



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**Antsil winik.
Afectividad, cuerpo y alteridad sexual
en la juventud tseltal en Chiapas**

PRESENTA

Delmar Ulises Méndez Gómez
Matrícula: 2203801390

Para obtener el grado de Doctor en Ciencias Antropológicas

Director de tesis: Dr. Rodrigo Díaz Cruz
Asesores: Dra. Elsa Ernestina Muñiz García
Dr. Miguel Antonio Zirión Pérez

Jurado

Presidente: Dr. Rodrigo Díaz Cruz
Secretaria: Dra. Elsa Ernestina Muñiz García
Vocal: Dr. Miguel Antonio Zirión Pérez
Vocal: Dr. Luis Bernardo Reygadas Robles Gil
Vocal: Dra. Alba Elena Ávila González

Iztapalapa, Ciudad de México, 16 diciembre de 2024
delmarmego@gmail.com

Dedicatoria

*A mi familia,
por siempre.*

*A Juanma, Sebas, Manolo,
Manu y Sofía,
por el apoyo.*

Necesitamos que nuestro pensamiento sea uno solo.
Nosotros que somos del pueblo de Cancuc
muchas violencia, mucho sufrimiento,
muchas envidia en nuestro corazón,
necesitamos detenerlo.
Venimos a cantar aquí en nuestro pueblo
de cómo deberíamos respetarnos.
Hombres, muchachas, muchachos,
necesitamos respetarnos entre todos.
Antsil winiketik,
sufren mucha violencia,
no debemos molestar a nuestro pueblo...
necesitamos respetar al otro,
necesitamos respetarlo como es,
pues es su cuerpo,
es su vida,
su pensamiento.

Lorenzo López y Luis Manuel Cruz / “Juventud”
Xjuliaon. Soy Julia, 2015, de Martiniano Hernández.

Agradecimientos

El resultado de una tesis no es lo que se escribe, sino es la suma de todo lo que hay detrás de ese proceso que nunca es solitario. Es lo que he aprendido a lo largo de este tiempo, el *junax pajal ko'tantik*: todos en un solo corazón. En ese “todos” están contenidas las personas e instituciones que me han apoyado de principio a fin.

Para empezar, quiero agradecer al espacio que ha sido mi casa: el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la UAM-Iztapalapa, por haberme adoptado y acompañado en todo momento. Siempre estaré orgulloso de ser parte de esta gran familia. Allí conocí a colegas que se han vuelto indispensables para mí. Entre ellas a Nancy Flores, a quien le tengo un profundo cariño. Le agradezco su amistad, entusiasmo y atención a cada una de mis gestiones. Y por estar presente en mis días más sombríos como una luz. A Socorro Flores por la disposición de apoyar y atender con mucha solidaridad a mi generación. Ustedes son un pilar importante en el departamento. A Pablo Castro, quien fue coordinador del posgrado, por respaldar mis solicitudes de movilidad. De la misma manera, a Luis Reygadas, actual coordinador del posgrado, por atender y confiar en mis actividades académicas.

Agradezco a los profesores Antonio Zirión, André Dorcé y Luis Reygadas por la creación de un seminario de avances de investigación, donde platicábamos nuestras dudas, incertidumbres y certezas. La escucha y la palabra fueron sustanciales para sentirme con la seguridad de que la tesis iba por buen camino. El seminario no pudo ser posible, además, sin la presencia y retroalimentación de mis colegas de generación: Susana Cruzalta, Pavel Valenzuela, Esthel Vogrig, Olmo Uscategui y Zaira Coutiño, ustedes son parte del todo.

En mi paso por el posgrado, tuve la dicha de realizar una estancia y de compartir mis avances de investigación. Agradezco al Dr. Adrián Scribano, investigador del CONICET, de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, por recibirme en el Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos, durante el 2023. También, al profesor Juan Cascardi, de la Universidad Nacional de la Plata, por invitarme a compartir la palabra con sus estudiantes. Asimismo, mi gratitud al Dr. Pedro Pitarch de la Universidad Complutense de Madrid, por gestionar mi participación en el seminario Antropología de América. Y no puedo olvidar a mi querida amiga Laura Montes Lara de la Universidad de París Nanterre,

por programar una presentación en dicha universidad. Sepan que su apoyo ha sido fundamental en mi formación.

Los avances de investigación fueron leídos por la Dra. Elsa Muñiz, a quien agradezco cada una de las observaciones y sugerencias que me permitieron precisar y afinar el hilo de la escritura. De la misma manera, agradezco a Antonio Ziri3n, quien ha sido un excelente maestro y colega, dispuesto en todo momento a sugerirme recomendaciones que fueron sustanciales para no perder el horizonte reflexivo.

Un agradecimiento may3sculo es para el Dr. Rodrigo D3az Cruz, mi gu3a y asesor, un gran sabio, quien me acompa3n3 desde un principio, a trav3s de su lectura y revisi3n de cada avance, letra por letra, siempre aguda y desafiante; reorient3ndome en los lapsos en que me desviaba del camino, fue para m3 como una br3jula en el mar de la incertidumbre. Con 3l me sent3 con la absoluta libertad de crear y escribir. En muchos sentidos, lo que soy ahora se lo debo a 3l.

Mi madre, mi padre, mis hermanas y hermanos merecen mi total gratitud. S3 que escribir ha sido un oficio que no me ha permitido estar en casa. Y aun cuando no se los he dicho, jam3s han abandonado mi coraz3n. Este logro es absolutamente de ustedes. Yo deseo, con todo mi *ch'ulel*, alg3n d3a llegar a ser el hijo que se merecen, el hermano que necesitan.

A mis amigos, sost3n de esta investigaci3n: Juanma, Sebas, Manuel, Manolo y Sof3a. Sin ustedes ni una sola letra se habr3a escrito. Gracias por permitirme entrar en las profundidades de su coraz3n, por confiar en m3. Esto es un resultado compartido. *Wokolawal yu'un la koltayonik ta spasel te jk'atele.*

Durante el doctorado perd3 a mi *jme'tik* Antonia. Nunca habr3 manera de agradecerle su amor. Estoy seguro que en alg3n plano de la existencia volver3 a verla.

Finalmente, me agradezco a m3 por todo el llanto, las dolencias, las decepciones, pero tambi3n por los reencuentros que tuve conmigo mismo. Pocas amistades, inmensamente valiosas, saben la depresi3n por la que pas3 mientras cursaba el doctorado. Estoy aqu3, vivo por cada uno y una de ustedes. Gracias por nunca abandonarme, por recordarme que se puede volver a empezar. *Wokolawal ta apisilik.*

ÍNDICE

Agradecimientos	4
INTRODUCCIÓN	
Punto de partida	10
Planteamiento del problema	12
Estudios sobre pueblos y alteridades sexogenéricas en Chiapas	16
<i>Uts'inel sok p'ajel</i> : discriminación y exclusión social	19
Proceso de traducción tseltal-español	21
Posicionamiento de quien escribe	23
El cuerpo de la investigación	25
CAPÍTULO UNO	
<i>JBAK'ETALTIK. EL SENTIDO CULTURAL DEL CUERPO Y LA SEXUALIDAD TSELTAL</i>	30
1.1 Los pueblos tseltales en Chiapas	31
1.2 Pensar, sentir, ser el cuerpo	33
1.3 La concepción del cuerpo-persona	39
1.4 Nacimiento: la construcción social del sexo	47
1.4.1 <i>k'unil</i> : sexo-sexualidad	51
1.4.2 <i>Cha'kaj</i> : seres intersexuales. <i>Cheb sch'ulel</i> : seres con dos almas	53
1.5 <i>Tajimal k'in</i> : hombres vestidos de mujer en los carnavales	55
1.6 <i>Winaq-uinic</i> : patriarcado y colonialismo de los cuerpos	57
1.7 <i>Antsil winik</i> : algunos apuntes históricos	63
1.8 Género y parentesco en clave tseltal	67
CAPÍTULO DOS	
APROXIMACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS SENTIPENSADAS DEL CUERPO, LA AFECTIVIDAD Y PERFORMATIVIDAD	
<i>ANTSIL WINIK</i>	73
2.1 Mirada teórica. Apuntes conceptuales y ejes analíticos	74
Corposubjetivación, prácticas corporales y performatividad	74
Culturas de género y alteridad sexogenérica	80

Juventud, etnicidad y sexualidad	84
Afectividades	90
<i>A'yel</i> : sentir los afectos	94
<i>Ch'ulel-o'tanil</i> : sentipensar el cuerpo	101
<i>Ko'tanuk</i> : sentir el deseo	103
<i>Ilel</i> : performatividad de la mirada	107
2.2 Mirada empírica. Apuntes afectivos	116
<i>K'op a'yej, chol a'yej</i> : hablar escuchando, narrar sintiendo	116
<i>Chola ka'ytik</i> : performatividad de los afectos y las emociones en las palabras	122
<i>A'yantayel jbak'etaltik</i> : corpobiografías y genealogías afectivas	127
2.3 Rutas metodológicas. El cuerpo en acción	133
Interlocutores de la investigación	134
Perfiles de cada interlocutor	135
Técnicas de investigación	138
CAPÍTULO TRES	
<i>SNA'BEYEL JBAK'ETALTIK:</i>	
DESCUBRIR EL CUERPO Y LA SEXUALIDAD <i>ANTSIL WINIK</i>	142
Reencontrarse en el relato personal	144
3.1 Prácticas corporales y performatividad <i>antsil winik</i>	145
De la infancia a la juventud. Casa, trabajo y comunidad	145
<i>La jmulan te keremetik</i> . El gusto por los hombres	152
<i>Antsil winik</i> : descubrir lo que somos. Rechazo, albur y reinención	156
<i>Jich la sk'an ko'tan</i> : así lo quiso mi corazón. Descubrir el cuerpo	165
<i>Kurik jtsak bajtik</i> . Iniciación y experiencia sexual	176
Nombrar la desnudez y el contacto: las restricciones corporales	185
Ser hombre, ser <i>antsil winik</i> . Grietas a la heteronormatividad	193
3.2 Afectividad y deseo	198
<i>Ya jnak' jba jtukel</i> : ocultar lo que somos. Incertidumbre, culpa y temor	201
<i>Ko'tanuk</i> . El deseo de querer	208
Amistad <i>antsil winik</i>	218

El desapego: dejar la familia, dejar la comunidad	222
<i>Scholel binti ya'y ko'tantik</i> . Nombrar lo que el corazón siente	228
Recapitulación	230
CAPÍTULO CUATRO	
A'YEL: SENTIR LOS AFECTOS, SENTIR EL CUERPO.	
EL TRÁNSITO DE LA COMUNIDAD A LA CIUDAD	233
4.1 Irse de casa: migración juvenil tseltal	235
Jobel: la ciudad cosmopolita	238
<i>Yach'il chamel</i> : pandemia y confinamiento	243
4.2 Corpobiografías y prácticas corporales	247
Sebas: <i>la jna'bey sba te sbujts'e</i> . Trabajo, sexualidad y placer	249
Juanma: <i>la sch'ayben ko'tan</i> . Descubrir el noviazgo <i>antsil winik</i>	269
Manuel: <i>yilel jbak'etaltik</i> . Sentir, mirar, tocar la desnudez	282
El cuerpo que habitamos. Soy <i>antsil winik</i> , no gay	296
<i>Antsil winikotik</i> . Agenciamiento político y reivindicación identitaria	302
4.3 Socialización y búsquedas homoeróticas	310
Homosociabilidad: entre cantinas y antros	312
a) Cantina “El aguaje”	315
b) Cantina “Los jarritos”	323
c) Antros: experiencias en Tijuana y Ciudad de México	331
<i>Slok'tayel jbak'etaltik</i> . Fotografíar el cuerpo	338
a) El cuerpo en análogo	341
b) El cuerpo en digital	346
c) “Los gays utilizan Grindr”. Amistad y sexo	351
4.4 Genealogías afectivas y performatividad	356
<i>K'ux ta ko'tan</i> . El aprecio de mi corazón	357
<i>Ma ba la smakotik te xiwele</i> . Miedo, riesgos y cuidados	363
<i>Ak'olnax ko'tan</i> . La esperanza y el anhelo de ser aceptado	370
<i>Cha'sujtesel ta ko'tantik</i> . Retornar al corazón, retornar a casa	377
Recapitulación	381

EPÍLOGO. ESCENARIOS ACTUALES	383
Plurisexualidad y ancestralidad sexual en la Abya Yala	385
Otroas, compañeroas: zapatismo y alteridades sexogenéricas	388
<i>¿Mujer tseltal antsil winik?</i> Un acercamiento pendiente	392
CONCLUSIONES.	
HORIZONTES DEL CORAZÓN <i>ANTSIL WINIK</i>	394
1) Descubrimiento de la alteridad <i>antsil winik</i>	396
2) Experiencias homoeróticas y afectivas en la comunidad	398
3) Experiencias homoeróticas y afectivas en la ciudad	399
4) Dinámicas del retorno	401
<i>Ich'el ta muk'</i> : utopías, horizontes, sueños...	404
REFERENCIAS	406

INTRODUCCIÓN

Punto de partida

En el verano del 2018 me encontraba en San Juan Cancuc, uno de los pueblos tseltales de Los Altos de Chiapas, donde realizaba trabajo de campo para conocer la relación entre juventud y territorio. En esos días conocí a un joven, quien a sus doce años había salido de su paraje para estudiar y laborar en San Cristóbal de Las Casas. De vez en cuando regresaba a visitar a su familia. Después de terminar la preparatoria decidió viajar a Tijuana, donde trabajó durante dos años. A su vuelta percibía contrastes en sus gustos que no eran parecidos al de la mayoría de los jóvenes en su comunidad. A diferencia de ellos, él sentía atracción por los hombres. “Al volver, me sentía extraño, porque supe que mis gustos eran otros, a mí me gustaban los chicos. Ya lo sabía desde antes, pero nunca lo dije en mi casa, porque no sabía qué me iban a decir. Pero ahora veo que hay otros chicos como yo en mi paraje”, mencionó aquel chico.

El testimonio me llevó a interrogar cómo la juventud construye y vive la alteridad sexogenérica en los pueblos tseltales. Si bien existe un predominio de la heterosexualidad como una norma que permea las relaciones sociales y afectivas, también hay otras que escapan de dicho ordenamiento. Al preguntarle al joven si en la lengua tseltal había una forma de nombrar a los chicos que les gusta a otros de su mismo sexo, la respuesta fue positiva, al ser llamados *antsil winik*, que en la traducción sería “mujer-hombre/hombre-mujer”. Este no es un simple juego de palabras, sino un enunciado que comprende diferentes connotaciones que atraviesan el cuerpo de las personas, mediante prácticas performativas y discursivas que dan sentido al ser *antsil winik*. Éstas no son necesariamente equiparables con las experiencias homosexuales, gays, lésbicas y transexuales que se manifiestan en otros contextos. Dicha particularidad implica atención para comprender cómo se vincula la cultura tseltal en los procesos corposubjetivos de la persona *antsil winik*.

En las semanas siguientes, me encontré un par de veces con el joven. Por ratos podía reconocer cierta feminización de su cuerpo en su manera de caminar y hablar. Otras veces, develaba una masculinidad, sobre todo cuando nos encontrábamos con otros jóvenes que, al parecer, eran heterosexuales. Aquello me llevó a preguntar cómo expresaba sus gustos,

deseos y afectos, al saber que dicha forma de ser no era bien vista en la comunidad. En efecto, en mi contexto familiar y en la mayoría de las familias no suele hablarse de la persona *antsil winik*. Es un tema impronunciado, pero cuando sucede se da a través de la burla. “¿*Yu’un antsil winikat?* ¿A poco eres *antsil winik?*” He escuchado decir cuando a un chico se le cuestiona su virilidad, valentía y sus rasgos feminizados. La persona que se reconoce *antsil winik* lidia con una serie de opresiones.

Al mismo tiempo en que el joven me platicaba sobre su experiencia de vida, saltó a mi vista las imágenes que él había capturado con su celular y que me mostraba. Me resultó muy novedoso, en términos metodológicos, el hecho de pensar que las fotografías tomadas por él eran una posibilidad para reconocer la producción de sentidos y la conformación de la experiencia expuesta en una imagen. Las fotografías daban cuenta, por un lado, de la interacción entre jóvenes *antsil winiketik* y, por el otro, la manera en que el joven miraba y objetivaba en imágenes los espacios, las acciones y las personas con las que convivía. Me pude trasladar al lugar de las fotografías sin haber estado allí.

Después de un mes y medio, el joven volvió a San Cristóbal de Las Casas. Antes de partir me comentó que le gustaba estar en la ciudad, porque allí se sentía “libre”. Esa sensación de libertad es una búsqueda común en las personas que permanecen recluidas. La ciudad se configura como el espacio donde el cuerpo, los deseos, los afectos y la sexualidad se vivencian de otra manera. Ser *antsil winik* en la ciudad y la comunidad implica una performatividad distinta y constituye otro tipo de experiencia. Pero la ciudad no está libre de obstáculos, “hay espacios que brindan posibilidades para desenvolverse de una forma más libre; no obstante, problemáticas vinculadas con el racismo y el clasismo representan barreras en los espacios ciudadanos para los jóvenes indígenas” (Bautista, 2018: 102).

Este preámbulo es para situar la investigación, que busca analizar la forma en que la juventud tselal encarna lo *antsil winik*. El autodescubrimiento, la exploración sexoafectiva en la comunidad y su tránsito hacia la ciudad. Y cómo los retornos posibilitan grietas al orden heteronormativo y cómo ello incide en los procesos de aceptación de la alteridad sexogenérica en los pueblos tselales.

Planteamiento del problema

Chiapas se caracteriza por tener 12 grupos lingüísticos distintos, que se duplican cuando se consideran las variantes, distribuidos en las 24 regiones socioeconómicas del estado. El mayor grupo de hablantes se localiza en Los Altos de Chiapas, donde se encuentran los municipios tseltales y tsotsiles. El tseltal es la lengua con el mayor número de hablantes al registrarse 562,120 (INEGI, 2020). De este porcentaje, se calcula que apenas el diez por ciento de la población joven culmina la universidad. Este dato permite inferir que la mayoría se inserta al campo laboral a temprana edad sin tener la posibilidad de cursar una educación superior.

De acuerdo con datos ofrecidos por Duarte y Coello (2007) y por Reartes (2017), se calcula que entre los años 2000 y 2015, más de 40 mil jóvenes de Chiapas, principalmente tseltales y tsotsiles, migraron hacia distintos puntos de México por cuestiones laborales. Algunos al norte del país, en estados como Sonora, Baja California y Chihuahua; otros más a ciudades del Sureste, específicamente a Playas del Carmen, Cancún y Cozumel, Quintana Roo. Otro tanto al centro del país, es decir, a la Ciudad de México. Asimismo, están aquellos que se han ido a los Estados Unidos, con menor porcentaje en comparación con los que se quedan en el interior del país. También, se ha señalado que una buena parte de los que se van regresan, y el retorno a sus comunidades de origen establece nuevas relaciones entre la juventud y la comunidad, pues, como señala Aída Hernández, “la migración está cambiando las vidas no sólo de quienes se han ido sino también de los que se han quedado” (2012: 8).

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas, además de ser un lugar de trabajo y de estudio, es un espacio en donde los jóvenes interactúan y se relacionan. Se caracteriza por ser una ciudad cosmopolita, de encuentro y también de rupturas socioculturales. Es, asimismo, un lugar donde los jóvenes no heterosexuales pueden expresarse lejos de los “ojos de la comunidad”. Entendiendo la sexualidad como “la forma en que cada persona expresa sus deseos, pensamientos, fantasías, actitudes, actividades prácticas y relaciones interpersonales y es el resultado de factores biológicos, psicológicos, socioeconómicos, culturales, éticos, religiosos, espirituales y comunicativos” (Gorguet, 2008: 17).

Las expresiones, formas de vivir y practicar la sexualidad entre los jóvenes tseltales son novedosas en términos de visibilidad, pues se tiene la creencia de que los pueblos originarios, como en varias culturas del mundo, son binarios, donde sólo existe el sexo biológico de hombre y mujer. En el caso de Chiapas y México no hay registros estadísticos ni datos que den cuenta de las alteridades sexogenéricas en la juventud perteneciente a un pueblo. Por ello, resulta un reto hablar del tema y más cuando dichas alteridades son consideradas “como una distorsión de lo que debe ser natural, pues una familia es la que está constituida por un hombre y una mujer” (Rivera, 2012: 90).

El tema de las alteridades sexogenéricas todavía es negado en las propias comunidades de origen de los jóvenes, donde aquellas personas que transgreden la heterosexualidad son vistos con “malos ojos”. Esta es una de las razones por las que los jóvenes deciden salir del paraje y migrar a las ciudades donde encuentran “diversos lugares de ‘refugio y liberación’, en contraste con los espacios rurales, donde la vigilancia suele ser más estricta” (Bautista, 2018: 105). Asimismo, la migración y las experiencias de socialización en los lugares de destino “complejizan las representaciones y prácticas juveniles en cuanto a la sexualidad y la reproducción” (Reartes, 2017: 198). Y, por supuesto, la dimensión afectiva que experimentan. Las relaciones que establecen en la ciudad suscitan otras dinámicas afectivas, emocionales y sensoriales que inciden en los procesos corpusubjetivos del *antsil winik*.

Ser *antsil winik* es asumir una alteridad sexual que no es meramente la descripción de la homosexualidad ni de la bisexualidad, pues también hay experiencias de chicos que gustan vestirse de mujeres sin establecer un nombre en específico, y experiencias de jóvenes que no feminizan sus gustos ni cuerpo aun cuando sienten atracción hacia alguien de su mismo sexo. Sin embargo, la singularidad de cada experiencia puede tener ciertos ecos con aquellas alteridades sexogenéricas que también existen en otras sociedades y culturas. Por lo tanto, no se piensa ni se intenta idealizar que se trata de vivencias completamente “atípicas”, pues éstas develan que se lucha por el mismo propósito: la libertad.

En este sentido, se parte del interés por reconocer las formas en que los hombres jóvenes encarnan la alteridad *antsil winik* y los modos en que nombran y viven en cuerpo los afectos, los deseos y gustos en la comunidad y al llegar a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, donde se sitúa el campo de investigación. En la ciudad, como señala Bautista, “[se

encuentran] espacios más propicios para la expresión pública de la [diversidad sexual], así como para establecer interacción con otras personas con la misma orientación” (2018: 105), aunque eso no los libra de sufrir racismo, discriminación y exclusión, y más cuando se trata de Jobel, ciudad que se ha caracterizado por la convivencia conflictiva entre indígenas y mestizos, y es todavía más intensa cuando se trata de un “joven indígena, migrante, pobre y *antsil winik*”.

San Cristóbal de Las Casas es un espacio donde se expresan distintas “sexualidades juveniles indígenas”, que les permite establecer vínculos con otros y buscar los “modos de estar juntos” (Castro, 2007), donde comparten gustos, modas, afectos, deseos y prácticas. No obstante, la ciudad también tiene espacios restringidos, con reglas establecidas entre lo que puede ser público y lo que yace en lo privado y oculto como son las cantinas, los centros nocturnos, los “prostíbulos”, callejones, entre otros. Cada lugar, como apunta Augé (2000), se define por la identidad, lo relacional e histórico, que establece los sitios en donde los jóvenes *antsil winiketik* ejercen libremente su sexualidad y, al mismo tiempo, donde se invisibilizan como un mecanismo de cuidado y de protección pues, como señala Foucault (1977), “la sexualidad es una construcción social histórica y de poder”, que responde a ordenamientos discursivos y estos, a su vez, crean espacios que condicionan, limitan y excluyen los cuerpos y las sexualidades, llevando a los jóvenes a habilitar estrategias de protección en los espacios que han logrado acceder y ganar. Así lo señala Sandoval al decir que “ganar un espacio, hacerlo propio y recrear desde ahí una identidad y formas de estructuración material y simbólica es una manera de obtener un lugar social, independientemente de la temporalidad que lo abarque” (2011: 134).

Una de las prácticas que los jóvenes llevan a cabo se da a partir de las visualidades que producen mediante dispositivos tecnológicos como los celulares y las cámaras fotográficas, revelando lo que puede ser visible y lo que debe permanecer oculto. Como alguna vez aseveró Bourdieu: “nada *puede* ser fotografiado fuera de lo que *debe ser* fotografiado” (2015: 55), como sucede en los espacios en los que conviven y de los rituales de interacción que despliegan en el encuentro con otros. Esto, además, se intersecta con los marcos culturales de la mirada. Es cierto cuando se piensa que la vista es un sentido privilegiado para el mundo occidental, pues entre los tseltales, cuando menos, se recurre más a otros sentidos como el oído y el tacto. Por lo tanto, resulta interesante reflexionar

cómo el marco cultural de la mirada se resignifica a partir de un dispositivo tecnológico, y cómo se performa la mirada en la cámara.

Por ello, planteo que la condición cultural, social y étnica incide en el ejercicio de la mirada y el modo en que ven su ser-estar-actuar-vivir en el mundo, de manera más concreta en los espacios en la ciudad y con otros jóvenes *antsil winiketik*, pues como lo señala García, “la imagen no es autónoma, dado que depende del marco contextual, social, político y económico para generar discurso; indudablemente, el pensamiento se articula desde los acontecimientos particulares de cada tiempo y lugar” (2016: 53). Mediante las imágenes que ellos capturan habilitan narrativas que, incluso, desbordan los márgenes de las fotografías, pues no sólo nos hablan de lo que aparece objetivado sino, además, nos acercan a los espacios, actores y acciones que los jóvenes llevan a cabo entre sí, “la imagen fotográfica ha dado visibilidad a todas esas formas específicas de subjetividades relativas al cuerpo, [la sexualidad] y la identidad” (García, 2016: 57). Pero también las imágenes revelan lo que se mantiene oculto, lo que no puede darse a ver. En este sentido, vale la pena desmenuzar, por un lado, los sentidos que adjudican a estos dispositivos y a las fotografías registradas y, del otro lado, conocer cuáles son esos lugares —espacios de recreación y convivencia— en los que expresan su sexualidad. La vinculación entre dispositivo tecnológico, la mirada y la propia experiencia subjetiva es lo que compone la visualidad (Mitchell, 2009; Ardèvol y Muntañola, 2004) y esta, a la vez, devela matices subjetivos de clase, género y sexualidad de quien las produce (Moreno, 2012).

