

## Decolonizando las sexualidades Mayas del sureste mexicano

Por Rubén de J. Solís Mecalco<sup>1</sup>

### Resumen

En un ejercicio de cuestionamiento de la historia oficial sobre las sexualidades mayas que habitan el sureste mexicano, especialmente la península de Yucatán, el presente ensayo busca ahondar, retomar y resignificar las construcciones sexo-genéricas que los mayas yucatecos han venido desarrollando desde tiempos prehispánicos en función de una cosmovisión y religiosidad caracterizada por la complementariedad de lo femenino y lo masculino, ambos necesarios para lograr el equilibrio cósmico. Esta cosmovisión no sólo generó sociedades menos desiguales, con un destacado papel de las mujeres y seres no binarios, sino que resistió, 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. Partir de construcciones sexo-genéricas mayas para el estudio de las sexualidades contemporáneas implica generar diálogos en igualdad de condiciones tanto con otros pueblos a los que también se les impuso la binaria colonial hetero-patriarcal, como con los procesos emancipatorios occidentales, entre ellos la teoría *Queer*.

**Palabras clave:** mayas yucatecos, sexualidades, decolonial, poscolonialismo, teoría *Queer*.

### Summary

In an exercise of questioning the official history of Mayan sexualities that inhabit the Southeast of Mexico, especially the Yucatan Peninsula, this essay seeks to deepen, re-use (or reclaim) and re-signify the sex-generic constructions that the Maya have been developing since the pre-Hispanic era, in function of a cosmology and a religiosity characterized by the complementarity between the feminine and the masculine, both necessary elements to archive cosmic balance. This worldview not only generated less unequal societies, considering the outstanding role of women and non-binary people, but it also resisted, with its respective transformations, the centuries of Spanish conquest and colonization. From this perspective, the diversity of sexualities observed among Mayan peoples of the 21st century cannot be conceived as a product of Western modernity, but instead as a remnant whose roots are embedded in more ancient times. To start from Mayan sex-generic constructions for the study of contemporary sexualities implies generating radical dialogues and alliances on equal terms with both other peoples on whom the colonial hetero-patriarchal binary was imposed, as well as with Western emancipatory processes like *Queer Theory*.

**Keywords:** yucatecan mayas, sexualities, decolonial, post-colonialism, *Queer Theory*.

---

<sup>1</sup> Maya yucateco estudiante de Doctorado en Pos-Colonialismo y Ciudadanía Global del Centro de Estudios Sociales (CES), Universidade de Coimbra (UC) con financiamiento de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) de Portugal y el Fondo Social Europeo (FSE) a los que agradezco el apoyo para la realización del presente ensayo. [rubjsol@gmail.com](mailto:rubjsol@gmail.com) o [rubensolis@ces.uc.pt](mailto:rubensolis@ces.uc.pt)

## Introducción

Los pueblos Mayas extendidos desde el actual sureste de México<sup>2</sup> pasando por los territorios de Guatemala, Belice, Honduras y El Salvador (Breton & Arnauld, 1994:22; Ruz, 1998), 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 Kaab<sup>3</sup>, 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), 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, 2011:151). 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).

---

<sup>2</sup> El sureste maya de México está conformado por los estados de Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán (Ruz, 1998).

<sup>3</sup> 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, 2015:40).

En este sentido, términos como *resurgimiento*, *regreso del nativo* o *volver a ser indio otra vez*<sup>4</sup> 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 de las/os/xs mayas contemporáneas (Carrillo, 2015; 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, 2015:23; Rosado & Santana, 2008) a la luz del sistema occidental de género binario y antagónico hombre-mujer (Oyěwù mí, 1997:31), denominado por Lugones (2008:77) como el *sistema de género moderno-colonial*, dentro del cual aquellxs otrxs<sup>5</sup> 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 Yorùbá, Oyěwù mí (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 sexo-genéricas<sup>6</sup> que realizaron con base en ello, y que fueron brutalmente reprimidas desde la llegada de los/as españoles/as 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 homosexuales, lésbicas, bisexuales y relaciones múltiples a las que había que someter (Ruz, 1998; Carrillo, 2015).

