente violentos el simple hecho de vivir abiertamente una sexualidad disidente y ser indígena hace el paso diario por cada esfera del entramado social un acto político *per se* que desafía al sistema heteropatriarcal y colonial impuesto en la región.

Metodología

Las entrevistas cuyos fragmentos serán analizados a lo largo del presente artículo fueron realizadas entre los meses de junio de 2019 y 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. Los sujetos se incorporaron al estudio, en su mayoría a través del método de reclutamiento denominado “bola de nieve” (Blanco y Castro, 2007), dos hombres-cisgénero, una mujer-cisgénero y una mujer-transgénero, 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 (Figura 1).

Con cada participante se realizaron un total 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 horas por entrevista, así como por anotaciones en la libreta de campo.

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 investigación. Algo característico de las personas que integran el presente estudio son sus capacidades para performar (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 personas.

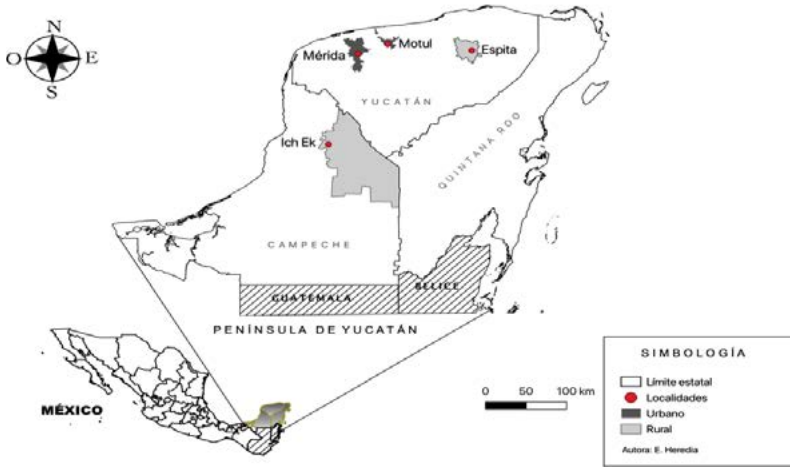
En este trabajo mi subjetividad está al servicio de lxs participantes de la investigación (Duarte, 2006, p. 26), sin que esto implique hablar por ellxs. Es así como se intenta acercarse a “la escritura a manera de ventriloquía amorosa, que niega el yo, produciendo un vacío deslenguado de mil hablas”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

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, p. 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 estudio.

En cuanto al tipo de escritura empleada, 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). Por su parte, las secciones se espejan con la denominada “narración en capas” (Rambo, 2019, p. 124).

Figura 1. Localidades incorporadas al estudio en la Península de Yucatán



Fuente: Elaboración propia.

Ruralidad y disidencias sexo-genéricas en el espacio poscolonial 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.

1. Os

Desde la primera entrevista Os dejó en claro que, aunque comprendía el idioma maya yucateco, pero no lo hablaba, su autoidentificación como Maya yucateco era una parte fundamental de su ser. Esto estaba en sintonía con su trabajo como encargado juvenil en el ámbito de Reivindicación 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).

Respecto a su sexualidad durante su adolescencia entre Ich-Ek y Hopelchen, Os 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).

Como soy de comunidad en ocasiones recibí la incompreensión 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).

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 abisal² (Santos, 2007) entre estos y la población Maya rural y urbana, quienes viendo cuestionada su contemporaneidad por el Sistema Moderno-Colonial de Género³ (Lugones, 2008) se vean forzadas, en ocasiones, a renegar de sus raíces. Os: “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).

Os llevó sus cuestionamientos al plano sexo-genérico, logrando resquebrajar individualmente al Sistema Moderno-Colonial de Género (Lugones, 2008) vigente tanto en la ciudad de Campeche como en las zonas rurales mayas.

En la universidad tuve una novia, ahora me considero bisexual... He tenido experiencias con hombres que me han sido agradables, pero no me considero gay, aunque sí me considero hombre, dentro del

2 Por Línea Abisal se entienden las distinciones invisibles 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 (Santos, 2007, p. 1).