Con todo lo dicho, el **objetivo general** de la investigación es el de escuchar, describir y analizar cómo los jóvenes encarnan y performan la alteridad sexual *antsil winik* en la comunidad y en la ciudad, específicamente en San Cristóbal de Las Casas. Asimismo, analizar las prácticas corporales que establecen consigo mismos y con otros chicos *antsil winiketik*, y las afectividades que aparecen en la interacción con hombres no heterosexuales y con los *wolo' winiketik*. Para ello, se vincula la experiencia de vida, las narrativas orales y visuales que producen a partir de las fotografías que registran en los procesos de socialización. El desarrollo de la investigación ha sido posible con la participación de cinco jóvenes tseltales que no son originarios del mismo municipio, que dan cuenta de las constantes y particularidades que cada uno experimentó en su localidad, antes de migrar, y la forma en que la experiencia se develó al desenvolverse en la ciudad.

Algunas de las interrogantes que orientan el estudio intentan responder cómo se concibe el ser *antsil winik* en el cuerpo y la subjetividad de los jóvenes tseltales; cómo los procesos migratorios configuran transformaciones en el modo en que los jóvenes *antsil winiketik* nombran, sienten y vivencian el cuerpo, la sexualidad, la afectividad y el deseo; qué visualidades producen a partir de las prácticas corporales y afectivas que establecen con otras personas no heterosexuales en los espacios donde los encuentros son posibles. Algo que resulta fundamental analizar es sobre las relaciones que establecen con la comunidad una vez que los jóvenes *antsil winiketik* deciden retornar, y ver de qué manera el regreso les permite establecer convivencia con la familia y la comunidad, así como la interacción en los espacios públicos comunitarios. Esto porque una mayoría de jóvenes que migran también vuelve, y en gran medida el encuentro con otros gustos, otras prácticas y formas de experimentar el cuerpo, la sexualidad, los afectos, habilitan rupturas y posiblemente nuevas estrategias de interacción en la comunidad. En este sentido, se busca reflexionar de qué manera los retornos posibilitan agrietamientos al orden heteronormativo imperante en los pueblos tseltales y la reconfiguración de la presencia de la juventud *antsil winik*.

Estudios sobre pueblos y alteridades sexogenéricas en Chiapas

Durante el proceso de búsqueda de fuentes y estudios realizados sobre las alteridades sexogenéricas en Chiapas, enfocados en los pueblos originarios, hallé un campo aún incipiente. Si bien existen varias tesis de posgrado así como artículos que se acercan a experiencias ciudadanas, principalmente de personas LGTBTTIQ+, es minúscula la información que dé cuenta de lo que sucede en las comunidades de Chiapas¹. Ello no es un tema menor, al tratarse de una realidad compleja y, al mismo tiempo, poco narrada en los pueblos, donde se afirma que es un tema “tabú”, además de considerarse inexistente.

Sin embargo, de los pocos textos encontrados destaca la tesis de licenciatura escrita por Agustín Pérez Pérez, con el título *Derecho al libre desarrollo de la personalidad y no*

¹ Algunas de las tesis recientes son: *Hechas a mano. Mujeres trans* en tres contextos urbanos en Chiapas*, de Irazú Gómez García (UNAM, 2021); *Frente al espejo: retóricas corporales y re-creaciones identitarias transgénero en el régimen sexual de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, de Raúl Arriaga Ortiz (ENAH, 2016) y *Mambo, jotos y gays. La agencia homosexual y la estructuración de ciudadanías emergentes*, de Ernesto Antonio Zarco Ortiz (UNACH, 2015). Y artículos como “La violencia de género y el imaginario de la heteronormatividad entre hombres homosexuales viviendo en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”, de Luis Enrique García Jiménez, et al. (2021) y “Mujeres transgénero trabajadoras sexuales en Chiapas: las violencias del proceso de construcción y reafirmación de su identidad de género”, de David Ismael Gutiérrez Gamboa, et al., (2018).

discriminación de la población trans del municipio de San Juan Cancuc, Chiapas (UNICH, 2019). La investigación intenta argumentar, a partir de un enfoque jurídico, la necesidad de crear derechos en las comunidades para las personas trans tseltales. Pérez Pérez decide emplear la palabra trans para hablar de las personas no heterosexuales. No hace una indagación sobre el concepto *antsil winik*. A partir de historias de vida, el autor teje la vivencia de mujeres trans, con quienes sostiene la investigación. Ellas cuentan las adversidades y violencias confrontadas al realizar su tránsito, la necesidad de migrar para descubrir los deseos guardados y los anhelos de ser aceptadas en su comunidad de origen. El trabajo plantea, como conclusión, que Cancuc es un municipio hermético, donde a los hombres y las mujeres les cuesta aceptar el retorno de quien, en un principio, era hombre y que ahora intenta volver siendo mujer. Por ello, sugiere Agustín Pérez, es necesario garantizar derechos que protejan la integridad de quienes deciden cambiar de sexo, así como garantizar el libre desarrollo de la vida. De este trabajo, se escribió un artículo que resume la reflexión de la tesis. Se trata del texto periodístico “Ser trans en San Juan Cancuc; el peor de los crímenes” (2020) escrito por Yessica Morales. En él se comparten algunos testimonios de mujeres trans y la necesidad de crear leyes que protejan a todas las personas LGBTTTIQ+.

Otro texto que aborda la experiencia de la juventud *antsil winik* tseltal es “*Antsiwinik. Expresarse como homosexual en una secundaria de contexto indígena*” (2020), artículo escrito por Amadeo Hernández-Silvano et al., el estudio se realizó mediante una etnografía y con historias de vida de jóvenes estudiantes de secundaria en un ejido de Ocosingo, Chiapas. Los autores emplean el concepto de “identidades homosexuales en contextos indígenas” para hablar de la juventud no heterosexual. El uso del término homosexual puede ser problemático al no comprender la condición cultural de género y sexo en dicho pueblo tseltal, para reflexionar el proceso en que se corpusubjetiva la persona *antsil winik*. Sin embargo, una virtud del texto es que da cuenta de cómo es la convivencia de los jóvenes *antsil winiketik* en la escuela, casa y comunidad. Las relaciones y los tratos de la gente demuestran que ser *antsil winik* se considera fuera de lo “normal”, además de ser un tema que no se habla en ningún espacio comunitario ni familiar. La burla y el repudio son gestos que los hombres, en su mayoría, expresan al notar la presencia del *antsil winik*. Por lo tanto,

como se afirma en el texto, aquellos jóvenes que descubren su alteridad sexual se mantienen ocultos y evitan los lugares comunitarios donde pueden ser repelidos.

La nota periodística “Chiapas: los indios en la diversidad y preferencias sexuales” (2013), escrita por el antropólogo Gaspar Morquecho, es un primer intento por dar a conocer que en las comunidades “indígenas”, como él las llama, existen personas que tienen otras preferencias sexuales, al notar la presencia de parejas homosexuales y lésbicas. En un tono anecdótico, relata cómo conoció, alguna vez, a un “gay tsotsil” en una comunidad autónoma zapatista. El encuentro le asombró, pero comprendió que era parte de las consignas de lucha y libertad. La alteridad sexual de aquel hombre era denominada como “*antzilón*”. A través de sus memorias y recorridos en sus días de campo, Morquecho revela su encuentro con diferentes hombres que tenían comportamientos amanerados y afeminados, que eran nombrados, en sus comunidades, “*antsil winik*” y “*antzilón*”. El artículo ofrece, además, otras fuentes de estudios que se han aproximado al tema en cuestión, como los de Guillermo Núñez, Rodrigo Parrini y Leticia Pons quienes, en sus respectivos trabajos, han recuperado el testimonio de hombres y mujeres homosexuales “indígenas” para comprender cómo se conforma la experiencia gay en la ciudad, así como los riesgos y situaciones que vulneran a dichas personas. El texto cierra con una breve interrogante sobre el lesbianismo en las comunidades indígenas, un tema que también continúa pendiente.

Además de los textos escritos, destacan dos obras audiovisuales que dan cuenta de las alteridades sexogénicas en el mundo tseltal y tsotsil. Una de ellas es la película *Xjuliaon. Soy julia* (2015), un documental realizado por Martiano Hernández Gómez, quien a partir del seguimiento de un joven tseltal que se hace llamar Julia se devela cómo es la vida del *antsil winik* en San Juan Cancuc. El joven relata la percepción que tienen los hombres del pueblo sobre la gente *antsil winik*. La manera en que él ha tenido que sobrellevar las ofensas. Hacia el final de la película, Julia se viste de mujer, lo logra al viajar a San Cristóbal de Las Casas, donde su deseo de sentirse y ser mujer sucede lejos de su comunidad. Lo que da cuenta de que existen hombres tseltales *antsil winiketik* con el anhelo de transitar hacia el sexo y género opuesto. Por otro lado, el breve video *Cha'koj winik* (2017), realizado por Humberto Gómez, documentalista tsotsil de San Andrés Larrainzar, presenta a Maruch Méndez, artista y sabia tsotsil de Chamula, quien relata el mito del hombre *cha'koj winik*: un ser que, en el

principio de la humanidad, tenía los dos órganos genitales, pero al separarse propició la existencia de los dos sexos. La mitología tsotsil de Chamula devela la existencia de otras sexualidades, así como de otras condiciones biológicas de los cuerpos, que no eran vistos ni significados desde el rechazo, sino como otra manera de ser y que, incluso, del ser *cha'koj winik* devienen los hombres y mujeres tsotsiles.

Este breve recorrido es para dar cuenta de los pocos escritos y trabajos audiovisuales que abordan el tema de las alteridades sexogenéricas en los pueblos originarios en Chiapas. Estos son resultados de tesis, artículos de investigación y notas periodísticas. De allí la importancia de que el trabajo en cuestión se desarrolle desde una mirada antropológica y etnografía para comprender los sentidos culturales de la alteridad *antsil winik*, así como las dimensiones afectivas, corporales y homoeróticas que vive la juventud tseltal.

Uts'inel sok p'ajel: discriminación y exclusión social

La presencia de alteridades sexogenéricas en las culturas es indudable. Sin embargo, no en todas es aprobada, consentida ni visible. Ello conlleva a que las personas no heterosexuales apelan a la invisibilidad, al mismo tiempo en que también son sometidas a ella como forma de discriminación. Pero cuando aparecen o deciden manifestarse se convierten en el blanco de ataque. Una primera forma de agredir es a partir de la nominación que la gente le adjudica en la lengua, en muchos casos con un sentido ofensivo. Un ejemplo es el que pasa en la cultura ch'ol, específicamente de la comunidad Masojá Shucjá, Tila, donde las mujeres lesbianas se les dice *xyernes*. Esto se debe a la creencia de que los días viernes –de allí el término *xyernes*– las mujeres lesbianas les sale el órgano masculino, “aunque se vean como mujeres, pero el resto de los días de la semana tienen los genitales femeninos”². A los hombres homosexuales les dicen *sujtyem*, que quiere decir “volteado o regresado”. Y *yambä* es una nominación que es una manera de decir que son otros, refiriéndose a las personas lesbianas y homosexuales, pero es una palabra excluyente.

En los pueblos zoques, puntualmente de Copainalá, a los hombres no heterosexuales se les llama *yompät*, es decir, “mujer-hombre”, que es el término más prudente. Pero, además, está la nominación *päntzyu* que significa “hombre-vieja”, que se emplea para

² Relato compartido por Miriam Esperanza Hernández Vázquez, hablante del lakty'añ (chol), traductora de su lengua y activista digital, abril de 2024.

denigrar. Asimismo, existe el *tumpoya*, que se traduce como “una luna”, que se enuncia para hablar de las mujeres que le gusta alguien de su mismo sexo. “Una luna” está asociado con las fases de crecimiento de la luna, al parecer, en alguna de los cursos hay un intersticio en el que afecta la sexualidad de la mujer³, por lo tanto la mujer no alcanza su completitud y eso provoca que tenga atracción por alguien de su mismo sexo.

Algo similar sucede con el pueblo tseltal de Amatenango del Valle, donde la gente nombra *ts'uts'u* al hombre y mujer homosexual, pero esta nominación deriva de una onomatopeya de algo que gira, alude “a lo volteado”. Como se ha expuesto, en las designaciones se encuentran los sentidos excluyentes. Para la persona no heterosexual no resulta agradable ser nombrada de esa manera, pues al ser enunciada produce un efecto: el rechazo. De allí que decir *antsil winik* no tiene en sí misma una carga peyorativa, pero sí en la manera en que se enuncia, en su fuerza perlocutiva que busca violentar.

En los pueblos tseltales el acto de reprimir, maltratar, hostigar, agredir y violentar es denominado como *uts'inel*. El *uts'inel* surge como un mecanismo de exclusión ante la imposibilidad de aceptar lo diferente. “*Ya yich'ik uts'inel ja' te antsil winiketik yu'un ma ba ya smulanik te winiketik*. A los, las *antsil winiketik* les molestan los hombres porque no les gusta”. El *uts'inel* se ejerce sobre la persona *antsil winik* porque persiste la creencia de que dislocan lo “normal”, que vulneran la moral religiosa e incitan al libertinaje. Es vista con amenaza. Pero dicho sentir y percepción no es fortuita, como será expuesto en esta investigación, en gran medida se debe a la hegemonía de la heteronormatividad en tanto resultado del orden patriarcal, colonial y cristiano impuesto desde el siglo XVI, que sigue vigente en los pueblos tseltales del presente.

Pero el *uts'inel* no es la única práctica para la represión. También existe el *p'ajel* que es “el acto de despreciar” lo diferente. Al respecto, un joven mencionó lo siguiente: “*ma xyich'otik ta muk', ya sp'ajotik*. No nos respetan, nos desprecian”. En suma, como ha sido expuesto brevemente, en distintas culturas se reconoce la existencia de alteridades sexogenéricas, pero en los modos de nombrarlas se develan marcas despreciativas. La construcción social de los significados nunca es ingenua. Por ello, es relevante indagar los referentes y la forma en que los trastoca. De allí que cuando hablo de jóvenes *antsil winiketik*

³ Relato compartido por Jaime Sakäsmä, narrador y ensayista zoque, originario de Copainalá, doctor en Literatura Hispánica por El Colegio de México, abril de 2024.

no lo escribo desde ese lugar de enunciación, sino desde el reconocimiento y la reivindicación que ellos le han dado al resignificar la palabra. Como bien fue dicho por uno de ellos: “*k’axix ko’tan ta uts’inel*. Ya me harté [mi corazón ha sobrepasado] de que me molestaran”. Y en ese hartazgo ha surgido la búsqueda de la libertad, el respeto, la dignidad y la vida.

Proceso de traducción tseltal-español

Toda lengua comprende un propio universo semántico y para adentrarse a él es indispensable reconocerlo y hablarlo. Nombrar la *vida-mundo* en tseltal, por ejemplo, implica una manera de orientar el sentipensamiento, de significar la experiencia y de entender los sentidos culturales que se recrean al hablar el idioma.

Como parte de la propuesta metodológica, se planteó la necesidad de establecer diálogos y conversaciones en tseltal, en la lengua materna de los interlocutores —que también es la mía—, por varias razones. La primera, para comprender el modo en que se nombra la vivencia corporal y la dimensión afectiva desde los marcos lingüísticos del tseltal, expresiones que develan sentidos distintos al castellano, por eso la importancia de recuperar los significados en la lengua materna de los interlocutores. La segunda, para identificar aquellos neologismos y maneras particulares de designar lo que sucede en los encuentros sexoafectivos, las sensaciones inéditas que el cuerpo sintió y que la juventud les dio nombre. La tercera, por una cuestión de destreza expresiva de situaciones y sensaciones que en castellano no se alcanzan a decir. Finalmente, por un sentido político y epistémico de la lengua, pues en el contexto académico las lenguas originarias pocas veces se escriben y se hablan, como si los idiomas no fueran en sí mismos fuente de conocimiento. De allí la importancia de escribir en tseltal.

Conversar en tseltal implicó, al mismo tiempo, el arduo ejercicio de traducir al castellano. No se trató de una traducción de un texto, sino del habla. Si bien me considero un hablante bilingüe, traducir comprometió un cuidado mayúsculo, un compromiso ético y lingüístico, pues todo proceso de traducción advierte una constante tensión entre la “fidelidad” del sentido y significado de una lengua a otra, sin que en ese intento se transgreda lo que se narra. Si bien se ha planteado que al traducir se manifiesta la imposibilidad de transmitir ciertos significados (Ricoeur, 1995), quien traduce

inevitablemente manipula la lengua para que sea entendible. Para ello, es necesario que haya “una relación entre la [persona que habla], el traductor y la posición de éste entre dos culturas, dos sistemas de normas y convenciones que sólo él puede acomodar de modo que permita cumplirse la intención de [quien habla]” (Carbonell, 1997: 567).

Una de las dificultades encontradas en la traducción fue el de términos en tseltal que no tienen la misma valencia de significados establecidos en castellano. Para ello, propuse una aproximación del modo en que se entiende en tseltal con el uso de corchetes y su comprensión en español. Un ejemplo de ello es: “*ya xba' **jluts' jba** ta jwayib yu'un ya ka'y sik.* Me voy a ir a **abrigar** [alude involucrarse con alguien con afecto] en mi cama porque tengo frío”. Recurrí a dicho recurso para no promover el mismo colonialismo de borrar e imponer significados, pues, como se sabe, el español se trata de una lengua colonial, occidental y hegemónica, que ha desestimado a las lenguas minorizadas de México que para bien y para mal hablamos.

Tanto el tseltal como el español comprenden marcos distintos de la lengua, que se refleja en la composición semántica y gramatical, por lo tanto, compromete la escritura. El idioma tseltal, como una mayoría de lenguas originarias de México, comenzó a escribirse hace no más de cuatro décadas, por lo que escribir implica un reto superlativo. La invención de la grafía ha sido cambiante, sobre todo, por la intervención de hablantes, quienes han sugerido una norma gramatical que rebate la propuesta realizada por una comunidad de lingüistas extranjeros. Por ello, he recurrido a la norma de escritura publicada por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura (CELALI) en Chiapas. Además del Diccionario Multidialectal del tseltal, escrita por el lingüista Gilles Polian —en conjunto con varias personas hablantes de la lengua— para consultar ciertas nominaciones. No está de más indicar que el tseltal también tiene variantes. Al ser así, decidí escribir tal cual los interlocutores lo hablan en su comunidad de origen, pues “el significado es atravesado por la intención referente del hablante [...], el discurso nos remite a su hablante, al mismo tiempo que se refiere al mundo” (Ricoeur, 1995: 34-36).

Cabe señalar que, en tanto acto performativo, cada joven transitaba de una lengua a otra. Dicha estrategia comunicativa se ajustaba a la experiencia vivida, es decir, cuando hablábamos de algún acontecimiento en la comunidad prevalecía el tseltal. Pero al hablar

de lo vivido en la ciudad predominaba el español. Esto se notará en los momentos en que aparece la voz de cada interlocutor. Algunas de manera bilingüe y otras solo en castellano. Después de todo, los jóvenes han aprendido a expresarse en ambas lenguas y ello demuestra la capacidad que tienen para nombrar cada cosa vivida, cada experiencia enunciada en ambos idiomas, en mundos distintos.

Posicionamiento de quien escribe

Al iniciar la pesquisa, partí con la disposición de escuchar la experiencia de los jóvenes. Cada encuentro me llenó de asombro porque manifestaron el deseo de contarme su vida, confiaron en mi persona. Esa apertura fue una dicha para mí. En cierta medida se debía a la sinceridad con la que me presenté, resaltando siempre el respeto y la dignidad para escribir sobre un tema que se concebía inexistente. Así iniciamos un viaje compartido, una travesía de cuatro años, que *la stij ko'tan*, es decir, “que removi6 mi coraz6n” y de muchas maneras. Una fue al reconocer que las personas somos susceptibles a ver desde la diferencia y, por lo tanto, vulnerables y vulnerados ante los prejuicios que provocan el rechazo de lo que creemos “diferente”. Tambi6n me conmovi6 al comprender que no hace falta vivir en cuerpo las dolencias que la gente excluida sobrelleva para solidarizarnos con ella, que debemos aprender a ser empáticos con lo que no vivimos, con lo que creemos ajeno a nuestra existencia. Este viaje me dio sensibilidad y la esperanza de que las cosas pueden cambiar, como cada uno de ellos lo ha demostrado. Al final, me queda la satisfacci6n de saber que la investigaci6n fue el prelude para afianzar una amistad sincera que hoy tenemos. Y eso para m6 ha sido el mejor de los logros.

Escribir implica una responsabilidad con lo que se dice y m6s cuando se encuentra contenida la vida de alguien: la manera en que se enuncia es como se le reconoce. Quien escribe debe estar consciente de la posici6n desde la cual lo hace, para intentar sostener una escritura comprometida y dialogada entre quien comparte su vivencia y quien la registra. Yo parto de reconocerm6 como un joven tselal, migrante desde la infancia, estudiante en formaci6n. Un hombre heterosexual y cisg6nero que intenta interpelar las asimetr6as y relaciones de poder aprendidas desde los primeros a6os de vida. Una persona que procura aprender de sus contradicciones como un compromiso humano, personal y acad6mico. Un hombre que contin6a (des)aprendiendo de s6. Partir de este reconocimiento me ha

permitido escuchar y acompañar la experiencia de cada joven *tseltal antsil winik*, que ha puesto la confianza y el corazón en esta tesis. Los jóvenes tienen la virtud del habla que trasladé a la escritura. Ellos son el soporte de cada fragmento escrito. Yo no hablo por ellos: ellos hablan a través de cada palabra que me fue compartida. La escritura la he dispuesto como la vía para que sus vivencias sean leídas y conocidas. Nada fue develado sin el consentimiento de ellos. Sin embargo, es mi persona la única responsable de responder las contrariedades que la comunidad lectora pueda interpretar de este texto.

Escribir, asimismo, implicó un compromiso mayúsculo al abordar una problemática y realidad sociocultural poco descrita hasta ahora. Esta no es una tesis de “moda”: es una que apela a la resiliencia, para dar cuenta de las adversidades y luchas que asumen aquellas personas que transgreden la heteronormatividad existente en los pueblos originarios. Es una tesis dialogada. El estudio no pretende enunciar adjetivos buenos ni malos sobre el sentido cultural de las alteridades sexogénicas, más bien busca develar la manera en que la juventud *tseltal antsil winik* significa su propia experiencia y cómo, a partir de ello, generan cambios culturales para la paulatina aceptación de las personas no heterosexuales en las comunidades. Aquí, vale la pena decir, no se usa el término “indígena”, debido a un posicionamiento político, en contra del sentido colonialista y homogeneizante que se ha edificado en la palabra. Para mí es más trascendental y necesario reconocer a los pueblos de la forma en que quieren ser enunciados, en que se autodenominan: pueblo *tseltal*, *tsotsil*, *zoque*, *tojol-ab'al*, *maya*, *ch'ol*, *zapoteco*. La enunciación tiene un sentido político que apela a la reivindicación identitaria, lingüística, territorial y cultural de cada pueblo.

Finalmente, en un país donde menos del uno por ciento de las personas procedentes de un pueblo originario accede a una formación de posgrado, escribir sobre lo que acontece en nuestros contextos es un acto político, para visibilizar las realidades que merecen sustancial atención. Ahora, no sólo la persona externa a las comunidades tiene la libertad de investigar. También podemos hacerlo, pero no es escribir sobre y por el otro, sino *con* el otro de manera bilingüe. La juventud *tseltal antsil winik*, en su mayoría, penosamente no es parte de ese uno por ciento que accedió a una formación universitaria. De allí que escribir sus vivencias debe tomarse con sumo respeto, pues esta investigación ha sido posible gracias a la voluntad de ellos. Y yo deseo que los jóvenes, mis amigos, puedan escribir para sí mismos sin la intermediación de nadie. Esa es la deuda pendiente. *Wokolawalik*.

El cuerpo de la investigación

Las partes de esta investigación se articulan y juntas conforman un solo cuerpo, de la misma manera en que se concibe el cuerpo-persona: un todo formado de unidades. Antes de presentar los capítulos y apartados, me gustaría hacer hincapié en que esta tesis se dio a partir del propio reconocimiento corporal que cada interlocutor hizo consigo mismo. Este proceso de reconocimiento no tiene que ver con la absoluta racionalización del cuerpo, como si fuera una máquina o un artefacto que debamos conocer hasta en sus partes más mínimas. Por el contrario, refiere a una acción subjetiva sobre la relación que establece el cuerpo con el *ser-estar* en el mundo, donde devela toda su capacidad sensitiva, emotiva y expresiva. Por ejemplo, cuando descubrimos un nuevo sabor o aroma, el abrazo de alguien o los dolores por las horas de trabajo bajo el sol, damos por hecho que lo hacemos con nuestro cuerpo. Es cierto que mucho antes de saber nombrar el cuerpo, que lo encarnamos, intuimos que tenemos unos. Pero cada quien, a su tiempo, aprende a reconocerlo, para trascender el cuerpo en su estado literal —compuesto por un esqueleto, músculos, órganos y células— a ser el lugar donde se materializa toda vivencia social y cultural.

El cuerpo no es una materia estática: siempre está en movimiento, y no me refiero al hecho de poner a trabajar las manos, los pies o al sistema motriz activo que regula la respiración cuando dormimos, sino a la capacidad de acción y creación que despliega en su interacción con otras personas, el mundo y la realidad. El cuerpo está inmerso en la marea de lo social, envuelto en un amplio paisaje de símbolos, irrumpido cotidianamente por signos que inciden en su forma de experimentar el mundo, de desplegarse ante él. Ciertamente, los cuerpos no son símiles, a pesar de que sean una construcción simbólica, cultural y social, no todos tienen las mismas condiciones de igualdad ni de equidad. Aun cuando una persona nazca en un contexto occidental y burgués o en un contexto colonizado y explotado, el cuerpo es condicionado por distintos mecanismos de control y disciplinamiento que regulan y restringen su propia recreación. Por supuesto que, de acuerdo con las propias condiciones sociales, económicas e ideológicas, el cuerpo sufre en menor y mayor medida las opresiones, las violencias, el racismo y la discriminación, como sucede con el cuerpo indígena, el cuerpo negro y los cuerpos abyectos. Lo mismo con los que interpelan las heteronormas hegemónicas, los que transgreden el sexo biológico, la

identidad de género, la sexualidad y los binarismos. ¿Cómo las alteridades sexogenéricas constituyen los cuerpos-personas? ¿Cómo la cultura incide en la conformación de las alteridades sexogenéricas? Y ¿cómo, en el estudio en cuestión, los jóvenes materializan y performan la alteridad *antsil winik*? La investigación ofrece algunas respuestas.

Se recordará que el objetivo general es analizar las prácticas corporales, afectivas y homoeróticas que conforman la alteridad *antsil winik* en la comunidad y la ciudad, a partir de narrativas corporales, testimoniales y visuales que los jóvenes tseltales producen. Esto se expone a lo largo de las siete partes que forman el cuerpo de la tesis. En la primera, la introducción —ya expuesta— se comparte el cómo se llegó al tema, el planteamiento del problema de estudio, alguna de las investigaciones que refieren a las alteridades sexogenéricas en los pueblos originarios de Chiapas, así como el posicionamiento de escribir y traducir en español y tseltal. Esto para marcar el punto de partida.