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

---

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> El uso de la “x” para referirse a los seres tercer género mayas está basado en la propuesta hecha por Espinosa (2015).

<sup>6</sup> El sistema sexo/género es definido por Gayle Rubin (1986: 104) 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”.

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; Oyèwùmí, 1997).

Utilizando un enfoque de-colonial y tomando como uno de los ejes de análisis el *sistema de género moderno-colonial* propuesto por Lugones (2008), en el presente ensayo 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 diferentes épocas históricas (Ardren, 2001; Carrillo, 2015; 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 ser<sup>7</sup> (Fanon, 2009 [1952]; Santos, 2009), la de los mundos indígenas, en este caso los pueblos mayas yucatecos<sup>8</sup>, y en menor medida los mayas tzeltales y tzotziles<sup>9</sup>, quienes a su vez conforman las clases sociales históricamente más deprimidas económicamente y con menor acceso a derechos civiles (Aguilar *et al.*, 2017).

El 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), por lo que 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, 2015; Lugones, 2008), como a las propuestas emancipadoras desarrolladas desde occidente, entre ellas la *teoría Queer*, cuyas/os/xs impulsoras/es/xs si no son lo suficientemente autocríticas/os/xs (Browne & Nash, 2016) corren el riesgo de

---

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Los maya yucatecos abarcan los tres estados mexicanos que conforman la Península de Yucatán, a saber, Campeche, Quintana Roo y Yucatán (Ruz, 1998).

<sup>9</sup> Los maya tzeltales y tzotziles se localizan en la zona Altos del estado mexicano de Chiapas (Ruz, 1998).

convertir a esta corriente en la nueva teoría hegemónica blanca de las disidencias sexuales alrededor del mundo (Chávez, 2015).

Ante el complejo contexto hasta ahora expuesto, en las sucesivas secciones que conforman el presente ensayo 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 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 un proceso de colonización?

#### Sistema de género colonial-moderno

Para fines del presente ensayo 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).

Para fines del presente texto, el *sexo* será entendido 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, 2015).

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 estas/os/xs cuasi-sujetas/os/xs llenas/os/xs de *inconsistencias* que no lograron inscribirse dentro del sistema binario heteronormativo (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, 2015).

### **Apertura sexual en las sociedades Mayas, una mirada histórica**

Tomando en cuenta la diversidad de identidades dentro del mundo maya, es necesario enfatizar que el presente trabajo 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 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 (2008:93) denomina tanto el *lado oculto/oscuro, más violento, como el visible/claro, de carácter hegemónico*<sup>10</sup>, *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 poder*<sup>11</sup> *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 siglo VXI al VXIII; 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

---

<sup>10</sup> 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/oscuro del sistema de género los conforman los hombres y mujeres de color (anamachos y anahembras), así como la gente del "tercer género"*.

<sup>11</sup> La colonialidad del poder se entiende en los términos establecidos por Anibal Quijano (200) y es representado, en términos generales, por el patrón colonial de poder expresado en un capitalismo Eurocentrado y global.

poscolonial denominado lucha por la contemporaneidad que abarca de la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad (Carrillo, 2015; Rosales, 2010).

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.

### **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 cosmovisión<sup>12</sup> 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

---

<sup>12</sup> 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).

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), no es de extrañar que durante la civilización maya las mujeres hayan jugado un papel importante dentro de la sociedad en todo 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 cómo *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 dentro 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).

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, 2015:77). 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 (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 carnal<sup>13</sup>, 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).

### **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 las 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, 2015), 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;

---

<sup>13</sup> Desde una perspectiva occidental cristiana (Ruz, 1998).

Rifkin, 2010). Entre estos pueblos se encontraban además de los Mayas (Looper, 2001), los Zapotecos en México (Subero, 2013), los Cherokees en los EUA (Chávez, 2015), los Mohawk en Canadá (Morguensen, 2012), los *Yorùbá* en Nigeria (Oyěwùmí, 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 las/os/xs indias/os/xs, lo que implicaba denunciar y erradicar cualquier acto profano a la binaria colonial hetero-patriarcal (Chávez, 2015:85) en plena expansión geográfica. Es desde esta óptica que Fray Bartolomé De Las Casas (1967 [1567]:359) 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...”