3 El Sistema Moderno-Colonial de Género se entiende como aquel sistema occidental hegemonico de sexo-género binario, antagonico hombre-mujer, racista y hetero-patriarcal que fue impuesto en las sociedades colonizadas por el yugo europeo hasta nuestros días (Lugones, 2008, p. 78).

género masculino. Conforme pasan los años soy cada vez más abierto, mi identidad sexual es bastante abierta, para mí 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 Os hace entre su identidad de género como hombre-cis- género y sus preferencias sexuales, tomando distancia de la categoría “gay” a pesar de reconocer 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 Os vive en sus espacios íntimos, no se traduce a los ámbitos heteronormativos laborales, 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 inconsistentemente la prohibición y la producción ambivalentes del deseo (Butler, 2018, p. 153).

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 Os 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.

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).

Para el caso concreto de Os, 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.

2. Ba

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

Sí, fue difícil porque en Espita existe un poco de tabú en cuanto 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 me han dicho palabras ofensivas o malos tratos (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

Ba 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. Ba: “Mi abuelita sí 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, sí me siento muy orgullosa de ser yucateca” (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 17/01/2020).

Fue durante su bachillerato que Ba comienza a conocer personas de otras localidades, como 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 Ba elija a esta localidad como el lugar propicio para su primer certamen de belleza trans-género y travesti (Libreta de Campo, 19/07/2019).

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. Yo tengo amigas allá que son trasvestis 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. “Miss Trans Tizimín” fue mi primer certamen en 2010, igual fue de relajo, y gané la corona en Tizimín, fue que me gustó el transformismo (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

La petición que Butler hace al pensamiento político contemporáneo sobre trazar interrelaciones que conecten, sin unir de manera simplista, una variedad de posiciones dinámicas (2018, p. 178) es llevado a la práctica por Ba 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.

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 buenisima 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 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 (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

En cuanto a las construcciones de las identidades de género y cómo estas son entendidas en las comunidades rurales mayas, es interesante cuando Ba 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, p. 4011) para otras comunidades rurales de México, la diferencia entre travesti y transformista radica en que estxs últimxs están más asociadxs a los certámenes de belleza gay o trans, como en el caso yucateco.

Las animamos, se los pintamos bonito...y sí 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 Ba 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).

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 (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, Ba gana la corona del primer certamen Miss Gay-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).

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 (Mujer-Trans, 26-30 años, Maya yucateca, 19/07/2019).

En contraste con lo discutido por Butler sobre la ambivalencia del travestismo y su versión más subversiva (2018, p. 185); así como con el “travestismo anárquico” practicado y teorizado por el escritor/performer Lemebel (1999 en Gonzalo, 2018, p. 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 camino travesti de Ba al ser una mujer transgénero travestiéndose 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 rural que, aunque no son del agrado de Ba, le permiten seguir explorando su identidad de género, cuerpo y sexualidad.

En Tizimín sí 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).

En términos simbólicos y empíricos es de notar que Ba 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).

Debido a estas circunstancias, Ba 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. La colectiva se convierte en un espacio político de trabajo, pero igual de cuidados entre ellas y con las nuevas generaciones.

Nuestro grupito somos 4 que tenemos un punto de reunión en el local de un amigo, por ahora trabajamos en decoración para eventos. 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 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”. 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, 19/07/2019).

Lo compartido por Ba es 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 Ba 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.

Poscolonialismo, 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 (CONEVAL, 2015). De los 106 municipios que componen al estado, ocho no se consideran indígenas. La ciudad de Mérida es uno de ellos, que cuenta con al menos 24 comisarías donde más de 30% de la población habla maya, lo que demuestra una falsa apreciación, y 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 autoidentificada 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 (Ramírez, 2006, p. 88) dentro del mundo maya contemporáneo. Es en estos contextos donde se desenvuelven gran parte de las vivencias analizadas a continuación.

1. Sa

La heterosexualidad forzada a la que Sa ha sido expuesta 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 búsqueda de Sa 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).

Hubo una persona en la secundaria, era la hermana mayor de mis compañeras de la escuela, y me pidió mi número, ella era mayor que yo, me escribía cuando se sentía mal. Hasta que un día me dijo “lo siento pero tengo novio”. Yo no entendía...no tenía idea qué era ser lesbiana en esa etapa... 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 (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

En el anterior fragmento se observa en Sa una plasticidad en su recorrido 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 Sa, 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.

En cuanto a las identificaciones múltiples de la sexualidad descritas por Sa, sobre todo en esta primera relación universitaria, Butler (2018, p. 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.