Continúa el capítulo uno. *Jbak'etaltik. El sentido cultural del cuerpo y la sexualidad tseltal*, en el que se intenta explicar algunas características que comparten los pueblos tseltales, entre ellas la presencia de la cosmovisión y sabiduría acerca de la concepción del cuerpo-persona. Esto fue necesario para dar cuenta de que el cuerpo no se piensa desvinculado de entidades anímicas y oníricas que inciden en la corposubjetividad de la gente, entre ellas el *ch'ulel*, el *lab*, el *o'tanil* y *p'ijilal*, y que suscitan modos de comprender la formación del sexo, la sexualidad y las corporalidades (niñas, niños, hombres, mujeres, ancianos, ancianas). Esto se vincula con ciertas mitologías que dan cuenta de la existencia de alteridades sexuales en el mundo tseltal, representadas en ciertas festividades. Sin embargo, como también se explica, los procesos coloniales, el auge del sistema heteropatriarcal y del capitalismo posteriormente, provocaron profundos cambios en la manera de entender el cuerpo, el sexo y el género, y que infringió en la resignificación de la alteridad *antsil winik*, registrada en los primeros años de la invasión colonial. Ello da cuenta de las connotaciones pasadas y actuales que comprende el sentido cultural *antsil winik*.

En la tercera parte que corresponde al capítulo dos. *Aproximaciones teórico-metodológicas sentipensadas del cuerpo, la afectividad y performatividad antsil winik*, se compone de tres subapartados. En “Mirada teórica. Apuntes conceptuales y ejes analíticos” se exponen los marcos teóricos y conceptuales que orientan el estudio, tales como corposubjetivación, prácticas corporales y performatividad, culturas de género, alteridad sexogenérica, juventud

y sexualidad. Asimismo, se comparte una dimensión de las afectividades tseltales, mediante la reflexión del *a'yel* (sentir los afectos), el *o'tanil* (corazón), el deseo y la performatividad de la mirada, que son planteamientos que derivan de la epistemología del corazón, propuesta por una corriente de la antropología tselta. Continúa “Mirada empírica. Apuntes afectivos”, es un apartado donde se expone una herramienta metodológica tselta, que prioriza la escucha en el trabajo etnográfico y conversacional, así como la necesidad de establecer vínculos afectivos responsables con quienes narran su vida. Asimismo, se comparte una propuesta basada en las corpobiografías y las genealogías afectivas, para orientar el registro de los afectos en las experiencias de cada interlocutor. Finalmente, en “Rutas metodológicas. El cuerpo en acción”, se comparten los perfiles de cada joven, las técnicas empleadas así como el trabajo de campo realizado.

La cuarta parte, el capítulo tres. *Sna'beyel jbak'etaltik. Descubrir el cuerpo y la sexualidad antsil winik*, acentúa la primera experiencia de descubrimiento corposubjetivo de la alteridad sexual *antsil winik* en la comunidad, así como los afectos experimentados. El capítulo se divide en dos subapartados. En “Prácticas corporales y performatividad *antsil winik*” se tejen las voces, vivencias y experiencias de cinco personas jóvenes que develan cómo se apropiaron de la palabra *antsil winik* y, al mismo tiempo, la resignificaron. Se develan las estrategias que cada una de ellas llevó a cabo para experimentar la sexualidad, el deseo homoerótico y la expresión de las afectividades que se dieron en la clandestinidad y el ocultamiento. Pese a las reglas heteronormadas que las comunidades legitiman, los encuentros entre un hombre *antsil winik* y *wolo' winik* sucedieron, pero siempre sostenidas por acuerdos y pactos para evitar señalamientos y garantizar la existencia homoerótica. En “Afectividad y deseo” se puntualiza en los pliegues del *o'tanil* (corazón), aquello que cada joven sintió al saberse distinto a los hombres heterosexuales. Aparece la culpa, el miedo y el riesgo por ser *antsil winik*, pero también se manifiesta el deseo de ser aceptados. Mediante amistades y alianzas con otras personas con la misma alteridad sexual, los jóvenes encontraron respuestas a sus dudas y las posibilidades de nombrar lo que sentían. Sin embargo, al ver que la vida plena en la comunidad no sería posible, la mayoría decidió migrar a la ciudad donde comenzaron otra vida y el descubrimiento de nuevas formas sexoafectivas y homoeróticas.

En la quinta parte, el capítulo cuatro. *A'yel: sentir los afectos, sentir el cuerpo. El tránsito de la comunidad a la ciudad*, busca responder cómo los procesos migratorios configuran transformaciones en el modo en que los jóvenes *antsil winiketik* viven el cuerpo, la sexualidad, la afectividad y el deseo con nuevas amistades en distintos espacios de San Cristóbal de Las Casas, ciudad donde se situó el trabajo etnográfico. Se describe brevemente la ciudad, algunas dinámicas de migración y la distribución de los espacios para comprender la movilidad de la juventud tseltal *antsil winik*. Además, de darle voz a la experiencia de cada joven durante la pandemia, debido a la aparición del coronavirus Sars-CoV-2 (Covid-19). El capítulo se compone de tres subapartados. “Corpobiografías y prácticas corporales” es la sección donde se analiza la vivencia corporal, sexoafectiva y homoerótica en la ciudad, donde se descubren las caricias, la desnudez, el noviazgo y el cortejo. Se develan las prácticas corporales y performativas que transformaron la encarnación de lo *antsil winik*. El encuentro con formas culturales y sociales de la homosexualidad y lo gay posibilitaron rupturas en la auto-percepción de cada joven, pero también la reivindicación de prácticas y luchas que distan de la comunidad LGBT+TTIQ+. De allí que la alteridad *antsil winik* tiene intrínsecamente una dimensión cultural tseltal que confiera cierta singularidad en los modos de ser, vivir, practicar y sentir.

En “Socialización y búsquedas homoeróticas” se comparte la forma de sentir el cuerpo en los lugares de convivencia y recreación donde los encuentros sexoafectivos y homoeróticos son posibles, como en las cantinas y antros. Lugares donde, a través de prácticas corporales y performativas, reivindican y ocultan la sexualidad *antsil winik*. Asimismo, se aborda el lugar de la mirada y la producción de imágenes como un medio para la socialización en las redes sociales. Las imágenes develan modos de mirar, de hacer visible las cosas y de mantener oculto lo que únicamente ellos pueden ver para sí mismos. Finalmente, en “Genealogías afectivas y performatividad” se demuestra cómo ciertas improntas afectivas, significativas para cada joven, inciden en la forma de socializar con otras personas, de movilizar el corazón en la búsqueda de reciprocidad, de auto-percibirse en el miedo y los riesgos, pero también en la esperanza y el anhelo de vivir con libertad, así como el deseo de volver a la comunidad. La genealogía permite reconocer las trayectorias de cada joven, la manera de reconocer ciertas emociones en el pasado y que se configuran constantemente en el presente.

La sexta parte, el *Epílogo*, es un intento por reflexionar la situación actual sobre la presencia de alteridades sexogenéricas en los pueblos originarios de la Abya Yala, en tanto una realidad que cada vez cobra mayor fuerza enunciativa y de visibilidad, ante la necesidad de un reconocimiento y respeto a la pluriversidad. Esto supone ciertos paralelismos y luchas que no están del todo aislados entre lo que pasa con la juventud de unos pueblos con otros. Se comparte, además, la situación actual de la lucha zapatista en Chiapas y el reconocimiento de las alteridades sexogenéricas en la construcción autonómica, donde ya no es posible pensar la vida desde los binarismos sexuales ni genéricos, sino abierto a las alteridades que también forman parte de la lucha. Finalmente, se sugiere un atisbo aún pendiente: la reflexión en torno a la presencia de las mujeres *antsil winiketik*, quienes se encuentran doblemente invisibilizadas. Se plantean algunas líneas y rutas que dan continuidad a la investigación.

La última parte de la tesis corresponde a las *Conclusiones*, donde se ofrece un recuento general de la investigación, algunos hallazgos y preguntas pendientes, así como la situación de la juventud después de la pandemia. Se reflexiona sobre la posibilidad del retorno y los cambios que establecen los jóvenes *antsil winiketik* con los hombres y las mujeres jóvenes al volver a su lugar de origen. Se plantean escenarios de cómo el retorno cambia las dinámicas de vida en los pueblos, entre ellos la posibilidad de agrietar el orden heteronormativo que hasta la fecha excluye a las personas que no se reconocen heterosexuales. Si las culturas son cambiantes, las alteridades sexogenéricas también lo son. Eso abre camino a nuevos horizontes donde la juventud *antsil winik* poco a poco comienza a dirigirse.

CAPÍTULO UNO

JBAK'ETALTIK:

EL SENTIDO CULTURAL DEL CUERPO Y LA SEXUALIDAD TSELTAL

En este capítulo se hace una reflexión sobre el cuerpo en su dimensión material, simbólica y espiritual, que en conjunto posibilita la constitución de la persona. Se ofrece un esbozo, a partir de los marcos culturales de los pueblos tseltales y mayas, de la mitología del cuerpo, su relación con la *vida-mundo* y la naturaleza; la presencia de fuerzas anímicas, de la materialidad física y anímica que da vida a la persona. El *bak'etal* (cuerpo) para los pueblos tseltales se conforma por un *k'unil* (genital), un *lab* (animal sagrado), un *ch'ulel* (alma-lenguaje-consciencia-aliento), un *o'tanil* (corazón) un *p'ijilal* (sabiduría-conocimiento), un *stalel* (forma de ser-estar) y un *ts'umbal* (raíz profunda, stirpe, descendencia, origen, lo que uno deja a su paso). Esto pone de manifiesto que la constitución de la persona, es decir, en tanto proceso corposubjetivo, no está desvinculada de las entidades que forman parte de la *episteme* tseltal.

Asimismo, se plantea un análisis de cómo el patriarcado y el colonialismo trastocaron la forma cultural de género y sexual existentes antes de la invasión, pero también de cómo algunas prácticas se mantienen en el presente. En este mismo sentido, se comparten algunos apuntes históricos donde se registraron las formas de nombrar a la alteridad sexual *antsil winik* durante la colonia. El antecedente indica ya una connotación negativa que desde entonces ha configurado la manera de reconocer y tratar a la persona *antsil winik*. Sin embargo, la presencia de otras sexualidades, como el *cha'kaj*, develan la importancia cultural que tienen, al ser representadas en festividades tradicionales como en los días de *tajimal k'in*, es decir, de carnaval.

Finalmente, se reflexiona acerca de la categoría de género y su operatividad en los pueblos tseltales. Como se verá, la nominación del parentesco y la posición que hombres y mujeres asumen, indican los roles y las relaciones de poder que permean en las comunidades. Esto se comparte con la finalidad de entender cómo la persona *antsil winik* performa la masculinidad y feminidad, según las circunstancias, y que en el encuentro de esta dualidad surge un sexo-género intersticial, es decir, lo *antsil winik*.

1.1 Los pueblos tseltales en Chiapas

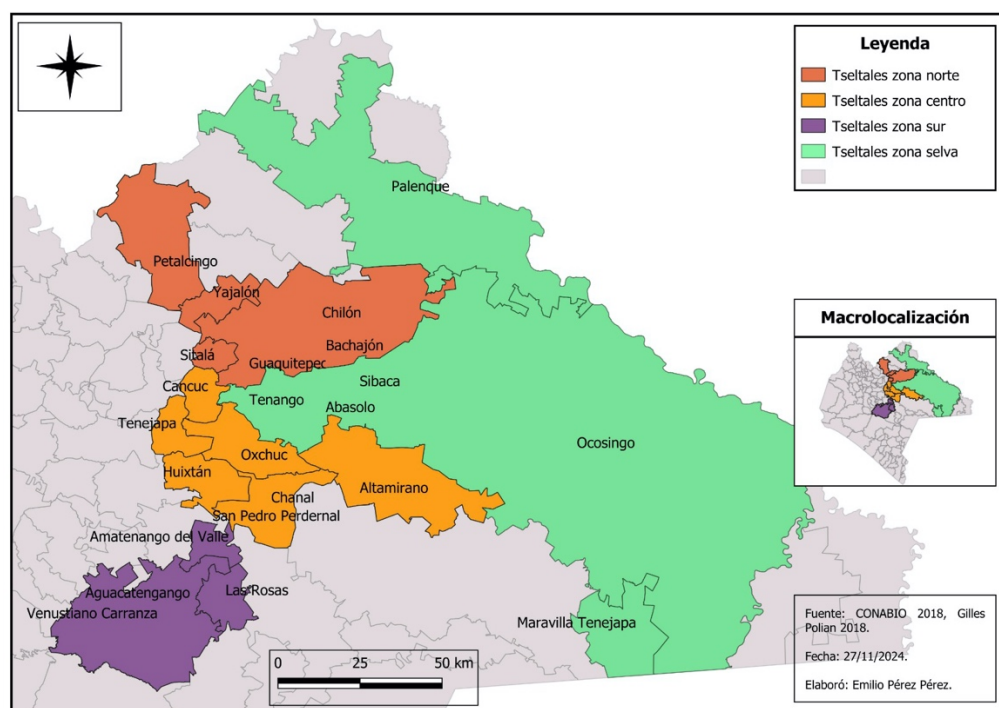
El *bats'íl k'op* tseltal es la lengua originaria con el mayor número de hablantes en Chiapas, después del español. Su vitalidad en los municipios, cañadas y parajes devela que es todavía un idioma vivo⁴. El tseltal, así como el tsotsil, deriva de la lengua madre maya. Se tiene el registro de que este idioma se desprende de una rama que emigró “de los Altos Cuchumatanes, Guatemala hacia Chiapas, [su aparición data, cuando menos,] entre los siglos 500 y 750 a.C. Y a partir del año 1200 d.C. se da la diferenciación de lengua y región como parte del patrón de asentamiento variado en tzotziles y t[s]eltales” (Gómez, 2004: 5). No por nada, en la memoria oral de la gente de Tenejapa —el pueblo de donde soy—, se dice que los primeros *jmam me'chuntik* (abuelos y abuelas) son originarios de Guatemala.

Actualmente, la lengua tseltal se habla en diferentes regiones de Chiapas, con una presencia importante en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas. De acuerdo con el lingüista Gilles Polian (2018), ésta se reparte en tres zonas dialectales. En el **Norte** están: Petalcingo, Yajalón, Chilón, Bachajón (subvariantes: San Sebastián y San Jerónimo), Sitalá, Guaquitepec y Sibakja'. El **Centro**: Tenango, San Juan Cancuc, Tenejapa, Abasolo, Oxchuc, San Pedro Pedernal, Chanal, Huixtán y Altamirano. Y el **Sur**: Amatenango, Aguacatenango y Villa Las Rosas. Adicionalmente, podría sugerirse la zona **Selva**, una región en la que se encuentran comunidades tseltales desde Palenque y Ocosingo hasta Maravilla Tenejapa, que se caracterizan por ser localidades formadas por familias que migraron a mediados del siglo XX, de alguna de las tres zonas antes mencionadas. En todos los municipios y comunidades, el tseltal tiene variantes, aun cuando se trate de una misma lengua, sin embargo, no imposibilita la comunicación entre un pueblo y otro.

El tseltal, además de ser una lengua, es también territorio, identidad, costumbre, memoria, creencia, ancestralidad y ritualidad. Todo ello permite considerarlo como *shum sk'inál yu'un tseltaletik*: “la tierra-territorio de los pueblos tseltales”. Cada pueblo tiene su propio textil en el que se tejen los simbolismos que hablan de su devenir; tiene sus sonos

⁴ La lengua tseltal ha recobrado mayor reivindicación identitaria y lingüística por intervención del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), lucha en la que participó un número importante de personas tseltales. Como parte de los procesos formativos estaba el reconocimiento de la lengua, la importancia de hablarla en la formación de la autonomía. Ello, sugiero, ha incidido en que el idioma adquiera mayor fuerza y vitalidad, y que la gente hablante de la lengua se sienta con la dignidad de no sólo reconocerse “indígena” sino, primordialmente, tseltal.

tradicionales que los músicos ejecutan en cada celebración ritual. Tiene su propia forma de organización comunitaria y gestión de bienes naturales. Cada uno tiene sus mitos que refieren a la creación de la *vida-mundo*, de las entidades anímicas, las deidades y los espacios sagrados, que en su conjunto sostienen la existencia. De allí que no se trata de pueblos homogéneos, cada uno tiene una sabiduría propia y singularidad poética. Esta idea es lo que permite hablar de pueblos tseltales, en un estado que se caracteriza por tener una diversidad geolingüística y cultural. Los pueblos tseltales han sostenido relaciones interétnicas desde que se asentaron en las regiones que hoy habitan.



Mapa 1. *Zonas dialectales del tseltal*. Elaboró: Emilio Pérez.

Pero los pueblos tseltales también comparten constantes culturales: la gastronomía, los calendarios de siembra, la medicina tradicional, el conocimiento sobre el *ch'ulel*, la presencia de los *labetik*, así como de la sabiduría en torno al cuerpo-persona y de la alteridad *antsil winik*. Los pueblos mantienen cierta cercanía entre unos y otros, no solo territoriales, sino de parentesco, lo que nos permite decir *pajal jtalet kuxlejaltik*, es decir, “una misma manera de ser-sentir-vivir”. De allí que es posible encontrar constantes en la forma de percibir la *vida-mundo* y la condición humana que se despliega a través del *ich'el ta muk'* (respeto-solidaridad), pero también del *uts'inel* (violencia-desigualdad-exclusión). Una constante dualidad.

Cuando la gente dice *jlumaltik* se refiere a “nuestro pueblo”, como un sentido de pertenencia. Además, el enunciado puede referir a las personas de un mismo lugar: *tsobol te jlumaltike*, “la gente/el pueblo está reunida/o”. De la misma palabra, se desprende otra connotación que habla de un nosotros inclusivo, en el que se considera a todas las personas por el hecho de ser de un pueblo originario: *jlumal jbjatik*, es decir, “somos pueblo”. De allí que realizar una investigación sobre la gente tselal es, en muchos sentidos, adentrarse a la concepción de la *vida-mundo* que se enmarca en un decir colectivo: *ja' jich snopibal jlumaltik*, “así es la sabiduría/pensamiento de nuestro pueblo”.

Un rasgo común en todos los pueblos tseltales es la presencia del *o'tanil*, es decir, “el corazón”, que es una de las palabras más dichas en el habla cotidiana, en prácticas concretas que manifiestan afecto y respeto entre las personas. La manifestación del corazón es entendida por el antropólogo tselal Juan López Intzín como “una filosofía corazonada” (2011), que también nombra “epistemología del corazón”. La vitalidad del *o'tanil* es trascendental⁵, tanto que el tselal como lengua, cosmovisión y cultural no puede comprenderse sin retomar la presencia del corazón. De allí la importancia de apreciar y reconocer las manifestaciones del *o'tanil* en los diferentes ámbitos de la *vida-mundo* tselal, como en la investigación en cuestión.

1.2 Pensar, sentir, ser el cuerpo⁶

El cuerpo humano, a diferencia de lo que las ciencias exactas hegemónicas plantean sobre la evolución del mono hasta alcanzar su fase de *homo sapiens*, en las culturas prehispánicas mesoamericanas se describe que tiene un origen mitológico que deriva del maíz. Esta sabiduría también se cuenta en los pueblos tseltales. En el *Popol Vuh*, o *Popol Wuj* en k'iche', se narra que los primeros *ajawetik* (seres sagrados), luego de experimentar y fallar con los animales, el barro y la madera, dieron vida a los hombres y las mujeres a partir del maíz, porque representaba la vida, la fertilidad y la abundancia. Del maíz crearon a nuestros primeros padres y madres, los *ajawetik* les entregaron conocimientos y habilidades para ser cuerpos actuantes. Así fundaron las danzas, el juego, la pintura, la música, los cantos y ritos.

⁵ Para comprender la presencia del corazón, véase los puntos “*A'yel*: sentir los afectos” y “*Ch'ulel-o'tanil*: sentipensar el cuerpo”.

⁶ Una versión preliminar de este apartado se encuentra publicada en Méndez-Gómez, Delmar Ulises (2023). “*Jbak'etaltik*: nociones del cuerpo entre los jóvenes tseltales”, *Narrativas Antropológicas*, año 4, núm. 7, pp. 7-20.

Entre otras prácticas que, al desplegarlas, recrean la memoria del origen de la humanidad. En la mitología se relata que Xmukane o Ixmucané fue la encargada de crear a los seres, de darle forma a los cuerpos:

Nueve molidas dio Xmukane a las mazorcas amarillas y a las mazorcas blancas. De allí surgieron los cuatro primeros hombres. Posteriormente Xmukane, mediante el mismo procedimiento, creó a las cuatro primeras mujeres, quienes serían las parejas de los primeros hombres. Hombres y mujeres han sido creados y formados de la misma manera y con el mismo material: mazorcas blancas y amarillas (Cumes, 2019: 301).

El prefijo *ix* es exclusivo para las mujeres en k'iche' (Cumes, 2021), de allí surge el nombre del maíz que, en maya, así como en las lenguas que derivan de ella, es nombrado como *ixim*. En este sentido, se puede deducir que el alimento tiene una condición femenina, de fertilidad y vida. Asimismo, resulta asombrosa la manera en que el “grano del maíz” comparte el mismo nombre en tseltal que la fisonomía del cuerpo, principalmente, el rostro y los ojos, al llamarse *sit*. Esta misma palabra se emplea cuando se habla del “parecido entre dos personas”, al decir, “*pajal sitik*”. En este sentido, como señala Petrich (1986), la planta se percibe como la imagen de la estructura corpórea del ser humano. “En esa corporeidad se pone de manifiesto el simbolismo cultural que subyace en el sistema cuerpo-mundo” (Gómez, 2010: 188). Por eso el maíz es considerado una planta y alimento sagrado, podría decirse que el más importante entre todos los que hay en el mundo tseltal, como seguramente en el mundo mesoamericano. No por nada se lleva a cabo un ritual especial de siembra de maíz denominado *awal*. En el pueblo tseltal de Tenejapa al ritual le llaman *k'al nail*, el cual se realiza el primer viernes santo. El cuerpo humano es una metáfora del maíz, de su mitología y origen. Nos provee la vida, la subsistencia, la fuerza, el trabajo y parte de nuestros recursos económicos. En la mitología se cuenta, además, la existencia de diferentes formas y colores del grano de maíz: *k'anal ixim*, amarillo; *ijk'al ixim*, café; *tsajal ixim*, rojo; o *sakil ixim*, blanco, que es una analogía de la diversidad de cuerpos y formas humanas.

El maíz crece de la tierra. Esa es la razón del por qué al nacer de una planta surgida de la naturaleza, el nombre de nuestra estructura corporal comparte la misma manera en que se nombran las partes de las cosas, los animales y los lugares que existen en el mundo, se corporizan en el lenguaje. Esto podemos identificarlo con las siguientes expresiones: *sjol wits* (la cabeza del cero), la cima; *spat naj* (la espalda de la casa), detrás; *sit te'etik* (ojos de los

árboles) frutos; *schikin samet* (la oreja del comal), agarradera; *xmuxuk' balumilal* (el ombligo del mundo), el centro; *syakan naktib* (los pies de la silla), patas; *sk'ab rawel* (el brazo del violín), el mango. Esto me permite pensar que, a partir del lenguaje, existe una simbiosis y conexión entre el cuerpo, la naturaleza y el mundo. Así podemos identificarlo también en todas las variantes del tseltal en Chiapas, donde el cuerpo humano es nombrado como *bak'etal*, que alude a la unión del hueso y la carne. La raíz de la palabra *bak'etal* viene de *bak'*, es decir, semilla que crece en el interior de la tierra, así como en el centro de algunas frutas. La palabra *bak'etal*, el cuerpo, es también una metáfora de que “somos semillas”.

El cuerpo entre los tseltales, además, se corporiza en la lengua como una unidad numérica. Por ejemplo, cuando se llega al primer veinte (*tab*), al decir veintiuno se dice *jun scha'winik* (uno de la primera persona); cuarenta, *cha'winik* (dos personas); cuarenta y uno, *jun yoxwinik* (uno de la tercera persona); sesenta; *oxwinik* (tres personas) cien, *jo'winik* (cinco personas). La numeración se cuenta de 20 en 20, porque es la cantidad de dedos que el cuerpo humano tiene. Una vez que se completa el primer veinte, la numeración empieza con un *winik*, es decir, un cuerpo-persona. El cuerpo se toma como una unidad de medida. Por ejemplo, una brazada, que va de la punta de una mano a la otra con los brazos extendidos, se le llama *jaw*, se usa para medir el tamaño de las enaguas o el tamaño de una galera donde se guarda la leña. Una medida de la punta del pulgar hasta la punta del dedo índice se llama *kejlem*, se emplea para cortar cosas pequeñas como telas, tablas para una mesa. Una cuarta o palmos se llama *nabuj*, que se usa para llenar recipientes con agua. Finalmente, una medida del codo a la punta de los dedos se llama *xujkub*, que se usa para tomar las medidas de un pantalón, principalmente para la cadera. El cuerpo adquiere una significación numérica y de medida. Estos usos semánticos referidos al cuerpo se denominan “usos partitivos” (Bourdin, 2011); se hace presente, se corporiza en la lengua.

En la mitología mesoamericana, el cuerpo fue una de las creaciones más importantes de los *ajawetik*. Su inscripción en vasijas, estelas, monumentos y murales dan cuenta de ello. Se encuentran en “imágenes e inscripciones jeroglíficas en las que ha quedado plasmada la vida [...] revelando aspectos como sus creencias mágico-religiosas, sus costumbres funerarias, los procedimientos que utilizaron para relacionarse con otros grupos, sus costumbres en el vestir y adornarse el cuerpo” (Gamboa y Quiñones, 2013: 89). El cuerpo era el mensaje, la narrativa, la grafía que describía los acontecimientos históricos, así como

las ceremonias, las sabidurías médicas, las lecturas del tiempo y el espacio. A través de él es que se transmitía la memoria. Era la vía para conectarse con los seres del *ch'ulchan*, el firmamento. Las huellas de los pies, los brazos elevados al cielo y los rostros demuestran la poética corporeizada en relación con el cielo, la tierra y el inframundo⁷. El cuerpo era parte del todo. Así lo escribe Emma Chirix, al mencionar que “la iconografía maya habla de la participación de los pueblos en un contexto sociocultural específico, que puede ser identificado como la historia de los cuerpos a través de las imágenes para recobrar la experiencia encarnada” (2019: 154).