A lo largo de sus escritos De Las Casas (1967 [1567]:515) 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...”

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 (1968:579), 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...”

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 rastrear 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.

#### **Primer periodo poscolonial: Guerra de Castas (1847-1902)**

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 región<sup>14</sup>, 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

---

<sup>14</sup> 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).

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 Santísima Trinidad. Dichas cruces parlantes eran vestidas con huipil<sup>15</sup> 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 Multiser<sup>16</sup>: la cruz parlante, padre y madre de los *cruzoob*<sup>17</sup>.

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

---

<sup>15</sup> 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).

<sup>16</sup> 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).

<sup>17</sup> Nombre que se autodenominaron los mayas rebeldes de la Guerra de Castas (Rosado & Santana, 2008:115).

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.

### **Segundo periodo poscolonial: Lucha por la contemporaneidad**

Durante la segunda mitad siglo XX los estudios etnográficos no se enfocaron al estudio, 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, 2015). 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, 2015:131).

Una de las consecuencias de la contraposición entre lo indígena y la diversidad sexo-genérica (DiPietro, 2015) 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*<sup>18</sup>, 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 enemigo<sup>19</sup> 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, 2015).

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, los/as/xs cuáles al ni siquiera cuestionarse sobre su pasado, dan por hecho la ficción histórica que les es enseñada sobre su propio pueblo en las escuelas

---

<sup>18</sup> Mérida, Thó en maya yucateco, es la ciudad colonial más grande del sureste de México (Pasos, 2013; Carrillo, 2015).

<sup>19</sup> 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).

de todos los niveles, para enfocarse en el estudio de una modernidad artificial carente de significados profundos (Santos, 2009).

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 académico 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, 2015a: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 femenino<sup>20</sup>. 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 (2015:75), 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 *Etai'*<sup>21</sup>, que hablan de ese

---

<sup>20</sup> *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).

<sup>21</sup> 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, *Etai'* literalmente significa amigo/a/x privado/a/x (Carrillo, 2015:78).

*otrx andróginx* fuera del binarismo hombre-mujer, de sexo entre varones, de sexo entre mujeres o de amistades 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, 2015; Looper, 2001).

Toda esta carga alegórica-lingüística asignada a un ser humano dentro de las sociedades Mayas de diferentes épocas (Ardren, 2001; Carrillo, 2015; 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, 2015; Lemebel, 1999 en Gonzalo, 2018:67).

### **Discusión**

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.

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 la re-interpretación colonial de sus seres, 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, 2015), 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, 2015; Espinosa, 2015; 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, 2015; Lemebel, 1998 en Gonzalo, 2018:51).

El formato binario del sistema de género colonial-moderno también es fuertemente cuestionado por el literato maya Carrillo (2015:79), 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 *Yuumsiles*<sup>22</sup>, 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 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, 2015:87).

---

<sup>22</sup> Los *Yuumsiles* son seres no binarios sagrados dentro de la cosmovisión maya yucateca, y la propuesta conceptual sexo-générica no binaria que Carrillo (2015) propone para los mayas no binarios del siglo XXI.

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 por qué 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, 2016a:4; Santos, 2006:8), 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, 2015; Chávez, 2015).

Este diálogo crítico entre y con las disidencias sexuales decoloniales, podría impedir que la teoría *Queer* adquiriera un carácter hegemónico 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, 2015; Espinosa, 2015; 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/xs (Molina, 1990:329).

Territorios que no sólo son el de la sexualidad, clase o raza, en donde uno pone su corazón voluntaria y generosamente (Lemebel, 2001 en Gonzalo, 2018:113), sin que ello implique negar ni romper con la ancestralidad de tu ser, lo que nos permitiría como mayas contemporáneos evitar ser devorados en este nuevo siglo (Popol Vuh, 2018[1857]) por las vías en que occidente nos propone emanciparnos sexualmente.