A “Mari” la conocí en un curso de computación en el que me inscribió mi mamá, la conozco desde los catorce años...de amistad llevábamos como 10 años, hicimos entre cuatro y cinco años de noviazgo y hace dos años que terminamos (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

A diferencia del incidente durante su adolescencia donde Sa negó cualquier posibilidad de atracción hacia otra mujer, es a través de su relación con “Mari” que Sa enfrenta abiertamente al sistema heteronormativo (Libreta de Campo, 23/07/2019), asumiendo 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, p. 186).

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” (Mujer-Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

En el discurso amenazador materno hacia Sa 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, p. 187). Sin embargo, los episodios más violentos contra Sa vinieron por parte de su padre (Libreta de Campo, 23/07/2019).

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 “Sí 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 te voy a pasar el carro encima, prefiero verte muerta que andando con una mujer”. Y es cuando dejé mi trabajo, pasé 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 Sa 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, Sa, más adelante lo discute 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).

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 tú mismo, no puedes depender de lo que las otras personas te estén diciendo (Mujer- Cis, 26-30 años, Maya yucateca, 23/07/2019).

Con Sa 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, quienes 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 Sa de tener una vida abiertamente lésbica en todas las esferas de su día a día.

2. Ce

Ce nace en San Francisco, California en medio de un contexto maya migrante en USA, y, por cuestiones de precariedad, fue enviado al año de haber nacido a la casa de sus abuelos en Oxkutzcab, lo que simbolizó su introducción inconsciente al mundo maya, el idioma y sus densidades (Libreta de Campo, 13/06/2019).

Yo creía que mi abuela era mi mamá biológica hasta los 4 años. Mis abuelos se dedicaban al campo, tanto ellos como toda mi familia yucateca son Mayas y dominan el idioma maya yucateco. A mí no me enseñaron (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 Ce a una corta edad, así como la migración de la familia extensa maya en Oxkutzcab, hacia un nuevo formato de familia nuclear heteronormativa (Rosales, 2010) en las periferias de la ciudad de Mérida. En este mismo período, Ce adquiere consciencia de sus primeras experiencias homoeróticas (Libreta de Campo, 13/06/2019).

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.

Fue durante la adolescencia, y gracias a la ayuda de las primeras redes sociales digitales, que Ce 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.

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 porque ninguno tenía computadora (Hombre- Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019).

Es importante mencionar que cuando toda esta situación sucedió ambos poseían parejas, lo que no fue impedimento para que Ce comenzara su vida sexual de la mano de Aldo. Sin embargo, tiempo después Ce decidió poner ciertos límites ya que, para poder facilitar ciertos deseos, tal vez sea necesario evitar otros (Butler, 2018, p. 153).

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 quien cortara con sus parejas. Yo corté antes que él, después de eso ya ambos éramos solteros. 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 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, quienes simbólicamente representan la autoridad heteronormativa para Ce. En Ce se observa cómo el yugo heterosexual es insuficiente para reprimir su homosexualidad, pero sí suficiente para tener que ocultarla u omitirla en ciertos espacios. “Nunca les he dicho a mis padres, bueno mi papá es de Oxkutzcab y mi mamá no acepta la homosexualidad por su religión” (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 13/06/2019). Estos claros-oscuros en Ce 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.

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, 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 (Hombre-Cis, 21-25 años, Maya yucateco, 22/07/2019).

No cabe duda del gran valor de las experiencias y estrategias que Ce 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 xenofóbico.

Discusión

En contextos como los explorados en la presente investigación 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 han sido analizados y problematizados con el fin de no romantizar, ni sobre-victimizar a lxs participantes del estudio.

Retomando ciertas discusiones sobre las construcciones identitarias es importante mencionar 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, donde la memoria y la creencia tanto individual como colectiva de un pasado, un origen y una visión común que los ubica en el presente juegan un papel fundamental (Llanes, 2018; Kupprat, 2011). Es por ello que la falta de dominio del idioma maya yucateco no es una condicionante para que todxs lxs participantes se autoidentifiquen como Mayas (Duarte, 2006), situación se repite tanto en lo rural como lo urbano.

En términos étnicos y su relación con las sexualidades complejas de los participantes del estudio, el autoidentificarse como Mayas tiene un papel más preponderante que la categoría de raza. Ya que raza como tal, no consigue per se contemplar 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. Ancestralidad que igual está inmersa en los conocimientos latentes y formas de entender el mundo colectivo que, aunque transformados, siguen guiando la redistribución de tareas entre géneros y la inclusión o rechazo de sus propixs disidentes sexuales como miembrxs activxs de las comunidades.