El cuerpo como grafía no era una práctica solo de los mayas, sino de otras civilizaciones precolombinas como los mexicas, que relataban en los murales y códices aquellos acontecimientos sobre los dioses, las batallas y los viajes como el de Aztlán y la fundación de Tenochtitlán⁸. El cuerpo era la escritura jeroglífica por excelencia, un lenguaje puesto en escena. Dichas creaciones expresan elementos vinculados con la noción del cuerpo y la persona. Así se identifica en los vestigios hallados en Sudamérica como el sitio sagrado de Tiwanaku, en Bolivia, donde se han encontrado distintas representaciones del cuerpo en estatuas y rostros colocados en varios muros, que se materializaron como un soporte de la memoria y fundación de la civilización inka. También, las moáis o esculturas gigantes en la isla de Pascua, en Chile, donde fueron encontrados grandes rostros esculpidos en piedras volcánicas, por los antiguos rapa nui. Algunos arqueólogos afirman que son representaciones de antepasados, que fueron colocadas en la isla por ser un centro ceremonial. Así podemos encontrar distintos ejemplos mitológicos, en todas las coordenadas del mundo, donde el cuerpo juega un papel preponderante, incluso después de la muerte. Así se identifica en las tumbas del rey Pakal y de Tz'akbu Ajaw que fueron colocadas debajo de grandes centros ceremoniales en Chiapas. Lo mismo, con la tumba del faraón Tutankamon, en Egipto. Los cuerpos fueron vestidos con atuendos especiales y collares de oro. El cuerpo, y su expresión, deja constancia no sólo de sucesos terrenales, sino

⁷ Lozada-Toledo y Vigliani afirman que, entre las pinturas rupestres y estelas encontradas, “las manos constituyen una de las partes del cuerpo más representativas de la identidad de una persona, por lo que su impronta en la pared será única y diferente a la de otros sujetos. Tal vez, por ese aspecto identificatorio las manos sean uno de los motivos rupestres más repetidos a lo largo y ancho del planeta” (2021: 226).

⁸ Una muestra de ello puede verse en el Códice de Azcatitlan, documento que aborda la historia del pueblo azteca mexica, desde su fundación hasta su caída, tras la invasión de la corona española. Para conocer una interpretación detallada, véase Castañeda de la Paz, M. (1997). “Los códices históricos mexicas. El código Azcatitlan”. *Eshea*, núm. 14, pp. 273-299.

de otros que remiten a los diferentes planos que conforman el mundo, es decir, el inframundo, la tierra y el cielo. Dicha práctica permite pensar que, para trascender en los otros planos, antes el cuerpo debe trascender en la vida.

Lo anterior se anuda con otra de las premisas del pensamiento maya prehispánico, que refiere a que el cuerpo no se concebía como una parte aislada de la naturaleza. Por el contrario, formaba parte integral de ella y del cosmos (Morales, 2010). El cuerpo, la naturaleza y el espacio cósmico pertenecían al mismo territorio, se interrelacionaban. El componente material no se separaba de lo inmaterial, es decir, de las “entidades anímicas”. No existía una disociación con el cuerpo, “sino que [era] concebido como una totalidad orgánica y espiritual” (Hirose, 2007: 4). Esta concepción del cuerpo como parte del todo rebate la dicotomía cultura/naturaleza y material/inmaterial existente en el pensamiento hegemónico occidental. Es un hecho que las creencias y prácticas sobre el cuerpo se reconfiguraron, a partir de los diferentes procesos coloniales, históricos, políticos y religiosos experimentados en el tiempo. Esto ha suscitado otras concepciones culturales del cuerpo, nada permanece de manera estática.

Entre los tseltales, así como en distintos pueblos mayenses, se sabe que el cuerpo es una parte del mundo. No se encuentra aislada de los árboles, de los ojos de agua, de los cerros, la tierra, la milpa y las semillas, sin las fuerzas anímicas y oníricas, como tampoco sin los seres que pertenecen al plano espiritual, que también constituyen la totalidad. No por nada, las personas al realizar el *pat o'tan* (saludos al corazón, discursos poéticos) le agradecen a los *ajawetik* por proveerles de aquello que les permite subsistir. Estas son las razones del por qué el cuerpo, el *bak'etal*, no está únicamente compuesto por una anatomía material, sino por otras entidades que lo constituyen en una *persona*.

Esta visión holística del cuerpo y su íntima relación con otras entidades anímicas ha sido ampliamente estudiada por la antropología del *personhood* (Strathern, 1988), en la cual se afirma que la persona se constituye a partir de la totalidad de sus relaciones con diferentes objetos, lugares, animales, energías y entidades inmateriales. Esta visión del cuerpo sucede en sociedades que no corresponden con la idea de persona occidental, donde la gente, de acuerdo con Lozada-Toledo y Vigliani, “asignan cualidades humanas — intelectuales, emocionales y subjetivas— a entidades no humanas, como animales, ríos, plantas, astros o rocas, con quienes además entablan vínculos sociales” (2021: 228). A la

vez, dicha práctica cultural se diferencia de la perspectiva dicotómica y dualista cartesiana que separa las expresiones humanas con las no humanas, al señalar que no hay una relación entre las experiencias objetivas con aquellas subjetivas como las manifestaciones oníricas y espirituales. Por ello, resulta importante destacar que el paradigma occidental tiene sus propias bases epistemológicas, que no necesariamente corresponden con la realidad que se manifiesta en contextos donde las visiones dicotómicas no alcanzan a explicar las nociones simbólicas y espirituales del cuerpo. De allí que la teoría de la *personhood* es asequible para entender otros procesos.

La antropología de la *personhood* ha señalado que en las culturas prehispánicas existía un fuerte vínculo entre el cuerpo con la mente, el alma, la respiración, el espíritu, la memoria y la experiencia. Asimismo, se afirma que “tales aspectos pueden residir en rasgos del cuerpo, pero también en otras cosas y lugares. Algunas cualidades pueden ser temporales, mientras que otras pueden ser eternas, ancestrales, o preexistir a la persona, e incluso prolongarse luego de su muerte” (Lozada-Toledo y Vigliani, 2021: 228). Esta perspectiva antropológica de la *personhood* me permite pensar que no todo de las prácticas y creencias del mundo mesoamericano prehispánico está desarraigado de las culturas del presente, pues para los pueblos tseltales, como los tsotsiles, la persona está compuesta y definida de manera múltiple. Para que el cuerpo se constituya en una persona no sólo bastan las expresiones materiales del mundo ni de las construcciones sociales que inciden en la subjetivación de la persona, sino de aquellas que pertenecen a otro orden, como la perspectiva espiritual que existía y aún existe en los pueblos tseltales.

Entre los tseltales, como en otras culturas, todos los elementos que habitan en la tierra en principio tienen vida. No se trata únicamente de una presencia palpable o visible, porque existen energías y entidades que, aun cuando poseen un cuerpo, no son aprehensibles porque no tienen una forma análoga. Sin embargo, son sustanciales en la composición de toda entidad viva. Esto sucede, por ejemplo, con el *ch'ulel* —una de las entidades que más adelante se describen—, la cual es importante para la constitución de la persona, y también de la naturaleza como los ríos, montañas, cuevas, milpas que tienen vida al encarnar esta entidad. Al mismo tiempo en que el *ch'ulel* posee un cuerpo propio, también habita en el cuerpo de los hombres y las mujeres. Ambas corporalidades se necesitan para existir. Como plantean Lozada-Toledo y Vigliani, “la noción de persona

abarca una amplia variedad de formas de las cuales el ser humano es una de ellas” (2021: 228).

Esta característica múltiple de persona es nombrada por Marilyn Strathern (1988) como la noción “dividual”, que no singulariza las partes que constituyen a la persona, por el contrario, las integra. Esto se reconoce al reflexionar que los cuerpos tienen una composición interna como externa y que son inherentes. Las entidades anímicas, la construcción social del sexo y género no solo son entidades biológicas y sociales, sino culturales. La noción de persona en los tseltales está conformada por la presencia encarnada de lo material, lo simbólico y lo espiritual que constituye la forma de sentir, pensar, vivir y de incorporar las dimensiones genéricas y sexuales de los cuerpos.

1.3 La concepción del cuerpo-persona

Entre los tseltales, así como sucede con los pueblos tsotsiles, un cuerpo vivo no es sólo aquel con los órganos y el sistema motriz funcionando, sino aquel que encarna otras fuerzas, entidades anímicas que lo hacen un ser completo, que lo constituyen en una persona. Pero formarse como tal no es un hecho dado de manera “natural” o “biológica”, es decir, que se dé antes y al momento de nacer. El cuerpo es un organismo material, imaginario y simbólico, pero también una metáfora, porque, “además de ser el tronco de la cabeza y los miembros, es asimismo la persona” (Guzmán, 2016). Esta reflexión nos permite pensar que cuerpo y persona no son sinónimos, aun cuando ineludiblemente se contienen. El cuerpo es el lugar, espacio y territorio donde se concretan todos los códigos sociales: gustos, consumos, habitus, representaciones, valores, normas, etcétera. Todo aquello que incide en la formación de la(s) identidad(es) de la persona, es decir, lo que incide en la formación del sujeto.

Para los tseltales la persona es la que juega en el campo, la que teje una enagua, la que se sienta a contemplar una tarde cálida, la que expresa lo que siente, la que cuenta lo que sueña, la que se enferma de fiebre, la que participa en la comunidad, la que toma la palabra. Es la que desarrolla las actividades y trabajos aprendidos con la experiencia. ¿Pero cómo el cuerpo se constituye en una persona? En la filosofía kantiana, la persona se refiere al “yo” individuo, de conocimiento y experiencia. Para Kant, la persona está constituida por cuatro niveles del yo: “el *yo empírico* (del sentido interno); el *yo lógico o trascendental*, (un yo

que debe acompañar y unificar todas las representaciones); el *yo metafísico*, que es una *ilusión de yo*, el *alma*, como *idea de la razón pura*; y el *yo moral*, un sujeto cuya existencia es *postulada* por la fe, en sentido kantiano: es el *yo de la razón práctica*” (Kant en Prieto, 2010: 123).

Es cierto que la noción de persona en Kant se fundamenta desde la filosofía, basada en una teoría de la experiencia y, sobre todo, con un ideal de persona del mundo occidental. Por ello, no contempla las dimensiones culturales que están fuera de occidente, donde la sociedad considera otras extensiones para que el cuerpo adquiriera el carácter de persona. En este sentido, de acuerdo con trabajos previos de Figuerola (2000), Bourdin (2007a), Hirose (2007) y Pitarch (2009; 2010), se puede interpretar que la persona entre los tseltales se constituye a partir de dos dimensiones. La primera, por el *cuerpo-carne* (*bak’etal*), que refiere a la materialidad del cuerpo, lo que se encarna dentro de sí. En este se encuentra el *o’tanil* (corazón) que es el lugar donde nacen los afectos y donde el pensamiento se encuentra con el sentimiento⁹. Asimismo, está el *k’unil* (genital) que es el órgano con el cual se identifica y generiza a la persona en hombre y mujer.

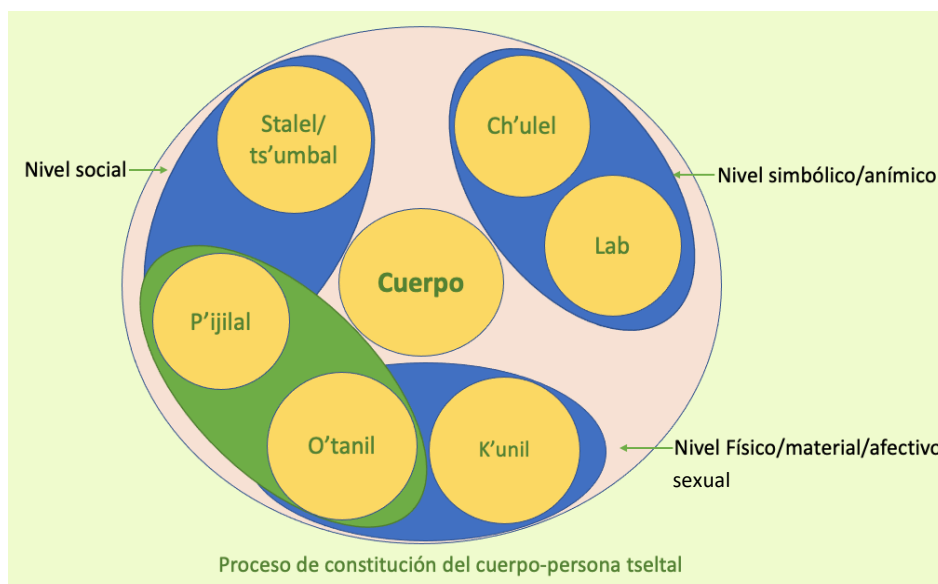


Figura 1. Constitución del cuerpo-persona tselta. Elaboración propia.

⁹ Para conocer más la dimensión afectiva del *o’tanil*, véase el apartado “*A’yel*: sentir los afectos”.

La segunda dimensión, el *cuerpo-presencia*¹⁰ (*winkilel*), involucra relaciones intersubjetivas con otros cuerpos semejantes y extracorporales, es decir, que están fuera del cuerpo, pero vinculados a él (Pitarch, 2010), que serían las dimensiones simbólicas. El nivel del *cuerpo-presencia* está formado por componentes inmateriales, es decir, espirituales y anímicos, que habitan en el ser y que fortalecen al cuerpo. Estos son: el *ch'ulel*/alma y el *lab*, este último, si bien no tiene un sitio fijo en el cuerpo, es inherente. En su conjunto son fuerzas vitales que convierten al cuerpo en un ser con persona(lidad)¹¹. Ambas dimensiones de la persona, corporal y espiritual, “poseen una función tanto integradora como diferenciadora” (Pitarch, 2010: 173), cada una tiene sus propias características y también cualidades que son necesarias para el equilibrio. Si una de estas no se encuentra bien, el cuerpo lo resiente y, por consiguiente, afecta la estabilidad emocional y afectiva de la persona.

El *ch'ulel* brinda la capacidad de expresión, el lenguaje, de consciencia interior y exterior sobre el mundo y de resiliencia con otros. Para los tseltales, el *ch'ulel* es un elemento importante en la constitución de la subjetividad de toda persona. En primera instancia, dicha palabra ha sido entendida como “el alma vital del cuerpo mismo de las personas” (Medina, 1992: 130). Esto, a su vez, se complementa al señalar que es “el proceso de adquisición y desarrollo del lenguaje” (López, 2013: 3) y que posibilita “el florecimiento y la madurez de la conciencia humana para su convivencia cotidiana con la totalidad” (Bolom, 2010: 126). El *ch'ulel* está asociado con el alma, el lenguaje, los sentimientos y la consciencia. Asimismo, como refiere Antún Kojtom, pintor tseltal, el *ch'ulel* también es energía, una fuerza que nos impulsa a actuar, como un aliento sagrado.

En algunos pueblos tseltales como en San Juan Cancuc y Oxchuc, el *ch'ulel* se encuentra en el corazón; mientras que para los de Tenejapa, está en el aliento. El *ch'ulel*¹²

¹⁰ Este es abordado por Pitarch en un modelo cuaternario compuesto por cuatro aspectos, para definir el concepto de persona indígena: “una *forma substancial* (cuerpo-presencia), una *substancia sin forma* (cuerpo-carne), una *forma insubstancial* (alma-humana) y una *insubstancialidad sin forma* (alma-espíritu). Un modelo así [...] posibilita integrar el esquema paralelo de dos cuerpos y dos almas que compone los seres humanos; a la vez cualifica las relaciones ontológicas de continuidad o discontinuidad de éstos con, de un lado, los animales y, de otro, los espíritus” (2010: 151).

¹¹ Estos elementos también son compartidos por los mayas peninsulares, tal como lo registra Bourdin al señalar que la persona está constituida por el *ool*, corazón; *pool*, ánimo; y *pixan*, alma (2007).

¹² En algunos estudios como los de Figuerola (2000) y Pitarch (2010) se plantea que el *ch'ulel* tiene una forma etérea como si fuera una sombra o un ave. Esta descripción es parte de los testimonios de personas tseltales de San Juan Cancuc, donde ambos antropólogos realizaron sus estudios etnográficos. Sin embargo, en el caso de los tseltales de Tenejapa no hay una descripción. Se considera que es una entidad amorfa, como el aliento o los latidos del corazón que no se pueden dibujar o materializar, pero sí sentir.

no sólo es característico de los humanos, sino de todo lo que tiene vida como las plantas y los animales, así como de los seres sagrados (ojos de agua, cerros, cuevas y la tierra). Finalmente está el *lab*, que es la virtud de la conexión espiritual que se logra a partir de una entidad anímica que los seres humanos tenemos, puede ser un animal; los fenómenos meteorológicos como los vientos, los rayos y relámpagos. A diferencia de los anteriores, este no está en el interior del cuerpo. Los tseltales afirman que viven en una montaña sagrada y únicamente se dejan ver cuando la persona sueña. A través de experiencias oníricas se puede llegar a reconocerlos. Esta entidad anímica extracorporal es parecida al nagualismo que existe en varias culturas mexicanas.

De acuerdo con Pitarch, el *lab* “se trata de criaturas «reales» –un animal, por ejemplo– que habitan el mundo exterior, pero que además están duplicados en el corazón humano, con idéntico perfil que el del ser que habita fuera” (2009: 4). Algo importante de señalar es que, a diferencia del *ch’ulel* que crece con nosotros desde que nacemos, el *lab* no es algo que esté dado previamente a nuestro nacimiento, sino que es transferido al momento de nacer. Éste proviene de alguien del mismo linaje de la familia que ha muerto y que transmite su *lab*. Asimismo, el *lab* no tiene las mismas significaciones en los pueblos tseltales y tsotsiles donde son nombrados como *vayijel* (animales guardianes).

Entre los tseltales de Chanal se cree que únicamente las personas con el don de la curandería y de la brujería son los que poseen un *lab* y que pueden desarrollar la capacidad de transfigurarse en su animal. En Oxchuc se piensa que aquellos que tienen un *lab* son seres con energías malignas, los que provocan enfermedades. En Tenejapa se cree que todos contamos con uno, no son buenos ni malos por naturaleza, depende del uso que la persona haga de su “animal sagrado”¹³. En el caso de San Juan Cancuc se dice que existen trece tipos de *labetik*, que todos pueden tener de uno a más de éstos y que cada uno provee algún don y energía en especial, como el poder de la sanación y de la reconciliación. También el de la fuerza física, porque cuando una persona levanta cosas muy pesadas que otra no podría hacer, se piensa que tiene un *lab* toro. Lo mismo con los que corren mucho, con los que tienen habilidades en la resolución de acertijos o con los buenos cazadores.

¹³ Para profundizar en la reflexión sobre el *lab*, sugiero los textos de Figuerola (2000) y Pitarch (2009; 2010) en los que se comparte información detallada que, por los objetivos de mi estudio, no voy a abordar detenidamente.

Todas las personas establecen una asociación entre sus virtudes y potencialidades con el *lab* que los *ajawetik* otorgaron (Figuerola, 2000). Se afirma que, a partir de ciertas particularidades físicas y marcas en el cuerpo, se puede saber qué *lab* tiene la persona. Por ejemplo, en las que nacen con dientes se dice que su animal es un ratón; aquellas que tienen manchas en la piel es porque tiene un animal culebra o jaguar. Las que tienen abundante vello en la mandíbula que es un chivo. Y las que son temperamentales o aguerridas tienen un *lab* rayo (Figuerola, 2000). De este modo hay una relación entre la corporalidad de la persona, los rasgos y comportamientos con el *lab*. El cuerpo es el lugar donde lo espiritual y lo simbólico se encarna, donde las entidades anímicas se performan y logran su presencia. Allí radica su importancia. Tanto el *ch'ulel* como el *lab* necesitan de una materialidad corporal y ésta de ambas para completar su existencia.

El *ch'ulel* y el *lab* pueden ser lastimados al poseer una morfología propia que afecta directamente al cuerpo humano. El primero, a través de una brujería, un espanto o de una tristeza que hace que el alma se pierda y que no sepa volver al cuerpo que le pertenece. Esto puede causar la muerte de la persona en caso de que el curandero¹⁴ no lo atienda con tiempo. El segundo, al ser atrapado y asesinado por otro *lab* o por alguien que lo mate, porque se cree que cuando un animal es asesinado también la persona dueña del *lab* tendrá el mismo destino. En distintas comunidades tseltales y tsotsiles se narran experiencias de personas que amanecieron con un dolor en el pecho porque en la casa de algún vecino un perro fue macheteado, o que al matar a una serpiente que circundaba en alguna casa, alguien de la comunidad también falleció. De esa manera se asocia la relación entre la persona, su *ch'ulel* y *lab*, “comparten un mismo espíritu y un destino corporal común, ya que aquello que afecta a la persona afecta también a su animal y viceversa” (Bourdin, 2007a: 19). Este nivel espiritual del *ch'ulel* y el *lab* es nombrado por Pitarch como *alma-humana* y *alma-espíritu*. La primera es la que se halla en el interior de la persona, mientras que la segunda vive fuera de ella.

Por lo señalado hasta ahora, se puede afirmar que la imbricación material y espiritual del cuerpo para constituirse en persona comienza desde el nacimiento. Es algo procesual y

¹⁴ Algo importante de destacar es que el *ch'ulel* y el *lab* definen el don y las energías de las personas que desarrollan conocimientos para curar enfermedades que se dan por los aires negativos, el “mal de ojo” y brujería como los *jch'abajometik* (rezadores/curanderos), los *jpik k'abiletik* (pulsadores), *jtam alaletik* (parteras), *ju'jul* (hueseros). Adquieren conocimientos que le permiten tratar a los cuerpos enfermos.

siempre con la intervención de la familia. Es muy común que, a temprana edad¹⁵, los niños y las niñas empiecen a reconocer ciertas nociones relacionadas con el *ch'ulel* y el *lab*. Aparecen en los relatos cotidianos, en las experiencias que se cuentan en la cocina, en la milpa, en los ratos de reunión. Así escuchamos y sabemos que las personas tenemos un *ch'ulel* y que con el tiempo llega a crecer; se aprende a identificar los peligros y las malas energías que pueden alterar al *lab*. Asimismo, se descubre la importancia de mantener sano el *o'tan* (corazón).

Todo esto forma parte del *p'ijilal* de la persona, porque, precisamente, el conocimiento permite tener certezas de cómo actuar, pensar, ser y vivir con las entidades anímicas que componen el cuerpo. Esta es una de las razones del por qué la constitución de la persona deviene de los significados culturales que se le atribuye al cuerpo. Y no sólo eso, también de la agencia humana que influye en la conformación de la persona, a partir de ciertos rituales que permiten fortalecer las entidades anímicas que lo conforman. De acuerdo con María Dolores Cervera (2008), la ceremonia del *hetsmek'*, en los mayas de Yucatán, se realiza para darle aliento, memoria, responsabilidad, buen corazón, palabra y pensamiento a la niña y niño en sus primeros meses de nacimiento. Además, permite fortalecer el *ik'* (aliento), el *ool* (voluntad/corazón) y el *pixan* (alma) del infante.

Algo similar sucede con la población tseltal. Por ejemplo, en Chanal se realiza un rezo llamado *sk'anel skuxlejal* (petición de vida) u *x-och ta yox* (entregar a Dios). La madre y el padre buscan a un curandero o curandera para que haga una limpia del cuerpo con hierbas medicinales. Al finalizar, labra una pequeña cruz que será colocada en el altar de la casa. Ésta simboliza su fuerza y su *ch'ulel* que lo acompañará hasta la muerte. En Oxchuc se hace el *sbejtijib alal* (oración de nacimiento), después de los 40 días. La familia se reúne en compañía del rezador, quien sopla incienso en el cuerpo del recién nacido, acto que simboliza la purificación del cuerpo y la transferencia de energías. En Tenejapa se realiza el *sts'unel* (la siembra), durante dos días. El rezador o rezadora enciende dos veladoras y dos velas largas que, al prenderlas y ponerlas sobre el suelo, suelta unas palabras al bebé, que es

¹⁵ En mi experiencia personal, a mis ocho años supe, por mi bisabuela materna Venancia, la existencia de los *labetik*, al contarme que en su pueblo natal de Chanal existían personas que se transformaban en animales y que molestaban a las personas cuando había envidias. Luego le pregunté a mi mamá sobre los *lab*, así supe que todos tenemos uno, aunque jamás lleguemos a conocerlos. En el caso del *ch'ulel*, lo supe al escuchar relatos de familiares que habían fallecido. Así descubrí que dentro de nosotros vive nuestro *ch'ulel* y que nos acompaña hasta la muerte.

acostado a un lado de las veladoras. Al finalizar, enciende 13 velas pequeñas que simbolizan el tiempo de creación del mundo. De esa manera se realiza la siembra del cuerpo y el *ch'ulel* del bebé en la tierra; se pide que crezca sano y libre de enfermedades. En todos los casos, la presencia de la palabra es fundamental para completar el ritual de fortalecimiento. Así podemos encontrar distintos rituales en todos los pueblos tseltales, como también sucede en otras culturas de México y Centroamérica.

Los rituales tienen un carácter performativo que, además de ser constitutivo de la identidad, crean la presencia de las entidades anímicas. Asimismo, son sustantivos para erigir la masculinidad y feminidad en las personas. Así se percibe en los rituales para el fortalecimiento de las entidades anímicas —principalmente la del *ch'ulel* y el cuerpo del recién nacido—, al parecer tienen una condición generizada¹⁶. Esto puede identificarse a partir de los elementos y objetos que se disponen para el despliegue de los rituales, que dependen del sexo del recién nacido. Si es una niña, se integran utensilios de trabajo de acuerdo con los roles que culturalmente le son asignados como las canastas, los comales, las ollas y los morrales. Si es un niño, se usan machetes, azadones, resorteras, entre otros. Esto significa el primer momento de constitución cultural del género en el cuerpo del recién nacido.

No obstante, el ritual no incide en la construcción sexual del *lab*. El *lab* no tiene un sexo definido ni tampoco corresponde necesariamente con el de la persona. Una mujer puede tener como *lab* a un macho jaguar, y un hombre a una vaca. Esto permite inferir que es una entidad anímica “ingenerizada”, porque no se asocia con el actuar ni con los roles que asumen el hombre y la mujer con el *lab* que le corresponda. Lo mismo sucede con el *ch'ulel* que es una entidad “asexual” pues, ante todo, es energía, fuerza, vitalidad y lenguaje, que se desarrolla en mutuo crecimiento con la persona. Algo que resulta importante señalar es que para los tseltales de San Juan Cancuc, de acuerdo con Figuerola (2000), el *ch'ulel* tiene una forma de ave que es asignada al momento de nacer. A los hombres, Dios les da un *ch'ulel* en forma de gallo y a las mujeres, una en forma de gallina, es decir, hay una

¹⁶ Si bien no es mi objetivo de investigación, vale la pena profundizar la relación entre las entidades anímicas y la conformación de las energías femeninas/masculinas que incide en la constitución del género en las personas.

correspondencia entre el sexo biológico del cuerpo con la morfología del ave, pero es únicamente en el caso de Cancuc, no he escuchado algo similar en otros pueblos.