### **Referencias**

- Aguiar Paz M.R., Chim Bacab P.P., García Quintanilla A., y Sánchez Baeza J.A. (2017):  
En las batallas por la subjetividad maya. Rev. Rumbo, Unidad de Ciencias Sociales (UCS) del Centro de Investigaciones Regionales Dr. Hideyo Noguchi, Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), Vol. 8, No. 15, pp. 2-6.
- Allen, Paula Gunn, (1992 [1986]): *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
- Ardren Traci (org.) (2001): *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, California: AltaMira Press.
- Bourdieu, Pierre, (2000 [1998]): *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.  
Traducción de Joaquín Jordá.
- Breton, Alain y Arnauld, Jaques (orgs.) (1994): *En 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.
- Browne, Kath & Nash, Catherine J. (orgs.) (2016): *Queer methods and methodologies: intersecting queer theories and social science research*, New York: Routledge.
- Browne, Kath & Nash, Catherine J. (2016a): "Queer methods and methodologies: An Introduction". In *Queer methods and methodologies: intersecting queer theories and social science research*, Browne & Nash (orgs.), New York: Routledge, 1-24.
- 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 (2015): “Erotismo andrógono en la cosmovisión y lenguaje maya”, *En Andar erótico decolonial*, Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (org.), Buenos Aires: Ediciones del Signo, 73-82.
- Chávez, Brittany Daniel (2015): “Devenir performerx: hacia una erótica soberana descolonial Niizh Manitoag”, *En Andar erótico decolonial*, Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (org.), Buenos Aires: Ediciones del Signo, 83-98.
- 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*, 1989(1), 139-167.
- Díaz del Castillo, Bernal (1968): *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- DiPietro, Pedro. (2015): “Andar de costado: Racialización, sexualidad, y la descolonización del mundo travesti en Buenos Aires”, *En Andar erótico decolonial*, Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (org.), 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 y Perrot, Michel (1991): “Escribir la historia de las mujeres”, En *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid: Altea, Taurus y Alfaguara, 7-17, Traducción de Marco Aurelio Galmarini.
- Eliade, Mircea (1974): *Tratado de Historia de Las Religiones*, Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Espinosa Miñoso, Yuderkis (2015): “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 *Andar erótico decolonial*, Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (org.). Buenos Aires: Ediciones del Signo, 21-38.
- Fanon, Franz (2009 [1952]): *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Editorial Akal. Traducción de Useros Martín, Ana.

- Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (org.) (2015): *Andar Erótico Decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (2015a): “Navegar rutas eróticas decoloniales rumbo a relatos ancestrales karibeños”. En *Andar Erótico Decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 39-71.
- Gonzalo León (org.) (2018): *Lemebel Oral*, Buenos Aires: Mansalva, Colección Campo Real.
- Gorman-Murray Andrew, Johnston Lynda and Waitt Gordon (2016): “Queer(ing) communication in research relationships: a conversation about subjectivities, methodologies and ethics”, In *Queer methods and methodologies: intersecting queer theories and social science research*, Browne & Nash (orgs.), 97-112.
- 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.
- 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).
- 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 *Ancient Maya Women*, Traci Ardren (org.), 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.
- Molina, Papusa (1990): “Recognizing, accepting and celebrating our differences. Making Face, Making Soul”, In *HACIENDO CARAS: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Gloria Anzaldúa (org.), 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 *Queer methods and methodologies: intersecting queer theories and social science research*, Browne & Nash (orgs.), 55-67.
- Ortega Arango, Óscar (2013): “El laberinto literario de las poetisas mayas yucatecas contemporáneas”, *Rev. Estudios de Cultura maya*, 42, 145-167.
- Oyèwùmí, Oyeronke. (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.
- 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.
- 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.
- 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.
- Rubin, Gayle (1986): “El tráfico de mujeres: notas sobre la ecología política del sexo”, *Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.
- 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.
- Santos, Ana Cristina (2006): “Estudos queer: Identidades, contextos e acção colectiva”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 76, 3-15.
- 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*, México: Siglo XXI y CLACSO.
- 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, 171-181.
- Villa Rojas, Alfonso (1983): “Enfermedad, pecado y confesión entre los grupos Mayenses” en *Anales de Antropología*, 20(2), 89-110.