También es interesante que, en el caso de Sa, Os o Ba, 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. En este sentido dentro de sus localidades sus disidencias sexuales y el género, en el caso de Ba y Sa, más que su identidad maya, se convierten en objeto de violencias múltiples (Nazar, 2019) y reivindicaciones constantes.

Lo anterior contrasta con las experiencias de Ce 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.

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 ralentiza los procesos de autoaceptación sexo-genérica. Sin embargo, las familias mayas yucatecas nucleares aquí representadas, con excepción de Ce, 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 impuestas nunca logran determinarles por completo (Butler, 2018, p. 186), la falta de referentes con configuraciones identitarias similares, recuerda la condición de minoría dentro de otra minoría, con todas las implicaciones y violencias que esto conlleva, por lo que es normal dudar de nuestros propios recorridos 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 por cada participante para vivir, y no solo sobrevivir, aunque están en constante modificación a manera de ensayo-error, sirven de pautas para visibilizar la existencia de disidencias sexuales en las comunidades indígenas contemporáneas, sus erotismos contestatarios y estrategias para incorporarse como agentes de cambio en sus propias comunidades. Lo anterior también podría hacer más ligero el paso de otras personas que tampoco 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 el presente.

Referencias

- Blanco, Cistina Marín-Crespo y Salamanca Castro, Ana Belén (2007). El muestreo en la investigación cualitativa. *NURE investigación: Revista Científica de enfermería*, (27), 10-14.
- Butler, Judith (2018). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Carrillo Can, Isaac Esau (2017). Erotismo andrógono en la cosmovisión y lenguaje maya. En Ferrera-Balanquet y Raúl Moarquench (orgs.), *Andar erótico decolonial* (pp. 73-82). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- 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. <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Pobreza-municipal.aspx>
- Córdoba García, David (2005). Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. En Córdoba, David; Sáez, Javier y Vidarte, Francisco (eds.), *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (pp. 21-66). Barcelona/Madrid: Egales.
- Díaz, Jesús Galán (2020). Guillermo Núñez Noriega: masculinidades y disidencias sexuales de los varones indígenas de México. En Heras Pozas, Inés et al., *Maricorners: estudios interdisciplinarios LGTBIQ* (pp. 114-128). Madrid: Universidad Politécnica de Madrid.
- Duarte Duarte, Ana Rosa (2006). *Espíritu de lucha: cuerpo, poder y cambio sociocultural*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México.
- 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.
- 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* (pp. 21-38). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Fanon, Franz (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Gonzalo León (org.) (2018). *Lemebel oral*. Buenos Aires: Mansalva.
- Gramsci, Antonio (2009 [1971]). *La política y el Estado moderno*. Barcelona: Editorial Público.

- Kupprat, Felix A. (2011). Memorar la cultura: Modos de mantener y formar las identidades mayas modernas. *Rev. Estudios de Cultura Maya*, 38, 145-166.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Llanes Salazar, Rodrigo (2018). Etnicidad maya en Yucatán: balances y nuevas rutas de investigación. *Rev. Estudios de Cultura Maya*, 51, 257-282.
- 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.
- Nazar Beutelspacher, Austreberta (2019). *Violencias contra niñas, niños y adolescentes en Chiapas. Ámbitos de expresión y vulnerabilidades*. México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Rambo Ronai, Carol (2019). Múltiples reflexiones sobre el abuso sexual infantil: Un argumento para una narración en capas. En Silvia Bé-
nard (Comp.), *Autoetnografía. Una metodología cualitativa* (pp. 123-152). México: Universidad Autónoma de Aguascalientes y El Colegio de San Luis, A.C.
- Rosales, Adriana (2010). *Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales*. Ciudad de México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la ecología política de los sexos. *Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.
- Rubino, Atilio (2019). Hacia una (in)definición de la disidencia sexual. Una propuesta para su análisis en la cultura. *Revista Luthor*, 39 (IX), 62-80. <http://www.revistaluthor.com.ar/pdfs/211.pdf>
- 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 reinven-
ción del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI y CLACSO.
- Saxe, Facundo (2018). La trampa mortal: derivas maricas de la disidencia sexual en la producción de conocimiento científico al recuerdo infantil de un beso. *Revista del área de ciencias sociales del CIFYH*, 3. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/artocle/view/22591>.
- Spivak, Gayatri C. (1988). Can the subaltern speak? En Morris, Rosalind (org.), *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea* (pp. 66-111). Nueva York: Columbia University Press.