Sin embargo, el *ch'ulel* sí tiene una condición generizante que se vincula con el sexo de la persona. Se comprende que el *ch'ulel* de un hombre es masculino y de la mujer es femenino. Pero no es algo determinista, es decir, hay mujeres curanderas que manejan ambas dualidades. Lo mismo con hombres curanderos, esto supone que hay personas con un *ch'ulel* que tiene el don de manipular energías femeninas y masculinas para curar a la gente que padece de alguna alteración anímica. Lo mismo sucede con aquellas personas parteras, pulsadoras, hueseras, rezadoras y lavadoras de vestuarios. Es por ello que las entidades anímicas son importantes. Mediante ellas, asevera Jaime Page, “es posible vislumbrar la debilidad o fortaleza física, emocional y espiritual de la que una persona está dotada, lo cual de alguna manera determinará los roles sociales, laborales y religiosos que a lo largo de la vida la persona lleve a cabo” (2015: 43).

Como he planteado, la constitución de la persona no se da sólo por la materialidad corporal, sino por entidades anímicas que forman parte de “la subjetividad [corpórea y] extracorpórea del ser” (Martínez, 2007). Esto quiere decir que, además de las prácticas sociales que los cuerpos encarnan para sí —como el trabajo, el género, la sexualidad, por mencionar algunas—, también existen prácticas culturales de orden espiritual y simbólicas que crean subjetividades. Precisamente, Jaime Page menciona que “en el cuerpo reside el principio organizador de las relaciones sociales, y es a partir de este que se definen los aspectos fundamentales de la cosmovisión, las taxonomías de las que se entiende y se nombra la naturaleza [...] que aglutina y organiza las entidades anímicas que conforman la persona” (2015: 44). Se afirma que es a partir del crecimiento del *ch'ulel* y el *o'tanil* que las personas se vuelven más sensitivas, sensoriales, afectivas y perceptivas. Ambas son necesarias para el potenciamiento de dichas capacidades. Algunas las desarrollan ampliamente, al punto de poder sentir el pulso de otras personas, sentir su energía con su voz y mirada; sentir el fluido de la sangre y presagiar eventos que pueden afectar a alguien.

Resulta interesante pensar que el surgimiento de las emociones, los afectos y las percepciones sensoriales no están desligadas del *ch'ulel* ni del *o'tanil*. Esta idea, por supuesto, no puede dejar de cuestionar cómo lo sensorial, lo perceptivo, lo afectivo y emocional ha

jugado un papel importante en la propia historia colonial de los cuerpos y su expresión en los distintos espacios y situaciones de interacción social.

Una tercera dimensión es la que, por ahora, denominaré el *cuerpo-societal* (*stalel*). En esta se hallan las tramas sociales que las personas aprenden y reproducen para sí. Se encuentra la *p'ijilal* (mente), que provee la capacidad de razonamiento y reflexión sobre sí y para los demás. Refiere a la vinculación entre pensamiento y práctica. Su lugar se halla en la cabeza, pero conectada con el corazón. El *o'tanil*, corazón, es la que acrecienta los sentimientos, las emociones, los afectos y los sentidos, así como el sentipensamiento. No se refiere meramente al órgano, sino a todo lo que nace de él. Es nuestra parte más íntima y subjetiva, nadie más que la propia persona puede sentir los latidos y lo que hay dentro de sí. Jamás hay otro corazón, además del nuestro, que pueda sentir lo mismo. Además, encontramos el *ts'umbal* (raíz), que se refiere a lo que cada persona siembra para sí y lo que es recordado por otras. Se traduce como origen, descendencia, linaje, lo que uno deja a su paso por la vida. Se asocia con lo que aprendemos de la madre, el padre, las amistades. Todo esto, en conjunto, compone a los cuerpos en personas.

1.4 Nacimiento: la construcción social del sexo

El sexo no se constituye únicamente por su dimensión biológica. Como varias autoras han planteado (Rubin, 1975; Beauvoir, 2000; Butler 2002), se trata de una construcción social. El sexo no es algo que ya esté dado, mucho menos “generizado”, porque necesita de las “normas reguladoras del ‘sexo’ [que] obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos” (Butler, 2002: 18), compuestas de un sentido cultural y social. En los pueblos tseltales existen conocimientos cotidianos que permiten intuir el posible sexo del bebé cuando aún está en el vientre de la madre. El saber se moviliza para construir el sexo de un feto sin tener que ver obligadamente sus genitales (*sk'unil*), es decir, no es un elemento necesario para interpretarlo.

Entre los tseltales de Chanal se afirma que cuando una mujer se embaraza por segunda vez y si el primer hijo o hija no llora ni tampoco cambia drásticamente de humor, durante el tiempo de gestación de la madre, entonces tendrá el mismo sexo. Por el contrario, si se irrita y llora en demasía, se piensa que será del sexo opuesto. Cuando estas actitudes se manifiestan, las mujeres suelen decir: *ya sti' sba sok yuts'*, “se molesta con su

hermanito/ta sucesor/a”, porque chocan, porque no comparten el mismo *yuts'*. Esto del *yuts'* se traduce como “energía”, es algo intangible. Al ser el feto un ser en formación es percibido a través de los sentidos. En este caso, es mediante el estado emocional de los primogénitos que se puede hacer la inferencia. Esto sucede porque se considera que él o ella, al estar en sus primeros años y al mantener mayor apego con la madre, perciben energías. Identifican si tendrán a su par (*joy*) o si será su dual, que establecerá el primer momento diferenciador entre el hijo y la hija.

Algo relevante de destacar es que no se puede aseverar que las emociones del hijo o hija ya están generizadas, porque en la etapa inicial de la infancia no hay propiamente una diferenciación en los tratos afectivos de la madre hacia el hijo o hija. Incluso en esta etapa a los recién nacidos se les llama *alal*, y esta palabra no alude ni a un sexo ni a un género. Es un momento liminal, de formación. Es después de los tres años cuando entonces se les empieza a reiterar lo que culturalmente les es asignado: ser mujer u hombre. Entonces, el ritual realizado en su nacimiento encuentra su tiempo de materialización.

Por otra parte, también se afirma que cuando las mujeres embarazadas constantemente sueñan con cosas y utensilios feminizados o masculinizados, como los mismos que se emplean durante el ritual de los recién nacidos, se puede interpretar el posible sexo del bebé. Soñar con sandalias, soñar con enaguas, soñar con machetes. Hay una relación entre la mujer y el sueño, es decir, con sus capacidades oníricas que también pertenece al orden de lo sensorial. Éstas no adormecen porque a pesar de que el cuerpo se encuentre en estado de vigilia, el *ch'ulel* se mantiene activo. Esa es una de las razones del por qué una persona siente temor, alegría, angustia o preocupación por los mundos que se crean al soñar. El cuerpo no deja de sentir. Las mujeres de Chanal afirman que cuando una mujer está embarazada, sus capacidades sensoriales se acrecientan, debido a que se encuentran con las del *alal* en gestación. De esa manera se comunican. No sólo están conectados mediante la unión del cordón umbilical, sino también a través de los sueños. Cabe mencionar que esta capacidad tiene mayor fuerza en las mujeres, porque son las gestadoras. Sin embargo, los hombres también han logrado hacer uso de sus sueños, pero únicamente aquellos que tienen los dones de la curandería. Esto es posible porque únicamente los hombres con estas capacidades tienen la virtud de dominar las energías femeninas y masculinas, y lo mismo sucede con las mujeres.

Esta relación entre el *ch'ulel*, el sueño y la mujer embarazada se fortalece e incide en el potenciamiento de sus capacidades sensoriales y también afectivas. Así se sucede con la sensibilidad del olfato, al percibir olores que antes no identificaba; con el gusto de ciertos alimentos y el disgusto por otros, es decir, *x-ak'bot sits'il*, “que tiene antojos de cualquier cosa”¹⁷. Además, de los cambios emocionales repentinos que expresa con la nostalgia, el enojo y la alegría. Como alguna vez escuché decir a una tía: “la mujer embarazada se vuelve más sensible”. Es pertinente pensar que el vínculo afectivo-sensorial y el sueño de la madre esté asociada con la virtud de sus capacidades feminizadas pues, aun cuando los hombres curanderos tengan esta posibilidad, nadie mejor que ellas logra interpretar su sentir.

En Tenejapa se piensa que si el vientre empieza a tener movimientos antes de los tres meses, entonces se trata de una niña, porque son más activas e hiperactivas, y eso se expresa en las actividades que llevan a cabo una vez que nacen y se van constituyendo en mujeres, a partir de sus roles y actividades asignados. Esta cualidad activa de sus movimientos y energías también la asocian con la fertilidad. Asimismo, las mujeres pueden saber si se trata de un niño por la forma ovalada que empieza a tener el vientre. Se afirma que físicamente los hombres son más altos y ocupan más espacio en la anatomía de la madre. En el caso de las niñas, tiene una forma redonda y pequeña. Esto se interpreta, sobre todo, cuando se trata del segundo hijo o hija y en adelante, debido a que el cuerpo de la mujer cambia y en él quedan inscritas las marcas que se emplean para deducir el sexo del siguiente bebé.

En Tenejapa también se interpreta que cuando a una mujer embarazada le salen manchas en las mejillas y en otras partes de la cara es porque se trata de un niño. Al ser un varón debilita a las mujeres, les absorbe la energía. Esto no sucede con las niñas al compartir la misma vitalidad. Esto se asocia con la creencia del *yuts'*, porque cuando se trata del mismo sexo no se repelan, las energías se equilibran, pero no sucede así cuando son opuestos. Además, existe la idea de que la fuerza del hombre es mayor al de las mujeres y por esa razón son afectadas. No es errado pensar que esta idea se trata de una concepción patriarcal sobre los cuerpos y las fuerzas, donde la mujer es considerada menor en cuanto a

¹⁷ Entre los tseltales se dice que las mujeres experimentan gustos temporales en tiempos de gestación. Cuando mi madre estaba embarazada de mí, le encantaba comer chayotes. Cuando esperaba a mi hermana menor, comía muchos plátanos. Esos gustos son transmitidos, es decir, apropiados por los que nacemos. De ese modo transfieren el gusto, y ellas dejan de sentir el sabor de aquellos “antojos”.

sus energías. Esta misma percepción se encuentra entre los tseltales de Oxchuc, donde existe una creencia más o menos similar, aunque la diferencia radica en que las manchas surgen cuando los niños en gestación no tienen la misma sangre que la madre —*ma ba pajal sch'ich'elik*, así lo refirió una abuela de Oxchuc— es decir, “no tienen la misma fuerza sanguínea”.

Se cree que la sangre de las madres es más débil que la del bebé en gestación. Pero esta discrepancia únicamente sucede entre un hijo varón y la madre. Esto, además, se asocia con la posición del bebé en el vientre. Si su mano derecha (*wa'eltik*) está a un lado del ombligo de la mamá, entonces será un niño, porque se cree que es la mano más fuerte, la más trabajadora, la que labra la tierra, la que construye casas. Por el contrario, si la mano izquierda (*k'exam*) está pegada a un lado del ombligo, entonces se trata de una niña, porque es la mano más dócil, la que no carga cosas pesadas, la que hace las actividades domésticas y de crianza. Por supuesto, estas interpretaciones no son siempre efectivas al existir otras condiciones que no permiten saber el posible sexo, como algunas señoras afirman cuando “el bebé no se deja ver”, cuando “se esconde porque tiene pena”. Esto devela que dichos conocimientos son flexibles al no determinar una sola posibilidad. Además, no suele haber un reproche ni reclamo cuando al nacer el bebé se descubre que no es lo que las conjeturas indicaban. Salvo en aquellas familias donde privilegian a los hombres.

Lo anterior deja entrever, por un lado, la condición heteronormativa que hay en las creencias sobre el sexo del bebé, que se da a partir de una perspectiva binaria hombre-mujer, fuerza-debilidad, izquierda-derecha, hermetismo-sentimentalismo. Asimismo, se identifica en algunos casos la dimensión patriarcal que hay en las creencias, por la posición desigual que ocupa el sexo femenino frente al masculino, que se narran y performan mucho antes del parto. Estas inferencias sexuales son parte del proceso de constitución identitaria y de subjetividad de alguien que todavía no nace, pero que ya existe en el círculo familiar, que se transmiten simbólicamente y se materializan mediante el ritual de nacimiento: allí se performan los roles que deberá ejercer en vida. No obstante, un primer momento de construcción cultural del género inicia con las interpretaciones antes expuestas.

Algo importante de destacar es que, en la actualidad, todavía persiste el deseo en algunas familias de tener a más hijos que hijas. Existe la creencia de que son los hombres los que trabajan más, los que toman las decisiones familiares, los herederos de las tierras, los

que participan en actividades comunitarias y mantienen con vida el linaje de la familia. Hay un privilegio por ellos, debido a una cultura heteropatriarcal que también predomina en los pueblos tseltales. Esta es una de las razones del por qué las mujeres se sienten presionadas y angustiadas durante el embarazo, porque en ellas recae toda la responsabilidad del sexo del bebé¹⁸, a ellas se les responsabiliza si el *alal* no es el que el padre espera. Sin embargo, también hay familias donde los hombres no piensan en el sexo ni desean saberlo anticipadamente, más bien se deja hasta el último momento, en el instante del parto, para recibirlo como una sorpresa, para decir, *ma jna'tik stojol bi alalil*, “no sabemos que bebé será”.

1.4.1 *k'unil*: sexo-sexualidad

Como ha sido planteado en el apartado anterior, en los pueblos tseltales se sabe que existe el *winik* (hombre) que tiene un *k'unil* (genital) llamado *at, yat* (pene). La *ants* (mujer) que tiene un *k'unil* llamado *lu'* (vulva, vagina). Estas son las dos características físicas que la gente reconoce a simple vista, que son parte de los sexos y las corporalidades que permiten conformar la sexualidad del *alal*, luego del *kerem* (niño) y la *ach'ix* (niña), así como los roles sociales adjudicados a su género, hasta conformarse en *bats'il*¹⁹ *ants winiketik*, es decir, “mujeres y hombres verdaderos”.

Sin embargo, además de estas dos sexos y sexualidades, se reconoce la presencia de la persona *cha'kaj*, que será descrita en el siguiente subapartado, que se trata de alguien que nace con los dos genitales, lo que en castellano se nombra como intersexual o hermafrodita. Asimismo, está la persona *antsil winik*, el hombre-mujer/ mujer-hombre, que es alguien que siente atracción por otra persona de su mismo sexo. Pero, como se verá en esta investigación, las manifestaciones corporales, afectivas y performativas son amplias y variadas, por lo que no puede pensarse que se trata de meras experiencias homosexuales. La persona *cha'kaj* y la *antsil winik* puede tratarse de un cuerpo masculino como de un

¹⁸ Queda pendiente el análisis sobre las dimensiones oníricas del sueño y su relación con la sexualidad *antsil winik*. En los primeros hallazgos encontrados en campo, existe la creencia de que el bebé puede llegar a ser *antsil winik* debido a una burla o comentarios negativos que una mujer embarazada dijo sobre el hijo de otra persona. Burlarse de algo que no se desea es una forma de proclamarlo en la vida del bebé.

¹⁹ La palabra *bats'il* es una nominación exclusiva que designa a la persona que se le reconoce como parte de nosotros/as del pueblo. Se enuncia para diferenciarse frente a los *kaxlanetik*, “hombres y mujeres mestizos/as”.

cuerpo femenino, es decir, hombre y mujer que nace con ambos genitales, así como la conformación de la alteridad *antsil winik* en ambos sexos.

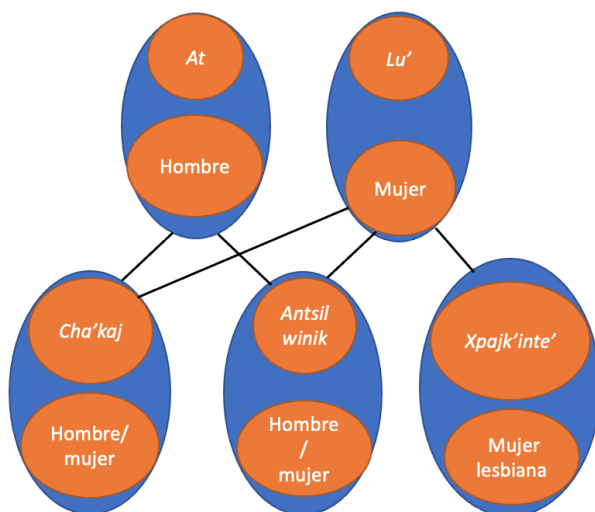


Figura 2. *Sexo-sexualidades tseltales*. Elaboración propia.

Además de las indicadas, la gente reconoce una tercera sexualidad llamada *xpajk'inte'*, que únicamente alude a una mujer que siente atracción por otra mujer. Esta nominación no es empleada en todos los pueblos tseltales, sino en Oxchuc y San Juan Cancuc. Algunas personas de dichos municipios tienen la creencias de que la mujer *xpajk'inte'* intenta emular el comportamiento y la masculinidad de los varones. Esta nominación y creencias deriva de un ser sobrenatural que se nombra como *pukuj*, traducido en español como “diablo o demonio”, por influencia del cristianismo. Se trata de una entidad que se transforma en el cuerpo de una mujer que aparece en la neblina para llevarse a los hombres y también confundir a las mujeres. Algunas comunidades la asociación con “la llorona”. Lo cierto es que se cree que la *xpajk'inte'* tiene pene, a pesar tener un cuerpo femenino. Por esa razón a las mujeres “lesbianas” suelen decirles así, pues al tener atracción por otra mujer, la gente imagina que es porque quiere penetrarla. Esto devela que existe un tabú generalizado en torno a la sexualidad de la mujer *antsil winik*, imaginarios que las colocan en una posición excluida de lo “normal”, como si fueran seres sobrenaturales. La nominación tiene una carga despectiva, por lo que es más preferible hablar de mujer *antsil winik*, experiencia que también es invisible e invisibilizada en las comunidades, aunque de poco en poco se manifiesta como un acto reivindicativo de sí misma.

1.4.2 *Cha'kaj*: seres intersexuales. *Cheb sch'ulel*: seres con dos almas

Entre los varios saberes que comparten los pueblos tseltales y tsotsiles, hay uno que refiere a la existencia del *scha'kaj*, *scha'koj* en tsotsil, es decir, la persona “intersexual o hermafrodita”. La gente cuenta que la persona *scha'kaj* es cambiante, que tiene la habilidad de la transformación. Un mes sobresale el pene, y en el siguiente la vulva, así sucesivamente. Los cambios se dan de un mes a otro. Ello incide en los cambios de comportamiento de la persona. Un mes acentúa la feminidad y en el otro, la masculinidad, según sea el órgano que corresponda al tiempo. Esto permite suponer, a partir de la creencia, que la performatividad genérica está directamente asociada con el genital. Y es a través de su manifestación que se comprende si se trata del comportamiento de un hombre o de una mujer, lo cual genera una sospecha cuando no se asocia con el cuerpo y sexo de la persona. Al respecto, un músico tradicional de Tenejapa planteó una idea vinculada con el planteamiento anterior: “aquí en el pueblo se dice que un mes es como hombre, y un mes como mujer, según su órgano. La gente dice que sí hay, pero ninguna familia o comunidad lo ha revelado. Sí lo comentan, pero no revelan de quién es la vida de la persona”.

Si bien se sabe y rumora la existencia de la persona *scha'kaj*, nadie se atreve a señalar de quién se trata. Se puede tener sospechas, pero no se comprueba. La gente intuye que se trata de aquella que nunca se casa, pues quien no lo hace es porque algo oculta. Hay hombres *scha'kaj* y mujeres *scha'kaj*, es en los cuerpos donde se materializa la performatividad de la mutación. Dicho cambio suele confundirse con la presencia de la persona *antsil winik*, debido a su comportamiento. Este indicativo lleva a suponer que se trata de alguien que tiene los dos genitales y por ello suele sentirse atraído por una persona de su mismo sexo. Pero, como será expuesto en esta investigación, el hombre *antsil winik* solo tiene pene y es el mismo órgano lo que desea del otro.

Las personas *scha'kaj* nacen con esa condición biológica. Y no puede preverse antes del nacimiento si el próximo *alal* así será, a diferencia de las señales más o menos definidas que se interpretan en un varón y una mujer, a partir de los comportamientos durante el embarazo. Sin embargo, en el pueblo de San Juan Cancuc se tiene la creencia de que la persona que nace con dicho atributo es porque *ay cheb sch'ulel*, es decir, “que tiene dos almas”, como fue documentado por Agustín Pérez (2019). Esto permite inferir que el *ch'ulel*

también generiza, al promover el desarrollo de energías masculinas y femeninas según sea el cuerpo, pero también el sexo de la persona. Por lo tanto, si la persona *scha'kaj* tiene ambos genitales, se comprende, entonces, que adquiere dos almas, dos lenguajes, dos corazones y dos conciencias. Una característica binaria y dual del *ch'ulel* y que, sin embargo, conforma otro tipo de experiencia corposubjetiva.

Maruch Méndez, artista e *j'ilol* (rezadora) tsotsil de Chamula, alguna vez expuso en dos obras escultóricas de barro llamadas “*cha'koj winik*” y “*Antsilon winik*” —un sinónimo de la denominación anterior—, piezas en las que representa a un ser con dos genitales. De acuerdo con el relato de Maruch Méndez, la primera pieza habla de un mito que cuenta cómo “al principio sólo había una persona y sólo después Dios la partió en dos, así que hoy hay mujeres y hombres”. Eran seres libres, sin prejuicios. Pero esa división propició la creación del hombre y la mujer. La segunda pieza es el relato de la persona que un mes es mujer y un mes es hombre, que deriva de la primera obra. El mito del que se basa Maruch Méndez revela que las personas intersexuales han existido desde el origen. Sin embargo, lo que no se cuenta con detalle es cuándo comenzó el rechazo de su presencia.

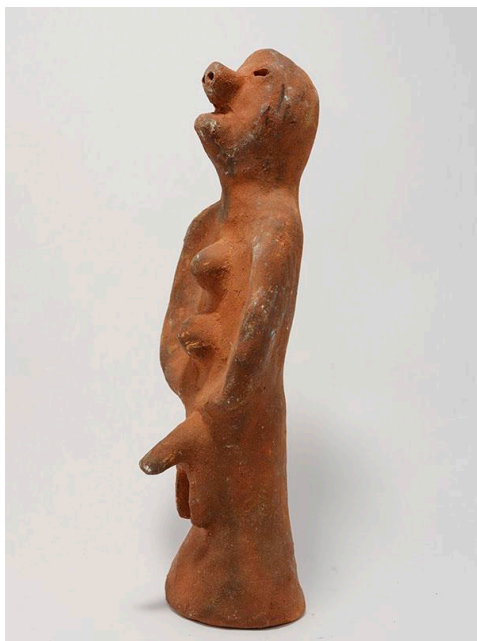


Imagen 1. *Cha'koj winik*, escultura terracota. Cortesía: Galería La Muy, 2015.

La persona *scha'kaj*, aun cuando no se sepa abiertamente quién es, es víctima de bromas, pues se suele comentar para asustar o molestar a alguien, “*ya me stsakat ja'me scha'kaj winik tame ma xa ch'un te jk'ope*. Te va a venir a agarrar el hombre hermafrodita si no obedeces mi palabra”, es un ejemplo de cómo se emplea para construir una narrativa negativa que infunde temor hacia el o la *sch'akaj*. Los relatos así como las bromas propician el ocultamiento de quien lo es. Se sabe que existe, pero, al parecer, nadie se atreve a revelarlo.

1.5 *Tajimal k'in*: hombres vestidos de mujer en los carnavales

En algunas celebraciones tradicionales como el *tajimal k'in* y *k'in tajimol*, que en la traducción es “fiesta del juego”, pero reconocido como “el carnaval”, hay un grupo de hombres adultos y niños que viste las prendas de las mujeres. Así se da en Chenalhó, San Andrés Larrainzar y Tenejapa, por mencionar algunos. En el caso de Tenejapa, el grupo de hombres vestidos es llamado como “maruchas” –conformado por niños, jóvenes y adultos–, aparecen en días específicos como el primer domingo de la semana de celebración. En Tenejapa, la fiesta se celebra durante trece días. Las “maruchas” danzan, cantan y tocan las sonajas mientras avanzan con los hombres que portan máscaras de distintos personajes. Acompañan a los músicos tradicionales y a los alféreces (los que portan las banderas rojas). Pero el hecho de que sean hombres los que se visten de mujer no es fortuito.

Una de las versiones de la mitología del *tajimal k'in* cuenta que sólo los hombres pueden participar, pues existen momentos burlescos, eróticos y sexuales que podrían vulnerar a las mujeres. Sin embargo, la dualidad al ser necesaria para el sostenimiento de la fiesta y vida, los hombres no excluyen a las mujeres al vestirse como ellas. De esa manera materializan la presencia de la feminidad. “Las maruchas” son albureadas y toqueteadas por los hombres y ellas, a su vez, les devuelven las bromas a los varones. Esto supondría que se ejerce un machismo y misoginia por lo que se hace con quienes representan a la mujer. Sin embargo, todo pasa, sucede y queda entre hombres. Nadie se ve vulnerado al darse entre ellos. Esto es una forma homosocial del ritual y el erotismo. El carnaval se da en el marco de algo llamado *ch'ay k'in*, es decir, “día perdido”, que refiere a los días sin reglamento, de algarabía, en los que uno puede hacer lo que quiera. Días en los que no existe moral alguna. La idea es el libertinaje para confundir a los *pukujetik* (seres malignos)

que quieren hacer daño a los *ajawetik* (seres sagrados). De allí que el enredo se actúa, y la mujer vestida es parte de la sátira, pero únicamente en su representación, no en la realidad.



Imagen 2. *Maruchas de Tenejapa*. Fuente: Turismo Chiapas, 2013.

Mientras tanto, en el pueblo tsotsil de Chenalhó, el grupo de hombres que pone las prendas de las mujeres es denominado *antsil ajk'ot*, “mujer danzante”. La presencia de este grupo, además de bailar en las calles, se da para confundir a los *ijk'aletik*, “negritos”, un personaje que deriva de una leyenda en la que se cuenta que hombres pequeños de piel negra solían secuestrar a las mujeres y abusar sexualmente de ellas. Estos eran seres sobrenaturales del *pukuj*. La comunidad, al preocuparse, decidió que para acabar con eso, los hombres debían vestirse para engañar al *ijk'al* y proteger a las mujeres. Esto es representado en los días de carnaval, cuando los *ijk'aletik* —hombres pintados de negro— entran a las casas en búsqueda de mujeres. Las mujeres encontradas —que son los hombres *antsil ajk'ot*— son forzadas a tener sexo. En el acto, ambos personajes se toquetean y forcejean. Entonces, el *ijk'al* descubre que la mujer tiene un pene y se asusta. La mujer disfrazada espanta al negrito. Así huye y se va a otra casa. El ritual vuelve a ser el mismo hasta que decide retirarse. Pero, durante el ritual, los hombres que presencian la actuación se divierten, ríen y hacen bromas.

Estos ejemplos dan cuenta de cómo existen rituales donde los hombres se visten de mujer, pero esto sucede en el marco del *tajimal k'in*, que se configura como el único momento en que el disfraz y el toqueteo entre hombres es posible, pero siempre visto desde la sátira y la burla. Quizá este principio burlesco sea el referente de lo que se reproduce en la vida cotidiana con el hombre que quiere vestirse y ser mujer. Así como con el hombre *antsil winik* que acentúa cierta feminidad en su cuerpo. Es como si se pensara que quiere confundir y apelar a la inmoralidad, tal cual sucede durante el carnaval. Es como si fuera de esos días quedara prohibido y, por lo tanto, reprendido.

1.6 Winaq-uinic: patriarcado y colonialismo de los cuerpos

En algunas versiones del *Popol Vuh* se menciona que el cuerpo creado por los *ajawetik* fue el de los hombres-varones. Pero esta idea recientemente ha sido cuestionada por hablantes del k'iche', al señalar que hubo una interpretación desde una mirada androcéntrica, donde el hombre es el centro de todo (Cumes, 2019). Esta omisión interpretativa no es gratuita, porque la invasión colonial no solo repercutió en la vida cultural, social, política, económica y religiosa de las personas, también en la lengua, donde los sentidos fueron cambiados para legitimar significados y prácticas de dominación sobre la vida de las personas. La forma de significar la vida fue transgredida violentamente, suscitando un cambio en la visión del mundo. Recordemos que fueron las primeras órdenes religiosas las que iniciaron el proceso de aprendizaje de las lenguas originarias. La formación cristiana de los hombres misioneros —eurocéntricos, blancos, racistas y de clase alta— incidió en la forma de interpretar las lenguas y de tergiversar los sentidos de los pensamientos, sentimientos y afectos de los pueblos. Las “nomenclaturas permanecen, pero ahora imbuidas de un sentido muy distinto por haberse incorporado a una lógica, a un nuevo orden que es el orden moderno/colonial” (Segato, 2016: 47). Como señala Roland Barthes (1971), todo signo es propenso al cambio, nunca es estático.

Las palabras cuentan, las formas de nombrar importan. Por ello, se sugiere una revisión crítica del antiguo libro de los mayas, que es una de las fuentes para repensar el pasado. Como señala la antropóloga tseltal María Pérez Moreno (2021), existe una traducción errónea de la palabra *winaq* del k'iche', que no alude a un género en específico, sino de manera indistinta a la “gente-persona-ser humano” y no al “hombre” como se

había planteado. De acuerdo con las reflexiones de Cumes (2021), los cuerpos creados fueron el de la mujer y el hombre que se hizo en un proceso de complementariedad más que en términos de jerarquía. Además, la palabra *winaq* también refiere a las personas que no se definen ni hombres ni mujeres, como asevera la autora, “no deja por fuera la diversidad sexual o la anulación de los cuerpos sexuados [...] parece ser una representación del ser persona asentada en una idea mucho más plural de la existencia” (Cumes, 2019: 300).

Ciertamente, en el mito fundacional, al hablar de *winaq*, hombre y mujer, no se revela si dicho concepto hace referencia a una idea determinada de lo que debían de ser y hacer los géneros. No obstante, siguiendo algunos estudios arqueológicos y prehispánicos (Santana, 2003; López, 2011), se revela que sí existía una cultura de género para el sostenimiento de la vida, pero que no necesariamente establecían desigualdades y privilegios entre unos y otros. En aquellos tiempos la organización social, política y religiosa se basaba en un modelo heterárquico, es decir, donde los géneros tenían distintos estatus y poder, en los que las funciones de hombres y mujeres eran paralelas y complementarias (Gamboa y Quiñones, 2013). Si bien había diferencias en las funciones entre el hombre y la mujer, no se basaba en un principio biológico inherente, sino a partir de acciones que estaban culturalmente constituidas dentro de la sociedad (Santana, 2003). Tanto hombres como mujeres podían acceder a espacios de poder que no se disputaban, por el contrario, se necesitaban para el sostenimiento del cosmos y el mundo. Esta idea, por supuesto, no anula las posibles tensiones que existían entre las personas porque, incluso, el conflicto es parte del dinamismo cultural.

Asimismo, se asevera que, en un principio, la sociedad del mundo mesoamericano construyó una cultura de género establecida en la heteronorma, donde hombres y mujeres, al ser sexos opuestos, se juntaban para procrear en complementariedad. Así se reflexiona en algunos estudios sobre la familia, el matrimonio y el parentesco en el mundo maya prehispánico (López Austin, 1998; Santana, 2003). No obstante, esta visión de las relaciones binarias no es completamente determinista, pues no se tienen registros de mecanismos de disciplinamiento y control sobre las personas que tuvieran una preferencia sexual diferente a la heterosexualidad. Al contrario, se han encontrado representaciones sexuales en pinturas rupestres como la del *Naj Tunich*, ubicadas en Petén, Guatemala, en las que se

observan cuerpos masculinos que tienen un encuentro homosexual. Esta representación, de acuerdo con Chirix, “invita a movilizar nuestra conciencia étnico-racial y genérica para afirmar que estas culturas [y sexualidades] existieron y que siguen existiendo en nosotros” (2019: 155). Por lo tanto, se puede inferir que al cuerpo, desde su origen mitológico, no le fue impuesto una identidad sexual determinada, como tampoco una generización que produjera desigualdades entre hombres y mujeres. De la misma manera, no se niega la existencia de un modelo heteronormativo binario pero que, al parecer, no tenía una característica dominante y de control sobre los cuerpos.

Hay una ausencia en los estudios antropológicos y arqueológicos²⁰ que den cuenta de si había mecanismos de disciplinamiento o de exclusión de las personas no heterosexuales en tiempos precolombinos. Con esto no quiero afirmar que no existieran aun cuando no se mencionen. Pero quedan las interrogantes acerca de cómo se concebía en términos sociales y culturales a las personas que asumían otra sexualidad, y cómo formaban parte del equilibrio y la dualidad donde la práctica sexual entre el hombre y la mujer se daba en un rito de fertilidad-procreación, en complementariedad (Montejo, 2012).

Una situación similar sucede con los antecedentes históricos de la lengua tseltal. Si bien no hay un vasto registro de dicho idioma que remita a las primeras décadas de la invasión colonial, en el *Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla*²¹, escrito a mediados del siglo XVI por fray Domingo de Ara, se encuentra que existía una palabra que refería a la gente-persona sin señalar algún género en específico: *unic*. Esto quiere decir que antes de este periodo también había una forma de nombrar a las personas de manera inclusiva e indistinta. Asimismo, en el vocabulario se registra que se empleaba la palabra *xichoc*²² para enfatizar en el hombre y *antz* en la mujer. De estas dos, únicamente el sentido

²⁰ Entre los nahuas se describe que no se permitían prácticas homosexuales y daban castigo de muerte a quien sorprendieran haciéndolo. “La homosexualidad existía de una u otra forma; en algunas partes como la zona tlaxcalteca, la gente era más tolerante que el resto de los nahuas, ellos no castigaban a los homosexuales; dentro de la sociedad maya se cree que la homosexualidad era una “práctica sexual común, permisible e incluso venerada” (Montejo, 2012: 111).

²¹ De acuerdo con Thomas Lee (en Rus, 1992: 15), este documento “constituye el texto temprano más extenso que conocemos en tseltal y uno de los mayores en cualquier idioma autóctono de Chiapas”. Por ello, resulta de suma relevancia el análisis del vocabulario, para identificar los cambios y las continuidades en los significados de las palabras, como se puede apreciar en el trabajo de María Pérez (2021), resultado de su tesis doctoral.

²² En la variante del tseltal que hablo no usamos dicha palabra, aunque en el tseltal de Bachajón al parecer se mantiene, pero refiere únicamente al hijo hombre de una mujer y al hermano de ésta, con la expresión *xichochelel*.

de la palabra *antz* es la que ha prevalecido y la que se enuncia en la actualidad para referirse a la mujer, y en el caso de los hombres se emplea *winik*, que deriva de la resignificación de *uinic*. Sin embargo, por las características del documento, no hay registros específicos que permitan analizar acerca de la posición social del hombre y la mujer en aquellos tiempos ni mucho menos de las personas con otra alteridad sexogenérica, aunque existían formas de nombrarlas.

Lo que sí se puede identificar es que la palabra *uinic* fue traducida por de Ara como “hombre”, es decir, se masculinizó en la lengua y se colocó al hombre como el género de la representación lingüística. Esta acción está directamente condicionada por su posición social en tanto hombre religioso y con una visión occidental, colonial y patriarcal enraizada en su persona. Algunos ejemplos de la traducción son: *bol vinic* (tonto), *cuntaghib vinic* (junta de hombres), *monol uinic* (hombre perdido) y *nupunem uinic* (casado) (de Ara, 1986). Si bien de Ara masculinizó el lenguaje, la gente maya tseltal no necesariamente tuvo que ceñirse a la traducción, es decir, no hubo una relación de causalidad unidireccional en los usos de la lengua en los propios hablantes. Pero sí es posible inferir que “al masculinizarse el lenguaje [...] también lo hizo el sentido del mundo y las prácticas de los mayas tseltales” (Pérez, 2021: 151-154), que se concretaron con la evangelización y castellanización de los pueblos. La lengua al ser dinámica, los sentidos cambian porque no están contenidos en ella, sino en las acciones, en las prácticas y representaciones que designan. Este cambio tuvo repercusiones en la vida social de las personas tseltales, porque fue un primer principio que suscitó las diferencias entre los hombres²³ y las mujeres. Actualmente existen formas para designar a las personas sin señalar directamente el género. Como ejemplos están: *swinkilel lum* (habitantes de un territorio), *jlumal* (habitantes del mismo pueblo), *tejklumetik* (habitantes de los pueblos y parajes), *jmololabex* (sin género que refiere a compañeros-compañeras) y *ch'ich' bak'et* (varias personas). Sin embargo, en las traducciones que se hacen al español, por los propios hablantes del tseltal, tiende a masculinizarse.

²³ Con esto no quiero afirmar que el sentido de hombre tseltal haya sido el mismo que del hombre blanco mestizo occidental. No era una posición privilegiada, pues, en el proceso colonial, también los hombres “indígenas” fueron fuertemente violentados y adoctrinados, para estar al servicio de la Corona española y las órdenes religiosas. Sin embargo, en ellos influyó la posición del ejercicio de violencia sobre las mujeres, en tanto práctica e ideología patriarcal que se comenzó a consolidar desde la invasión colonial.

Lo anterior abre un debate referente al sentido diferenciado de los géneros y sexos. Si bien en los estudios sobre las sociedades mesoamericanas en el mundo maya, se plantea que prevalecía una relación dual entre el hombre y la mujer, las mismas posibilidades de poder, además de la presencia de alteridades sexogenéricas, es indudable que existían normas y reglas que disciplinaban los cuerpos, en tanto condición propia para la reproducción de la *vida-mundo*. Disciplinamiento que posiblemente “corregía” lo que transgredía lo normalizado. Pero estas cambiaron durante la invasión colonial. Ello supuso la habilitación de mecanismos coactivos que subyugaba a las mujeres, a los hombres y a las personas no heterosexuales. Esto puede ser reflexionado a partir de varios estudios que se contraponen, matizan y disientan sobre una premisa en común: acerca de la existencia de un patriarcado hegemónico en la época prehispánica que regulaba los géneros binarios, la dominación sobre las mujeres y la negación de otras alteridades sexogenéricas. Por un lado, se plantea que antes de la colonización ya existía un *patriarcado de baja intensidad* que constituyó una cultura de género en la que las mujeres vivían ciertos tipos de opresión, y que agudizó con el *patriarcado de alta intensidad*, impuesto por la invasión colonial europea (Segato en Cumes, 2019). En esta misma línea, se afirma que hubo un “entronque” entre el *patriarcado precolonial-ancestral* y el *patriarcado occidental* (Paredes, 2010), que complementó las ya existentes desigualdades y jerarquías de género en las culturas precoloniales (Cumes, 2019), y que se consolidó tras el encuentro. Esta postura da por hecho que la constitución del mundo, de las formas organizativas sociales y mitológicas ha estado preestablecido por la patriarquía, es decir, su existencia es transhistórica, independientemente de qué cultura, cosmovisión, tiempo y espacio se esté hablando. Es como si las formas de vida hubieran sido de esa manera desde el origen de las civilizaciones²⁴.

Del otro lado, se plantea que el patriarcado y la categoría de “género” deben ser analizadas y situadas en la temporalidad histórica de las culturas y sociedades, para conocer si efectivamente han sido las mismas o si han adquirido otras connotaciones, prácticas y discursos. Además, pensar si los modos de producción y reproducción de la vida establecieron formas de dominación y control que en otras épocas no existían. Por ejemplo, María Lugones (2014) plantea que el patriarcado que permea en nuestra actualidad es

²⁴ Aquí vale la pena señalar la “valencia diferencial de los sexos”, propuesta por Françoise Héritier (1996), donde plantea que la diferencia de los sexos sí es universal, pero no necesaria, por lo tanto, es contingente, es decir, existe, pero no se perpetúa, es cambiante.

producto del *colonialismo europeo*. A partir del sometimiento de las civilizaciones que estaban fuera de occidente, impusieron el género como el principio de organización social, basado en el patriarcado hegemónico heteronormativo. Se deduce, entonces, que la colonización alteró la forma en que la experiencia corporal, el género y la sexualidad se materializan y performan en la vida cotidiana. A partir de la invasión de los españoles y la Iglesia católica, los cuerpos mayas, además de ser cristianizados y esclavizados, fueron colonizados. Así lo señala Emma Chirix, al decir que “las y los mayas, a través del sometimiento, aprendieron a ver con ojos moralistas sus cuerpos, su sexualidad y la desnudez” (2019: 144). La construcción de los cuerpos y la sexualidad “fue regulada en el discurso y la práctica desde la percepción masculina española” (Chirix, 2019: 145).

Pero no sólo fue el colonialismo el que cambió la construcción de los cuerpos, los géneros y la sexualidad, también se dio más adelante con el surgimiento del capitalismo, que estableció la división sexual del trabajo. Silvia Federici (2013) afirma que a las mujeres se les asignó el trabajo reproductivo, además de no tener las decisiones sobre su voluntad, sobre su cuerpo. Por su parte, Aura Cumes reflexiona que con el proceso colonial se impuso una forma de patriarcado capitalista que, entre otras cosas, se “sustenta en una razón genocida” (2019: 306), además de ser sexista y transfóbica. Esto cambió las relaciones entre mujeres y hombres al establecer jerarquías de poder y autoridad que subordinaban a las mujeres en todos los campos de la vida, así como a las personas que asumían y asumen una identidad no heterosexual, al ser colocadas en una posición que la sociedad “patriarcal” invisibiliza, rechaza y extermina. Se crearon formas para designar un “deber ser” hegemónico y heteronormativo del sexo, de los géneros y la sexualidad. También de los afectos y deseos que fueron regulados y controlados. En este sentido, asevera Cumes, “es evidente que el sistema de dominio colonial es, a la vez, un dominio patriarcal. El patriarcado que se instaura con la colonización no es un patriarcado cualquiera, es aquel cuyo centro y eje es el hombre blanco propietario, figura y materialización de la autoridad” (2019: 306). El colonialismo, el patriarcado y el capitalismo están intrínsecamente vinculados, son tres mecanismos de dominación que afectan al cuerpo. No surgieron de manera simultánea, pero en su encuentro paulatino suscitaron una hegemonía.

Con lo expuesto, se puede aseverar que los mecanismos de dominación se materializan en los cuerpos y en el lenguaje. Las prácticas de jerarquización, exclusión y

control se nombran, se expresan a través de las lenguas, de los discursos que no solo por el hecho de enunciarlos existen: también se necesita de su legitimación y reproducción en la *doxa* social cotidiana. De esa manera se construyen los sentidos que designan las palabras y, por supuesto, en la práctica. Allí se identifican las primeras marcas diferenciadoras entre los géneros, los sexos y las sexualidades, es decir, “formas de enunciación que excluyen” (Foucault, 2010: 42). Por ello resulta sugerente replantear aquellos conceptos que tienen una carga cultural distinta a la establecida durante el proceso colonial, como pudimos constatar con las *winaq* y *uinic* que aluden a cuerpos no necesariamente sexuados ni generizados bajo un orden de control, poder y diferencia, que ocurre en casi cualquier lengua. El colonialismo también incluye el colonialismo lingüístico y conceptual, como sucede con la palabra *antsil winik*, las connotaciones que ha tenido desde el primer registro histórico hasta la actualidad y que se enriquece con los testimonios de los jóvenes que así se reconocen.

1.7 *Antsil winik*: algunos apuntes históricos

Las alteridades sexuales han sido parte de las culturas y civilizaciones. Como se planteó, previamente al proceso colonial, existían experiencias y práctica homosexuales en el mundo mesoamericano. Al existir en la sociedad, también en el lenguaje. Un ejemplo de ello es el registrado en el *Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla*, donde la palabra *antzil vinic* era dicho para referirse a una persona “lampiña”. No se especifica a quién se le llamaba así, posiblemente a los hombres que tenían poco o nada de vellos en el cuerpo, ya sea en los brazos, las piernas y las axilas. Es decir, no compartían los mismos rasgos fisonómicos con el hombre europeo —con abundante vello en casi toda la extensión del cuerpo—, más bien próximos al aspecto de las mujeres. Algo interesante que persiste hasta la fecha es la existencia de hombres tseltales completamente lampiños —como en mi caso—.

Si bien en el documento no hay una afirmación directa de que los hombres lampiños fueran considerados mujeres, sí se encuentra dicho sentido en *Libro en que se trata la lengua tzotzil*, donde *antzil v[ui]nic* aparece como “aembrado” y *anzilvunic* “como hombre amug[erado]” (Ruz, 1989: 198-205). Este libro fue realizado un siglo después del vocabulario escrito por fray Domingo de Ara. En cien años, el sentido de la palabra adquirió otra connotación. Posiblemente fue a partir de la injerencia de los misioneros

religiosos que se adjudicó dicho significado para designar a los hombres “amujerados” o “afeminados”.

Desde el siglo XVII, *antzil winik* o *antsil winik* alude a un hombre o mujer que le gusta alguien de su mismo sexo. De esa manera fue nombrada la práctica e identidad de las personas que no eran heterosexuales. Un hecho con pocos datos al respecto, pero que puede intuirse una respuesta, es que la existencia de hombres y mujeres *antsil winiketik* no necesariamente tenía un sentido negativo antes de la invasión colonial. Se han encontrado crónicas donde se revela esta posibilidad. El misionero fray Thomas de la Torre escribió que en Zinacantán, un pueblo tsotsil, existían familias con linajes importantes, de grandes guerreros, donde los hijos de éstos, destinados a pertenecer a la élite sacerdotal, tenían prácticas homosexuales: “si conocían mujer echabanlos luego del servicio sacerdotal, pero la sodomía entre ellos los sacerdotes y de entre otros no se hacía caso, como en todas éstas tierras” (Gómez, 2023: 4). Esto quiere decir que estaba permitido que los aspirantes al sacerdocio tuvieran sexo con hombres y no con mujeres.

Si bien no se menciona si otros hombres, que no aspiraban al cargo de sacerdotes, podían realizar las mismas prácticas sin ser penalizados, en un documento escrito por fray Francisco Ximénez se da una respuesta al señalar que en el pueblo de Chiapa no se tenía por pecado la práctica de la sodomía, al contrario, era bien visto que los muchachos tuvieran sexo con otros hombres antes de casarse con una mujer. No se tenía un sentido de pecado como después sería impuesto por las órdenes religiosas. Así fue descrito por el fraile en una de sus crónicas: “no se tenía por pecado, antes para evitarlo, antes para evitar el pecado con las mujeres les procuraban sus padres muchachos con quien estuviesen hasta que se casasen”. La homosexualidad, apunta Mario Ruz (1998 en Montejo, 2012: 119), “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, al mismo tiempo la mujer joven no corría el riesgo de perder su virginidad, ni de caer en actos que transgredieran su cuerpo”. Esto último, todavía se manifiesta en algunos hombres tseltales de San Juan Cancuc. En los relatos de jóvenes *antsil winiketik* que he obtenido, se revelan que hay hombres que se acuestan con otros antes del matrimonio para practicar el acto sexual. Sin embargo, dicha práctica no es aceptada públicamente, pero sí socializada silenciosamente entre algunos varones.

El deseo y el erotismo entre personas del mismo sexo, al existir, también fue registrado en el vocabulario escrito por fray Domingo de Ara, donde se menciona la manera en que eran reconocidas en tselal²⁵: *xantzil mulavon*, hacer una mujer a otra (homosexual femenino); *xichoc mulavon gheuy tzantz*, hacer un varón a otro (homosexual masculino). Asimismo, se señala la posición que tanto el hombre como la mujer asumen en el acto sexual: *ghla xichoc*, “puto agens”, es decir, quien desempeña el papel activo; y *ghlael o ghlael xichoc*, “puto quipatur”, quien le corresponde el papel pasivo (Ruz, 1992: 173). Algo interesante de destacar es que en el vocabulario se encuentran adjetivos que confieren un significado ofensivo a dichas prácticas, al considerar las personas *antsil winiketik* como *lael*, es decir, putañar; y *lael xichoc* como puto. La existencia de otras manifestaciones sexuales fue considerada como *nefandum perpetrare*, es decir, “pecado nefando”. Este tipo de transgresión era considerado “la cúspide de la lujuria”, pues en la escala más baja de pecados estaba “la fornicación simple, seguida por el estupro, el adulterio, el incesto y el sacrilegio” (Molina, 2010: 25). Al ser la relación sexual entre varones o entre mujeres un acto impuro, y al no tener como objetivo la procreación humana sino sólo el deseo sexual, se consideró un acto que merecía el castigo²⁶. “Cualquier desviación en la labor encomendada por Dios era entendida no sólo como una alteración del orden creado por Él, sino como una ofensa directa hacia su persona” (Molina, 2010: 25).

La existencia de personas *antsil winiketik* fue sinónimo de sodomía y, por lo tanto, reconocidas como inmorales y pecadoras. La homosexualidad no solo era enjuiciada por mantener relaciones entre personas del mismo sexo, sino por asumir ciertos roles que pertenecían al sexo opuesto. Así lo refiere fray Bartolomé de las Casas al ver que había hombres que se vestían de mujeres y que él los consideraba impotentes, es decir, sin su capacidad viril que ponía en duda su masculinidad:

²⁵ Estas palabras escritas por fray Domingo de Ara actualmente no se reconocen en el tselal. Las palabras a las que refiere no forman parte del campo lingüístico de ahora, con excepción de la palabra *lael*, que efectivamente denota el acto de penetrar, pero que no significa necesariamente “putañar”.

²⁶ Uno de los castigos más enigmáticos corresponde al caso de Simpliciano Cuyne y el purépecha Pedro Quini (1604), dos hombres que fueron encontrados teniendo sexo en un temazcal. En las declaraciones Simpliciano dijo que había bebido pulque, que Pedro era un hombre casado y que intersectó a Simpliciano de camino a su casa para pedirle sexo a cambio de algunas telas que vendía. “El caso terminó con la confiscación de bienes y la muerte de Quini, pasivo en la relación sexual; Cuyne fue absuelto, quizás no solo por su rol como activo en el coito, sino también por la intervención del párroco de la iglesia de San Agustín, en donde había sido sacristán. Destaca que en las actas procesales a los involucrados se les refiera como “putos” (Tortorici, 2007 en Gómez, 2023: 6).

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 (1967: 359).

En el testimonio escrito por fray Bartolomé de Las Casas, se identifican tres elementos importantes. El primero, se reconoce que en aquellos tiempos —en el siglo XVI para ser más específicos— también los hombres usaban las prendas o ropajes de las mujeres, posiblemente para reiterar la identidad sexual y genérica que asumían. El segundo, se afirma que existían relaciones afectivas entre hombres, al decir que uno de ellos estaba “casado” con otro. Si bien en el relato no se asevera de manera explícita, previamente a la invasión colonial, al parecer había una aceptación social que dos personas del mismo sexo pudieran estar juntas, porque no hay una marca de rechazo o exclusión en el testimonio. Es el propio fray Bartolomé de Las Casas el que discrimina dichas prácticas. Y finalmente, que en el relato se localizan las primeras connotaciones negativas hacia las personas *antsil winiketik*, al no aceptar lo que para él es una “monstruosidad”. Esto nos permite deducir la forma en que fueron gradualmente excluidas y colocadas en una posición desigual frente a otras personas que no se reconocían como tal. De la misma manera Bernal Díaz del Castillo se refirió despectivamente a ellas, incluso señaló la necesidad de sacrificarlas:

También habían de ser limpios de sodomías, porque tenían muchachos vestidos de hábitos de mujeres que andaban a ganar en aquel maldito oficio, y cada día sacrificaban delante de nosotros tres o cuatro o cinco indios [...]. Y que en cuanto a lo de las sodomías, que pondrán resistencia en ellos para que no se les use más. (1968: 87).

La resignificación de la palabra *antsil winik* propició el rechazo hacia quienes encarnaban dicha alteridad sexual. Pero esto no se dio únicamente con el cambio de sentido, sino en su reproducción y aceptación social. “Para que una palabra aparezca en el vocabulario significa que la realidad que designa es aceptada y usada por una parte de la sociedad” (Pérez, 2021: 165). No olvidemos que producto del colonialismo fue el trabajo de las órdenes religiosas que impusieron una moral colonial y cambiaron el paradigma de la moral preexistente a la invasión. A las mujeres y a los hombres les enseñaron la vida de un

Dios ajeno a su cultura, así como la existencia de pecados y castigos por los deseos y placeres de la carne. Esto propició el primer cercamiento de los afectos, los deseos y las pasiones de las personas. El cuerpo fue reprimido, colonizaron en él las ideas cristianas y las formas de reproducción de la vida social. Para el siglo XVII, de acuerdo con Gómez, ya existían leyes diocesanas que sentenciaban a las personas acusadas de sodomía, como la que declaró el obispo fray Núñez de la Vega, quien ordenó “que las sodomías y delitos de sacrificar sus hijos al demonio y de incesto de primer grado se castigase con pena de muerte” (2023: 8). Si bien no hay datos precisos que permitan ver si hubo casos en los que una persona *antsil winik* fue enjuiciada y castigada, sí se tiene el registro de que entre finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII los casos de solicitudión en la provincia de Chiapas fueron en aumento (Gómez, 2023).

De esta manera podemos reflexionar brevemente cómo la condición colonial incidió en los sentidos de la persona *antsil winik* y su posición en la sociedad. Como se verá más adelante, a partir de la experiencia de jóvenes, la encarnación de lo *antsil winik* no tiene una performatividad definida. Si bien en el habla cotidiana las personas usan la palabra *antsil winik* para considerar a un hombre como mujer, ya sea por su forma de hablar o caminar, lo cierto es que tiene varias características que no son uniformes. No necesariamente implica ser amanerado, como en el caso de los hombres, porque incluso a las mujeres se les nombra de la misma manera, sobre todo cuando actúan o asumen roles masculinizados, como demostrar su fortaleza con la voz o en el trabajo. Un rasgo en común que la mayoría reconoce es que dicha palabra se emplea de manera ofensiva o en broma, pero no para reconocer o reivindicar la sexualidad *antsil winik*. El peso histórico adjudicado a la palabra aún permea en el presente.

1.8 Género y parentesco en clave tseltal

¿Cómo hacer viable una categoría cuando carece de enunciación en el habla cotidiana?
¿Cómo entender la categoría “género” en una lengua donde conceptualmente no existe?
¿Cómo hacerla asequible en un contexto cultural en específico? Estas fueron algunas de las interrogantes que me planteé al iniciar la investigación. Me parecía fundamental producir conocimiento sin retomar necesariamente la aplicación de categorías derivadas de una academia occidental. Esto no quiere decir que estuviera en contra de ella. Inicié con ciertas

premisas, sin embargo, al realizar las primeras conversaciones y de llevar a cabo el trabajo de campo, descubrí que una de las categorías de análisis que consideré, el “género”, tenía otras connotaciones, además de las preconocidas, como las desigualdades por diferencias entre hombres y mujeres, relaciones de poder asimétricas, la formación de estereotipos y estratificación de género, por mencionar algunas. De hecho, éstas se manifiestan en los procesos sociales, pero partía de los efectos más no de cómo se producen. Así como lo señala Le Breton, “la condición del hombre y de la mujer no está inscrita en su estado corporal, está socialmente construida” (2002: 69). Por ello, resultaba importante reflexionar cómo los sentidos de la categoría se incorporan y encarnan en la subjetividad de cada persona.

Esto me permitió replantear y entender que ésta se refería a la materialización, performatividad, historización, construcción social y cultural de las masculinidades y feminidades encarnadas en el cuerpo —que son independientes de la orientación sexual de las personas—, así como los tipos de relaciones que se producen y reproducen entre las personas y que configuran las identidades que asumen para sí (Butler, 2002; Martin, 2008). Éstas no están dadas de manera natural, por el contrario, se plantea que está condicionada por ideologías patriarcales, coloniales y capitalistas (Federici, 2013; Lugones, 2014; Cumes, 2019). De este modo, siguiendo a la teórica africana Oyèronké Oyěwùmí, “las relaciones de género son relaciones sociales y, por lo tanto, establecidas históricamente y delimitadas culturalmente” (2017: 51). El género en tanto concepto y relación social se encuentran emparentadas.

Entendí que el “género” no tenía una definición unívoca, lo cual me parecía, y me parece, un fundamento importante para no forzar su explicación y análisis, pues la riqueza se encontraba en su puesta en acción e interacción. Es allí donde se convierte en una categoría operable. Fue en este momento cuando pensé que para hablar de dicha categoría era importante reconocer la forma en que se nombraba en la lengua de los interlocutores de estudio. Así descubrí que la palabra no existía en tseltal. Al principio me sentí conflictuado porque pensaba que empleaba una categoría que nadie conocía, que parecía ajena al marco lingüístico, porque hasta donde entendía las cosas existen en tanto son nombradas. Pero este no existir también me resultaba ficticio, al considerar, como reflexiona Oyěwùmí (2017), que más que entender la categoría, es indispensable entender el proceso.

Esto último fue la punta de lanza para hacerla factible, aun cuando no se enuncie en palabras, sí se expresa y reproduce en la vida cotidiana, además de estar presente en la lengua, pero con otros nombres. Esto me hizo comprender una serie de elementos. Uno de ellos fue que entre los tseltales se reconocen las anatomías del *sbak'etal ants* (cuerpo de mujer) y del *sbak'etal winik* (cuerpo de hombre), *sbak'etal ach'ix* (cuerpo de niña), *sbak'etal kerem* (cuerpo de niño), *sbak'etal alal* (cuerpo de recién nacido hasta los tres años de edad), *sbak'etal ch'iel kerem ach'ix* (cuerpo de hombre-mujer joven/ adolescente), *sbak'etal mechunil* (cuerpo de anciana) y *sbak'etal mam* (cuerpo de anciano). Es decir, el cuerpo-género está asociado con la edad y la condición reproductiva de la persona, además de las responsabilidades que asumen en cierta etapa. Cabe mencionar que en tseltal, los pronombres no tienen género, se necesita del sujeto para saber de quién se trata. Así como el artículo “te”, que refiere a el/la, los/las.

Otro elemento corresponde con el *swinkelal* o *sk'unil* —dependiendo de la variante lingüística— es decir, el órgano genital que cada cuerpo tiene de acuerdo con su sexo. Para las mujeres el *lu'* (vagina) y la *usam* (vulva), como comúnmente le dicen. Y en el caso del varón el *at* (pene). Al principio pensé que se trataba de un ordenamiento binario, sin embargo, no es así, al saber que se reconoce un tercer sexo-género, aunque no es común que se enuncie públicamente. Estos son el *scha'kaj* (intersexual-dos órganos genitales), el *antsil winik* (mujer-hombre/ hombre-mujer) y la *xpajk'inte* (mujer lesbiana).

El *scha'kaj*, como ya fue explicado en el punto 1.4.2, se piensa que es una persona que durante un mes tiene un órgano masculino y al siguiente cambia al femenino, por ello su personalidad es variable. En el caso del *antsil winik* se piensa que es una persona que no cambia de genital, pero sí de deseos asociados con su alteridad sexogenérica. Esto encuentra ecos con la noción dicotómica que se le había adjudicado al sistema sexo-género (Rubin, 1975), al no quedarse en un discurso binario sobre dos categorías sociales –hombre y mujer– en oposición y jerarquización binaria (Oyëwùmí, 2017).

Además, resulta interesante saber que existe una designación para la feminidad con la palabra *antsil*. El sufijo “*il*” conjuga el verbo y adjetiva a la persona. También existe una denominación que alude a la feminización masculina, al amaneramiento, con la palabra *antsilon*. La raíz de la palabra deviene de “mujer” (*ants*), como señala Pérez, “se toma a la mujer (y no otra palabra) para calificar despectivamente a los hombres” (2021: 163). Esta

última, en particular, adquiere connotaciones peyorativas al significar cobardía y debilidad, usualmente referida a los hombres que son considerados “mandilones” por las actividades domésticas que llevan a cabo, por apoyar a sus esposas o por actuar de manera afeminada. Se enuncia para dudar de su masculinidad, o como coloquialmente se dice, de su “hombría”. Aquí se localiza y expresa la primera construcción desigual en los sentidos del lenguaje y su puesta en escena en la realidad, porque se toma la palabra *ants* para inferiorizar ciertos comportamientos y acciones.

Uno creería que al existir una forma para nombrar la feminidad, también debería de haber una manera de calificar la masculinidad. Sin embargo, no hay una palabra para ello, aunque sí hay formas que se asocian con la idea constitutiva de lo masculino. Por un lado, encontramos la palabra *stat* que es el adjetivo masculino de las cosas, animales y personas. *Stat wakax*, toro; *stat xawin*, gato macho. Lo mismo sucede con la palabra *kelem* para referirse únicamente a los animales cuadrúpedos y animales pequeños, *ala kelem ts'i'*, perrito macho. En este caso, no hay una forma de designar la masculinidad de las mujeres que asumen dicha identidad generizada. Para ello, se usa la palabra *winikat* que se traduce como “eres o te crees hombre”. También se emplea la palabra *winikatix*, es decir, “ya eres hombre”. Pero estas no se dicen con un sentido despectivo o para minimizar a alguien, al contrario, tiene la intención de enaltecer los atributos de una persona, o de querer ser algo que contradice las concepciones convencionales del género. Esta diferencia de sentidos, como mencioné en apartados anteriores, está enraizada en la colonización y patriarcado del lenguaje, para establecer una de las primeras formas de generar asimetrías entre los cuerpos generizados. Pero no son las distinciones fisiológicas las que suscitan la diferencia, sino el constructo social e ideológico que se vierten en ellas. Por ello, no pueden plantearse explicaciones netamente biológicas para justificar las jerarquías y las opresiones.

Aunado a los sentidos del lenguaje, también resulta relevante identificar que de acuerdo con el género de la persona y la línea de parentesco, cambian las maneras de nombrar a los miembros de una familia. Hay una correspondencia entre ser hombre y mujer, así como la edad, para llamar a los parientes, tal como se muestra en el siguiente cuadro.

Mujer	Hombre	Parentesco
Mu'	Bal	Cuñado (hombre)
Jawan	Mu'	Cuñada (mujer)
Xilel	Bankil	Hermano mayor
Wix	Wix	Hermana mayor
Yaltak	Nich'an	Hijos e hijas
Ni'al mamal	Kael mamal	Suegro
Ni'al me'el	Kael me'el	Suegra
Nial	Nial	Yerno
Alib	Alib	Nuera
Me'jun	Me'jun	Tía
Tajun	Tajun	Tío
Me'chun	Me'chun	Abuela
Mam	Mam	Abuelo

Cuadro 1. *Variante lingüística de Tenejapa*. Elaboración propia.

Como puede identificarse, en el caso de las mujeres llaman a sus cuñados *mu'*, a diferencia de los cuñados entre hombres al llamarse *bal*. Lo mismo sucede entre una hermana menor y su hermano mayor al decirle *xilel*, pero entre hombres se usa el *bankil*. Estas denominaciones son aprendidas en el transcurso de la vida. Se enseña cómo las mujeres y los hombres deben de nombrar a las demás personas de la familia. Otro rasgo entre los tseltales es que se usa la palabra *mam* para referirse a los abuelos, a su vez, ellos refieren la misma nominación para dirigirse a los nietos y las nietas. En sí no hay una marca de género en la palabra, pero cuando se pronuncia se indica a quién se le nombra, para que quien escuche sepa a quién se refiere, por ejemplo, *jmam ach'ix*, es decir, mi nieta.

Por otra parte, en la cosmovisión de los pueblos tseltales, también tsotsiles, se cree que ciertos satélites naturales también tienen fuerzas femeninas y masculinas que mueven al mundo. La tierra, *ch'ul jme'tik balumilal* (sagrada madre Tierra), es nuestro sostén, donde nace y crece todo lo que hay en ella. La luna, *ch'ul jme'tik* (sagrada madre), es femenina. Se asocia con la fertilidad de la mujer y de la tierra, se busca una luz en específico para conseguir mayor abundancia en el tiempo de siembra. Mientras que el sol, *ch'ul jta'tik*

(sagrado padre), es masculino. Su vitalidad se asocia con el crecimiento de las plantas y árboles, además de proveer el calor para todas las especies vivas del mundo. La gente suele decir que, dependiendo el momento del día o la noche en que un nuevo ser nace, adquiere ciertas energías proveídas por los astros. Mayor relación con la feminidad o con la masculinidad, pero no es determinante. Por eso, no es posible afirmar que los hombres *antsil winiketik* nacieron en noches con luna y que eso constituyó su alteridad, pues también entran en juego las tramas sociales, culturales e históricas descritas a lo largo de este capítulo.

CAPÍTULO DOS

APROXIMACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS SENTIPENSADAS DEL CUERPO, LA AFECTIVIDAD Y PERFORMATIVIDAD *ANTSIL WINIK*

Escribir sobre el cuerpo no es un ejercicio fácil, y mucho menos cuando se intenta comprender su sentido abstracto, conceptual y teórico, para darle una trascendencia más allá del ámbito meramente intelectual. Como dice Xóchitl Leyva, “que no funden nuestra experiencia personal y nuestra perspectiva del mundo con la realidad social en la que vivimos” (2019: 354), pero no así en la vida cotidiana de las personas que no escriben sobre el cuerpo, por el contrario: lo viven, lo gozan, lo sufren. Ante todo, el cuerpo es vida, una materialidad y espiritualidad que siente, que escucha, que vibra, que duele; donde se encarnan e internalizan todas las experiencias que no sólo se expresan en la realidad del mundo, sino en nuestro ser-estar-sentir-vivir-pensar-decir-hacer en contacto con él y con otros/as.

El cuerpo no sólo es carne, esqueleto, órganos, tejidos y composición celular, sino sentimientos, afecto, fuerza, creatividad, sinergia, espiritualidad y lucha. Es el primer espacio donde se instituyen todas las significaciones ideológicas, sociales y culturales que lo afectan desde que es engendrado, y de los que inevitablemente puede escapar, aunque sí resistir e interpelar. De esta manera, podemos encontrar distintas aproximaciones al análisis sobre el cuerpo que buscan responder el cómo todo aquello que lo compone es constituido por una subjetividad y múltiples experiencias relacionadas con la identidad, el género, la sexualidad, el trabajo, el poder y demás elementos.

¿Qué es el cuerpo? ¿Cómo y desde dónde se le piensa? ¿Cuáles son los marcos epistémicos que se emplean para escribir sobre el mismo? Son algunas interrogantes que permiten distinguir las formas en que la mirada se ha situado en él. Para ello, esbozo algunas aproximaciones para comprender el cuerpo como un lugar de enunciación, de encarnación y apropiación sentipensada. Uno podría marcar distancia con el propio cuerpo, despersonalizarse de él para escribir sobre el mismo, pero sería una contradicción con los fines de esta investigación. Ante todo, se trata de poner al cuerpo en el centro de la reflexión, como la transfeminista Joyce Jandette escribe en uno de sus poemas: “poner el

cuerpo no es hablar de poner el cuerpo, ¡¡es ponerlo!! ¡es ponerlo todo!” (Jandette en Leyva, 2019: 342). Ese el objetivo de la pesquisa: hacer que el cuerpo se pronuncie. Esto se basa en la premisa del sentipensamiento que ejercen los pueblos tseltales, una en que el saber no está dissociado del sentir. Ambos se encuentran en la expresión *snopojibal ko'tantik*: “la sabiduría/pensamiento de nuestro corazón”. De allí que el análisis teórico y el planteamiento de categorías de análisis no pueden prescindir de la dimensión afectiva, de la misma manera que un cuerpo no puede vivir sólo de la razón, también necesita del corazón.

En este sentido, el capítulo presenta algunos apuntes teóricos acerca del cuerpo y su relación con la corposubjetivación, las prácticas corporales, la performatividad y la sexualidad, que son conceptos claves para tejer el análisis sobre la alteridad *antsil winik*. Asimismo, integro algunos debates sobre las categorías transversales como el género, el sexo y la juventud. En un segundo momento, se ofrece un acercamiento empírico, con el cual, en sintonía con mi posicionamiento epistémico, recupero categorías de análisis que surgieron de la escucha de mis interlocutores, las cuales son escritas en tseltal y traducidas al tseltal para su entendimiento. Las integro para potenciar la experiencia y develar que no solo los presupuestos y las preconociones teóricas y metodológicas establecidas en occidente indican el camino de una investigación, sino a partir de una interrelación dialogada entre teoría y práctica situada, es decir, sentipensada.

2.1 Mirada teórica. Apuntes conceptuales y ejes analíticos

Corposubjetivación, prácticas corporales y performatividad

El cuerpo cada vez más se sitúa en el epicentro, en el corazón de los cuestionamientos ontológicos del ser. En los modos en que se imagina, expresa, performa, materializa y se encarna. En relevantes estudios feministas, de género y antropológicos —por mencionar algunos— el cuerpo se ha debatido como un deber político, para reflexionar sobre las desigualdades, las violencias, las opresiones, el control y el disciplinamiento que históricamente ha sufrido, y más cuando se trata de un cuerpo “femenino”, cuando expresa una sexualidad otra que transgrede la heteronorma patriarcal; cuando es un cuerpo racializado, marginado, excluido y abyecto. Esto devela una premisa importante: no se puede singularizar el cuerpo ni su experiencia. Por lo tanto, resulta necesario situarse y

comprender que existen múltiples cuerpos “que han estado siempre en la arena, en las batallas, de los relieves de la vida social: son objetos e instrumentos a la vez que se despliegan en rejillas complejas de poderes, deseos y significados” (Díaz, 2006: 146).

En el cuerpo se materializa el poder, la sexualidad, el género y la subjetividad, “metaforiza lo social, y lo social metaforiza el cuerpo” (Le Breton, 2002: 73). Un cuerpo que está enraizado dentro de estructuras y símbolos sociales que difícilmente escapan de ellas. Sin embargo, también el cuerpo es un lugar, el territorio que habitamos. Es un hogar que se cuida, se defiende y protege. Allí se ejerce la agencia para crear grietas y rupturas al poder, a las normas que restringen y cercan la libertad. Pero el cuerpo no está desposeído del sujeto, de la identidad que la moviliza: “está determinado por el sujeto, lo cual significa una permanente construcción a partir de la experiencia moldeada por marcos de referencia, por patrones, o sea, por imponderables culturales” (Guzmán, 2016: 48).

Hay planteamientos en los que se señala que el cuerpo existe en su materialidad, es decir, en las formas en que se encarna lo social (Pedraza, 2010). Pero también en su dimensión anímica (*ch'ulelal*), mediante aquellos símbolos que constituyen al cuerpo en persona como, por ejemplo, con la presencia de entidades anímicas (Pitarch, 2008; Bourdin, 2011). El cuerpo finalmente es la imbricación de las miradas, de las formas en que es pensado y sentido. Por ello, ya no debe considerarse como una entidad fragmentada, por el contrario, en él se articulan las dimensiones materiales, espirituales, simbólicas, imaginarias y discursivas que se comunican mediante rituales de interacción cotidianos (Goffman, 1970), en la práctica corporal (Muñiz, 2010; 2014), la performatividad (Butler, 2002) y en la representación (Guzmán, 2016). Vinculadas con tres elementos fundamentales: “la cultura, la experiencia y el sujeto” (Guzmán, 2016: 48).

En este sentido, para comprender la forma en que el cuerpo se encarna y se imbrica con la experiencia, es importante considerarlo como un proceso de subjetivación, es decir, en la construcción y constitución del ser humano en sujeto —entre los tseltales denominado como persona—. En palabras de Martínez y Cubides, “exige comprender que el sujeto es producido socialmente y que su autoconstitución pugna entre dos campos: lo instituido y lo instituyente” (2012: 70). Por un lado, el sujeto se forma a partir de las normas, los códigos, los símbolos y relaciones de poder preestablecidas en toda sociedad y que inciden en la formación de las identidades. Por el otro, que esas disposiciones sociales no son fijas, sino

dinámicas y susceptibles a ser cuestionadas y transgredidas. Esto incide en la institución de otras formas de ser sujeto mediante el ejercicio de la agencia. Michel Foucault (1988) señala que un ser humano se transforma y aprende a reconocerse como sujeto, a partir de sus propias prácticas y usos de sí, aunque siempre inmerso en múltiples relaciones de poder a las cuales resiste, interpela y actúa. La subjetivación es constante, por ello “no es posible referirnos a un modo único de subjetividad porque esta emerge y se configura en múltiples circunstancias: en medio de contingencias, modos transitorios de vida, luchas permanentes, entre el deseo, las presiones sociales y las necesidades de vivir y sobrevivir” (Martínez y Cubides, 2012: 70).

La subjetivación implica un modo de ser, estar, vivir, sentir y actuar, se inscribe en el cuerpo y las identidades. Esto se vincula con la **corposubjetivación**, como sugiere la antropóloga Alba Pons, que refiere a los procesos multidimensionales “mediante los cuales los sujetos nos encarnamos como tal y en los que las representaciones sociales en torno al género, la racialidad, la sexualidad y la clase social participan performativamente de forma compleja, particular y constante” (2018: 25). La corposubjetivación alude a un proceso de reapropiación subjetiva, corporal y afectiva “en los que se van articulando los diferentes vectores que nos atraviesan, a través de la intersubjetividad/intercorporalidad y el *continuum* entre sujeto y contexto” (Pons, 2016: 198).

Alba Pons señala que en el proceso de la *corposubjetivación* se entrelazan diferentes niveles de la experiencia que “producen, intercorporal e intersubjetivamente (*inter/acciones*), resignificaciones constantes de los referentes (*meta/acciones*) que van siendo encarnados a través de las prácticas corporales (*encarnar/acciones*)” (2016: 467). Esto, en otras palabras, quiere decir que a lo largo del tiempo —a partir de las trayectorias, de las relaciones, de los campos en los que transitamos y el intercambio de lo que vemos, sentimos y escuchamos con otras personas—, el cuerpo experimenta rupturas, variaciones y apropiaciones de nuevos gustos, afectos, deseos e intereses vinculados con la identidad sexual y de género que asumimos, incluso que tratamos de interpelar. La corposubjetivación es un constante descubrir(nos), que se haya en reciprocidad con el entramado de actores, prácticas y discursos que cohabitan en nuestro entorno.

La corposubjetivación, en tanto esbozo teórico y práctico, encuentra sus coordenadas a través de los planteamientos de Elsa Muñiz al considerar que, para reflexionar sobre las

experiencias del cuerpo, es necesario centrar la mirada en las **prácticas corporales**. Estas son entendidas como un “proceso en el que se producen los sujetos en virtud de un conjunto de acciones reiteradas [...] mismas que los individuos ejecutan sobre sí mismos y sobre los otros y a través de las cuales se adquiere una forma corporal y se producen transformaciones” (Muñiz, 2014: 10). Dichas prácticas son usos intencionales, individuales y colectivos que se ejercen en y por el cuerpo —como los gustos, los consumos, los afectos, los tatuajes, los cosméticos, entre otros— que se develan siempre de manera interrelacional con otros, en la interacción cotidiana. Las prácticas corporales se entienden, entonces, como todo aquello que es encarnado en el ser y que incide directamente en la construcción de la subjetividad. En las prácticas “están comprendidas imágenes y representaciones, sensaciones y vivencias, tanto como los procesos de construcción y deconstrucción de las subjetividades y las identidades de los sujetos” (Muñiz, 2010: 21).

Las prácticas corporales, por un lado, inciden en la **materialización** de los cuerpos, donde intervienen las relaciones sexuales y de género, así como las de etnia, clase y edad; diversos discursos, prácticas e instituciones que hacen que el cuerpo no sea un ser ni un sujeto vacío, por el contrario, profuso en las dimensiones materiales, espirituales y simbólicas que inciden en la corposubjetivación. El concepto de materialización, ampliamente reflexionado por Judith Butler, “se impone y logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas” (2002: 18). Pero no solo las prácticas regulan, también la reiteración de normas “que produce los cuerpos que gobierna, que se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir —demarcar, circunscribir, diferenciar— los cuerpos” (Butler, 2002: 18).

La materialización se produce mediante prácticas, interacciones sociales y rituales que asumimos como parte constitutiva de nuestra subjetividad. Implica la legitimación de lo que consideramos ser, a partir de lo que socialmente es asignado a los cuerpos para reiterar el sexo y género establecidos por las normas y prácticas hegemónicas de la cisheterosexualidad. Es una forma en que los cuerpos encarnan su subjetividad. “Es un proceso, producto de los efectos discursivos, de las prácticas corporales y de la performatividad” (Alba, 2018: 41). En toda práctica corporal el poder se ejerce, es parte constitutiva de la materialización. Es en las relaciones de poder que las prácticas corporales interpelan la norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos, para dar

apertura a otras posibilidades de asumir el cuerpo. Pero no solo el poder, las normas, el discurso y las prácticas de la heterosexualidad son los únicos regímenes que producen la materialidad. También los procesos de racialización, de disciplinamiento de los afectos y emociones, que los sistemas de opresión como el patriarcado, el capitalismo y el colonialismo, buscan establecer. De allí la importancia de analizar la materialización con la intersección de éstos, para entender cómo se produce la corposubjetivación dentro y al margen de los sistemas.

Al mismo tiempo en que se habla de un proceso de materialización, también se vincula con la **performatividad** que, siguiendo los planteamientos de Judith Butler, “no es un acto único, sino una repetición [normativa] y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente” (2007: 17). Esta reiteración de una norma o del conjunto de normas reguladoras, pretende establecer lo que los sujetos deben de ser para legitimar su identidad, corporalidad, etnicidad, sexualidad, clase y edad. Esto sucede, por ejemplo, con los hombres y las mujeres, que al ser sujetos generizados, reproducen las prácticas sociales, que son reguladas por la coherencia de género (Butler, 2007). Actitudes, pensamientos, representaciones, gustos, se reiteran en todos los espacios, situaciones y ámbitos de la vida social, mediante prácticas corporales “que constituyen a los sujetos de género en un proceso performativo” (Muñiz, 2014: 10). Es por ello que “el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es” (Butler, 2007: 84).

Pero la performatividad no se da únicamente en el nivel de la práctica, de la puesta en escena del cuerpo, sino además en un nivel discursivo, que es una dimensión del lenguaje. “Si el lenguaje o el discurso de la subjetividad ha tenido por efecto la creación del yo —la creencia de que existe un yo *a priori* o anterior al lenguaje—, el discurso sobre la sexualidad ha creado las identidades sexuales y de género” (Mérida, 2002: 12). La performatividad, en tanto práctica y discurso, “produce los efectos que nombra” (Butler, 2002: 18). El concepto de performatividad en el lenguaje tiene su cimiento en los planteamientos del filósofo John L. Austin (1990), quien señaló que en algunos actos de habla existen “enunciados performativos”. Estos no describen lo que enuncian, sino que realizan la acción misma. Los enunciados performativos “crean una presencia indudable, pueden producir sus efectos en

la situación que fundan” (Díaz, 2008: 42). Un ejemplo de ello es cuando un nuevo ser nace y es visto por primera vez por el curandero, la partera o la abuela que recibe al bebé, y dice: “es niña”, en ese momento afirma lo que será y designa el conjunto de prácticas prefiguradas que se desplegarán en ella. Dichas prefiguraciones dictarán las normas a las que el cuerpo generizado responderá para legitimar el “deber ser” adjudicado desde su nacimiento, incluso mucho antes, pues desde la gestación inicia todo un proceso ritual para concretar la interpretación del sexo del bebé. El nacimiento y la afirmación “es niña” es el encuentro de las prenociones, de su performatividad. De allí que la performatividad constituye la materialidad de los cuerpos que son “el punto de partida y de llegada del proceso de materialización [...] que está dada por los discursos que producen representaciones y las prácticas corporales cotidianas y ritualizadas” (Muñiz, 2010: 46).

No obstante, la performatividad no es estática. Tampoco debe pensarse como una “simple” teatralización o representación de las prácticas y discursos sociales. No es una mera reproducción mecánica de las normas. Si bien, como señala Castellanos (en Duque, 2010: 88) “la repetición ritualizada no es opcional, sino que se basa en un discurso regulativo, una exigencia constante del entorno, encaminada a ‘producir aquellos fenómenos que regulan y constriñen’ la conducta en relación con la identidad [sexogénero]”, también propicia rupturas en lo establecido. “El género además de ser norma, es en sí mismo extravío [...] ningún sujeto en tanto que tal puede estar fuera de la normatividad, pero tampoco completamente subyugado a ella, porque la norma es representación y como tal siempre está en tensión con la experiencia” (Pons, 2018: 239). En este sentido, la performatividad es intervención, un modo de incidir en el espacio-cuerpo-territorio; de actuar, de desviar, de transgredir (Taylor, 2012). A la vez que la performatividad implica una reiteración de prácticas y discursos sociales, también “abre la posibilidad de que las normas no determinen totalmente a los sujetos [...]. Este proceso reiterativo produce y desestabiliza aquello que es naturalizado. Por ejemplo, naturaliza el sexo o el cuerpo, y abre la posibilidad de desvíos que dan lugar a lo abyecto y a formulaciones de la alteridad” (Yébenes, 2015: 71-72).

La performatividad implica la constitución de las corposubjetividades mediante la internalización de las normas, que se demuestran y exteriorizan tácitamente con el despliegue del cuerpo en los espacios públicos y privados. Ésta “opera como actos en vivo o

acciones corporales que transmiten saberes sociales, memorias y sentido de identidad” (Taylor, 2012: 52). De ese modo se sostienen la(s) identidad(es) que encarnamos. Así, mediante el análisis de la performatividad se puede desvelar la forma en que se despliega y transgrede el género y la sexualidad; la forma en que los afectos y emociones operan en los procesos performativos de socialización. También permite comprender las rupturas y continuidades que las personas experimentan en la migración y en los retornos a las comunidades. Por eso resulta importante comprender cómo se construye lo *antsil winik* y cómo se performa en el tránsito de la comunidad a la ciudad, y viceversa, entre los jóvenes tseltales, a través de prácticas corporales, discursivas y afectivas que son performativas y participan en los procesos de materialización de los “sujetos” (Pons, 2018: 48). Finalmente, como menciona Butler, resulta sugerente pensar que la performatividad también “indica una construcción contingente [del ser]” (2007: 271).

Cultura de género y alteridad sexogenérica

¿Cómo nos encarnamos en sujetos de género?, ¿cómo aprendemos a reconocer lo que debe de ser-hacer un hombre y lo que debe ser-hacer una mujer? La antropología y los estudios feministas han señalado que tanto el sexo como el género son construcciones socioculturales. Si bien el sexo fue visto, en primera instancia, como un componente biológico, también es innegable que tiene atribuciones culturales. Por ello, “el sexo no necesariamente es factor determinante en la construcción de la identidad de género (es decir, con la identificación que tiene el sujeto con alguno de los géneros)” (Sandoval, 2011: 9). Sin embargo, las sociedades que privilegian la heterosexualidad establecen una relación entre el sexo biológico de la persona con el género que en apariencia le corresponde. Se comprende que el género es la construcción diferenciada de los roles binarios que suelen ser dicotómicos; dos formas sexuadas de habitar el mundo: la masculina y la femenina. Ello establece lo que debe ser visto “normal”, “mediado por la compleja interacción de un amplio espectro de instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas” (Lamas, 2013: 12).

El género, además, es visto “como un conjunto de relaciones culturales entre los sexos” (Lamas, 2013: 12). Esto, por un lado, permite entender que el género no es universal ni homogéneo en todas las sociedades, sino que varía de una cultura a otra. Ciertamente, es

posible encontrar semejanzas, además de las propias diferencias, porque la hegemonía heteropatriarcal dicta la performatividad que las personas deben llevar a cabo para sostener el género asignado desde su nacimiento, así como el despliegue de su sexualidad. Además, privilegia la posición masculina frente a la femenina, que propicia las jerarquías y el valor diferencial entre los géneros. Ello incide en la clasificación, regulación y prohibición de los deseos, los afectos, los gustos, de lo que puede ser aceptado, rechazado y excluido. De allí que el cuerpo es la base fundamental de la persona; en él se subjetiva, se generizan y sexualizan las prescripciones sociales que el sujeto aprehende.

Del otro lado, se puede entender que el género no es únicamente la diferencia entre los sexos, sino el contraste de la alteridad de modo relacional, es decir, de prácticas, discursos, rituales, interacciones, actitudes, pensamientos y sentires que se comparten y que posibilita la reproducción social de la vida. Es evidentemente dicotómico, pero también dialógico. Por lo tanto, no puede plantearse que todas las desigualdades de género deriven de la diferencia sexual al entrar elementos como la racialización, la clase, la edad, la religión y demás, que inciden en la construcción de los sujetos generizados y sexuados. En este sentido, recupero la noción de “alteridad” que en su relación con la identidad “estriba en que el centro de ésta es siempre su relación y referencia con lo otro o los otros” (Ruiz, 2009: 100).

El género es el campo dentro del cual se articula el poder (Muñiz, 2020). Esta es la pertinencia de hablar de **culturas de género** para comprender que en cada cultura existen prescripciones que adjudican simbolismos y significaciones a lo femenino y masculino, y que constituye una dimensión básica de la vida. Además, permite entender que el género es también histórico (Muñiz, 2020), porque no se fija en el tiempo de manera permanente, sino que pertenece a un periodo específico. Puede tener una duración prolongada, pero no es inmóvil. Las normas que regulan la generización de los cuerpos, al ser actuaciones sociales, indica que existe la posibilidad de que estas se interpelen y se expresen otros performativos de género y sexuales “fuera de los marcos restrictivos de dominación masculinista y heterosexualidad obligatoria” (Butler, 2007: 274). No existe una relación mecánica entre las atribuciones de masculinidad con el cuerpo biológico de los hombres y lo mismo con la femineidad en las mujeres, ni en su práctica sexual.

La cultura de género permite dilucidar la fragilidad de las determinaciones y observar la alteridad sexual y genérica como las experiencias de las personas trans*²⁷. La diversidad de identidades trans*sexuales-genéricas ha sido reflexionada, algunas desde una visión occidental, como la medicina, la psiquiatría y la psicología (Sandoval, 2011). Además, como fue pensado por Foucault (2017), la sexualidad es una construcción histórica que se reprodujo en el discurso y la práctica social para regular, disciplinar y prohibir aquellas consideradas “anormales”. Esto incidió en el sentido patológico que se le adjudicó a las identidades trans*sexuales-genéricas, de tal suerte que las personas trans* sean reconocidas como extrañas, torcidas, volteadas, enfermas. No olvidemos que el modelo heterosexista dominante forma parte de una cultura hegemónica de género, pero justamente el movimiento de las identidades trans*sexuales-genéricas buscan ampliar esos estrechos límites de una cultura de género que ha imperado durante siglos. Lo anterior devela que aquello que se despliega en los márgenes de la heterosexualidad visibiliza la existencia de alteridades trans*sexuales-genéricas, denominadas como “identidades marginales” (Sandoval, 2011), “sexualidades periféricas” (Fonseca y Quintero, 2009) o “identidades recluidas” (Romero, 2017). La teoría *queer* es una base para comprender cómo el androcentrismo, la homofobia, el racismo y el clasismo de la ciencia han relegado estas identidades. Además, expresa cómo las prácticas *queer* “se apoyan en la noción de desestabilizar normas que están aparentemente fijas” (Fonseca y Quintero, 2009: 45).

Esto permite comprender que lo *queer*, además de ser una mirada teórica, también implica una práctica performativa por las personas que interpelan los géneros binarios y el heterosexismo (Butler, 2002). Implica el rechazo de toda clasificación sexual y la lucha por el derecho público a ejercer libremente las alteridades trans*sexuales-genéricas que la persona asume y reconoce para sí misma. De allí que la práctica *queer* se anuda con los movimientos de la comunidad Lésbico, Gay, Travesti, Transexual, Transgénero, Intersexual y más (LGBTTTI+) en el reconocimiento y respeto a la alteridad, es decir, “al derecho a la diferencia, a la ambigüedad y a la singularidad de cada ser humano” (Escobar,

²⁷ De acuerdo con Mauro Cabral (2009), teórico y activista trans* e intersex, se utiliza el asterisco para reconocer la pluralidad de experiencias corporales, subjetivas, afectivas, sociales y culturales que comprenden las identidades trans*. Coincido con Alba Pons, quien considera que el concepto trans* también se significa “como todo aquello vinculado con los tránsitos de género [y sexuales], ya sean prácticas o identidades” (2018: 2).

2007: 92). Pues, como reflexiona Ruiz, la alteridad “es un modo de liberación que engendra nuevas prácticas de libertad” (2009: 101).

Las alteridades reflexionadas desde la cultura de género ayudan a comprender que en distintas sociedades existen identidades trans*sexuales-genéricas. Sin embargo, la forma de nombrarla en la propia lengua de los pueblos permite asimilar que la experiencia corporal y sexual tiene sus particularidades y modos de performarse. Algunas son aceptadas y otras no, como las personas zapotecas *muxes* en Juchitán, Oaxaca; las *antsil winiketik* en los tseltales y tsotsiles, en Chiapas; las *omeguid* en los Kuna, en Panamá; las *siwaokichtl* en los nahuas en Puebla. Estas experiencias dilucidan que la conformación de los géneros y las sexualidades también son intersticiales, al transitar entre la feminidad y la masculinidad sin establecer una determinación. Si la cultura se encarnada en el cuerpo, entonces en éste también se instaure “lo rechazado y, al mismo tiempo, [lo que] no se puede ocultar, se le persigue, se le hostiga, cuestiona, observa, transforma, muestra, parcializa” (Sandoval, 2011: 10).

Estas experiencias de las alteridades trans*sexuales-genéricas desdoblan lo que en apartados anteriores traté de especificar, que el género también fue afectado por el proceso colonial. Resulta importante destacar lo que María Lugones (2008) denomina como la *colonialidad del género*. Esta, entre otros elementos, involucra la imposición de modos de ser, sentir, pensar y vivir entre hombres y mujeres, así como las relaciones femeninas y masculinas aceptadas, privilegiando las prácticas del grupo dominante: a los hombres burgueses blancos y heterosexuales, seguido de las mujeres con las mismas características. Este proceso “invisibilizó la intersexualidad y el ‘tercer género’ que estuvieron presentes previo a la conquista de las poblaciones originarias” (Díaz, 2021: 87). Además de inferiorizar el cuerpo de las mujeres indígenas y afrodescendientes, al punto de deshumanizarlas.

Esto, por supuesto, no quiere decir que las categorías mujer y hombre no existieran en el mundo prehispánico, y que tampoco no hubiera una división sexual y de género. Sin embargo, la desigualdad genérica estuvo auspiciada por la hegemonía patriarcal de los hombres colonizadores, que establecieron el orden social a través de los géneros binarios y dicotómicos (Cumes, 2019). Por ello, como sugiere Lugones (2008b), para comprender la colonialidad del género es importante intersecarla con las categorías raza, clase, edad y

sexualidad, ello permitirá desentrañar cómo se producen y reproducen los mecanismos de exclusión e invisibilización histórica de las alteridades sexogenéricas.

No obstante, atendiendo el concepto de cultura de género, es importante señalar que incluso los procesos de colonialidad no han sido homogéneos²⁸ y tampoco han opacado del todo la existencia de las alteridades trans*sexuales-genéricas, porque las personas y los grupos inferiorizados también han resistido y luchado, algunas visiblemente y otras en silencio, para defender lo que quieren ser. De tal suerte que existen tantas maneras de ser como de personas. Esto permite comprender que “si los atributos de género, las distintas formas en las que un cuerpo revela o crea su significación cultural, son performativos, entonces no hay una identidad preexistente con la que pueda mediar un acto o un tributo; no habría actos de género falsos o verdaderos, ni reales o distorsionados” (Butler, 2007: 275). La cultura es performativa y, por lo tanto, también las alteridades, al desplegar sus rituales de interacción, socialización e invisibilización para acuerpar lo que desean ser. Ello “pone en evidencia la arbitrariedad de la propia normalidad cultural, corporal y subjetiva. [...] A su vez, nos permite observar de una forma clara el género como norma, pero también el género como extravío, el género como representación y el género como experiencia” (Pons, 2018: 210).

Juventud, etnicidad y sexualidad

Para comprender cómo se performan y materializan los cuerpos, a través de prácticas y discursos que llevan a cabo las personas jóvenes *antsil winiketik*, se considera importante intersectarla con la categoría **juventud**, que no se trata únicamente de un grupo poblacional, una etapa de la vida o un momento biológico del ser humano, sino de una construcción sociocultural dinámica y heterogénea. No hay una juventud unívoca, sino juventudes. Si bien dicha categoría tiene diferentes definiciones, es sugerente plantear que se trata de una invención occidental, producto de la posguerra (Reguillo, 2000), del

²⁸ Entre América, África, Asia y Las Antillas, además de tener la situación colonial como un común denominador (Césaire, 2006), también cada continente tuvo particularidades. Entre esos el tráfico de hombres y mujeres negros, la esclavitud y los procesos de independencia, el reconocimiento de las personas afrodescendientes e indígenas como sujetos de derecho. Cada pueblo tuvo sus propios mecanismos de lucha para proteger la vida y territorio. Entre una cultura y otra también la condición sexogenérica es diferente. Por ello no puede plantearse que derivado del colonialismo se produjo una forma unívoca de ser hombre y mujer. De allí que los procesos por descolonizar el ser, el saber y el género no operan de una sola forma.

capitalismo y la modernidad (Cruz-Salazar, 2012), así como de políticas estatales²⁹ (Alonso, Gutiérrez y Sánchez, 2021). Sin embargo, es posible encontrar experiencias en otras sociedades del mundo que dimensionan el tránsito de la niñez a la adultez, asociada con la juventud, que no necesariamente responde al sentido adjudicado por occidente.

En algunos estudios antropológicos se ha planteado que la juventud está relacionada con las responsabilidades que las personas jóvenes asumen a cierta edad. Por lo tanto, resulta importante entender que la juventud también se relaciona con la **etnicidad**³⁰. Esto permite dilucidar las connotaciones que comprende dicha etapa en distintas culturas. La etnicidad, de acuerdo con Anthony Giddens, es entendida como las diferencias culturales que distinguen entre una comunidad o pueblo de otro, y viceversa. “Hay diversas características que pueden servir para distinguir unos grupos étnicos de otros [como] la lengua, la historia o la ascendencia (real o imaginada), la religión y las formas de vestirse y adornarse” (2000: 278). Además del parentesco y la organización social.

En este sentido, puede inferirse que la juventud también tiene formas de ser establecida con patrones compartidos y diferenciados, entre una cultura y otra. Así lo registra Eva Fisher (2008) con las personas aymaras en Bolivia; Verónica Ruiz (2008) con las k'anjobales; y Gutiérrez (2017) con las comunidades ch'oles. En dichos estudios se plantea que, si bien la noción de juventud no existe como tal en las lenguas originarias que hablan, hay una etapa que se asocia con la madurez biológica, el inicio de la fertilidad y la reproducción, así como del ejercicio de trabajos comunitarios, previo al matrimonio, que asumen los niños y las niñas en el momento en que transitan hacia la adultez. Como señaló Javier Gutiérrez —a partir de una propuesta sugerida por quien aquí escribe—, es necesario trabajar con “las formas lingüísticas en que se dividen las etapas de vida, con el fin de ubicar los sentidos de lo que significa ser ‘joven’ en el contexto de las comunidades [originarias]” (2017: 300).

²⁹ En el caso de México, particularmente en el estado de Chiapas, se plantea que “la noción de juventud fue cobrando pertinencia con los programas educativos del gobierno federal a partir de la década de 1950 en Los Altos, y en los dos decenios posteriores en otras regiones de Chiapas [...] y en la década de 1990 cuando se reconoció a los jóvenes como un segmento particular de la población indígena” (Alonso, Gutiérrez y Sánchez, 2021: 136).

³⁰ Por un posicionamiento político, he decidido usar esta categoría en cuestionamiento al carácter homogeneizante de la categoría “indígena”, además de tener marcas históricas coloniales que denotan un sentido peyorativo y excluyente de la diversidad cultural.

La etnicidad incide en la construcción de la juventud que se da mediante una relación dialógica. En esta convergen relaciones de poder mediadas por las normas sociales entre los diferentes actores que componen el espacio social en que se habita, es decir, con la infancia, la juventud, la adultez y la vejez. Son relacionales porque todas tienen un sentido en la estructura social, organizativa y comunitaria. Esto sugiere que la juventud tiende a significarse a partir del marco lingüístico cultural y étnico de las personas jóvenes. De allí que no pueden equipararse los sentidos de lo que es “ser joven” en la metrópoli de Nueva York y la de una comunidad en la sierra norte de Guerrero. La categoría en sí misma no es operable si no se intersecta con la etnicidad, además de considerar la condición social, la religión, la racialización, el género y la sexualidad que constituyen a las personas en sujetos jóvenes.

Para nuestros fines analíticos hablaremos de **juventudes tseltales**³¹ —como sujetos pertenecientes a un pueblo étnico al que se sienten parte, y que comparten la lengua— para referirnos al proceso de corposubjetivación y al rito de paso de una etapa de vida hacia las siguientes. En ese transitar se imbrica el marco cultural tseltal con el del mundo globalizado, encuentro que se da a partir de la migración, el consumo mediático, la educación escolarizada, el comercio, las industrias culturales, y de más factores, que han encausado formas de percibir, interpretar y estar en el mundo. Otros modos de socializar y expresar la dimensión afectiva; de performar el género, la sexualidad y los gustos. Por ello, no puede esencializarse y creer que existe una identidad inamovible. Tampoco pensar en la existencia “tradicional” de ser joven. Al contrario, hay un constante ir y venir de la cultura entre el mundo rural y urbano, “creando ‘identidades juveniles transculturales’” (Zebadúa, 2011: 37). La transculturalidad implica intercambios, préstamos y apropiaciones materiales y simbólicas de patrones culturales que inciden en la performatividad de “nuevas referencias identitarias” (Zebadúa, 2011).

La transculturalidad está intrínsecamente asociada con la resignificación de los géneros entre los jóvenes hombres, las jóvenes mujeres y las alteridades trans*, pero también con el sostenimiento de una cultura de género hegemónica. El género permite

³¹ Hablamos en plural porque en Chiapas existen varios municipios tseltales que comparten la misma lengua, pero comprendemos que cada uno de estos se recrea a partir de sus propias formas de organización social, política, cosmogónica, territorial y comunitaria. De allí que la juventud puede tener constantes, pero también sus particularidades culturales.

mirar las formas relacionales y diferenciadas de encarnar la juventud en el encuentro entre culturas. En este sentido, es viable plantear que el género no es una cuestión meramente de relaciones interétnicas, sino transétnicas que suceden en los procesos de interacción con otras juventudes —tseltales, tsotsiles, ch’oles, incluso con personas mestizas— que se conocen en distintos espacios. El encuentro que se da en el trabajo, en los lugares de recreación, en las plazas, en los mercados, por mencionar algunos, reconfiguran los sentidos para significar, simbolizar y performar el género y, por supuesto, la sexualidad.

Al mismo tiempo en que las juventudes reproducen los patrones culturales de género aprendidos en las comunidades de origen, también se apropian de prácticas que no necesariamente corresponden con su marco cultural. Esto incide en sus modos de participación comunitaria, en la reproducción/cuestionamiento de las jerarquías, de socialización sexoafectiva y de asumir una identidad genérica. Por lo tanto, se puede aseverar que sucede una imbricación de los discursos, las prácticas y representaciones de género en los procesos de corporsubjetivación juvenil. Por ello, como señalan Solís y Martínez, “el peso de pertenencia identitaria a un grupo sociocultural étnico es de gran significación en el momento de configurar el género, la sexualidad y las representaciones corporales” (2015: 142). Y, por supuesto, con las alteridades sexogenéricas que encuentran posibilidades de recrearse lejos de la comunidad.

Asimismo, la transculturalidad, así como puede permitir que las normas culturales heterosexistas que reglamentan la **sexualidad** se trastocuen, también puede mantener su hegemonía. Al ser así, es importante entender que la sexualidad está mediada por “relaciones de poder, condiciones económicas, religiosas y políticas que rigen las formas correctas de utilización de los cuerpos, determinan la licitud e ilicitud de las prácticas, marcan tiempos y espacios correctos para [su] ejercicio” (Romero, 2017: 43). En algunos contextos y tiempos, la sexualidad únicamente podía ejercerse con un fin reproductivo y no para el disfrute de los cuerpos, de la práctica erótica, y que fuera un tema tabú, algo que no se platicaba ni mucho menos cuando se trataba de las alteridades sexogenéricas, que se pensaban y piensan inexistentes. Erróneamente se ha creído que los pueblos originarios “al encontrarse más cerca de la naturaleza, mantienen relaciones más ‘naturales’, es decir, entre hombres y mujeres heterosexuales” (Bautista, 2018: 101). Pero esta visión está relacionada con la herencia de una práctica occidental, donde la moral judeocristiana

concibe la sexualidad como “potencialmente destructiva, por lo tanto sujeta a control y vigilancia de instituciones formales como el Estado, la Iglesia y la familia e informales como los rituales, la humillación pública y los rumores” (2017: 44). De allí que existe un privilegio heterosexual en los hombres³² al tener mayor apertura en la práctica sexual. Las mujeres y las alteridades sexogenéricas ocupan lugares marginales, no solo en las sociedades urbanas, sino dentro de las comunidades rurales.

La sexualidad también es restrictiva, es decir, no es un derecho que pueda ejercerse en cualquier etapa. Marta Rivas considera que la subjetividad y sexualidad son intrínsecas y que, mediante una moral homogeneizante, “se constituyen los perfiles deseados de sujetos y de subjetividades [el varón activo, la mujer pasiva, el (la) niño (a) puro e inocente, el (la) joven casto y el anciano y la anciana asexuados] que se imponen como los modelos ejemplares que deben preservarse a pesar de los avatares históricos” (1997: 130). Esto permite inferir que solo en algunos sectores sociales y a cierta edad la sexualidad es permitida. Lo anterior también se asocia con el hecho de que en algunas culturas están prohibidas las relaciones afectivas en la juventud, es decir, la del noviazgo. Dicha práctica no suele ser aceptada en las comunidades porque rompe con los tratos patriarcales.

Aún prevalece el mandato de los hombres adultos y de los ancianos, quienes se otorgan el derecho a elegir las parejas de sus hijos y aceptar las propuestas nupciales de sus hijas, las cuales se acuerdan mediante el sistema de parentesco y clase social. La juventud es propensa a no ser considerada con la capacidad de tomar decisiones sobre su propio cuerpo ni de sus relaciones. Por ello se restringe la sexualidad si no es dentro del matrimonio, y mucho menos la que se da entre personas del mismo sexo. Este impedimento pone en evidencia la “característica adultocéntrica de la sexualidad” (Bautista, 2018). Es sugerente pensar, como plantean Solís y Martínez, que “las relaciones de poder se van internalizando mediante el ejercicio de la sexualidad y las prácticas corporales en los sujetos jóvenes” (2015: 145).

Pese a las restricciones, la juventud encuentra las formas para expresar sus emociones, afectos, deseos y placeres, así como descubrir el cuerpo sin temor, al margen de las normas.

³² Como apunta Romero “la heteronormatividad delimitaría que solo las prácticas sexuales deben ejercerse por cuerpos biológicamente distintos, cuyo uso fundamental debería ser la reproducción, dentro de los confines del matrimonio, donde el orificio ‘adecuado’ a penetrar sería el vaginal” (2017: 44).

“Los y las jóvenes evaden, confrontan o negocian con las normas e imposiciones porque su opinión regularmente no es aprobada” (Urteaga y Cruz-Salazar, 2020: 41). Una de las virtudes de esta etapa es el ejercicio de la agencia para explorar el mundo. Es decir, de conocer otras latitudes, de trabajar en otros espacios, de aprender una lengua distinta a la que se habla. La migración, entre otros factores, ha estimulado la apertura personal y social entre la juventud (Boyer, 2013) para vivenciar el noviazgo, el enamoramiento, la sexualidad y los placeres corporales lejos de la comunidad. De acuerdo con Diana Reartes, “la migración tiene un impacto diferencial en las prácticas sexuales de las y los jóvenes en función de la intersección de sus múltiples dimensiones identitarias. La migración no sólo implica para esta población tránsito a otros espacios sino también el pasaje al mundo de la adultez” (2017: 197). Este transitar de la comunidad a la ciudad ha generado nuevas dinámicas³³ en el intercambio sexoafectivo entre las personas jóvenes. Cruz-Salazar plantea que “los jóvenes indígenas, después de migrar de un espacio rural a uno urbano, reproducen un estilo de vida juvenil asociado [con] las prácticas del cortejo, el noviazgo y la postergación del matrimonio” (2012: 158).

No obstante, es necesario resaltar que la migración no es netamente flexible, es decir, que incluso en los lugares de destino existen hegemonías sobre los géneros y la sexualidad que condicionan, subyugan y excluyen aquellas que no corresponden con las socialmente aceptadas. Esto hace vulnerables a las juventudes trans*sexuales-genéricas que no reproducen necesariamente los patrones hegemónicos heterosexistas, heteronormativos, heteropatriarcales y heterobinarios. De allí la importancia de reflexionar cómo se imbrican la juventud, la etnicidad, la clase social, la sexualidad con la migración, y los modos en que incide en la performatividad y los procesos de materialización de la alteridad *antsil winik* en la ciudad. Al ser subjetividades y corporeidades abyectas habilitan mecanismos de invisibilidad, de auto-cuidado, de resistencia y agencia para crear grietas el *status quo*; para vivir libres y dignamente como el corazón, la razón y el alma lo desean, movilizadas por la *dimensión afectiva*.

³³ También es importante señalar que la migración, las industrias culturales, los medios de comunicación y la precarización laboral han generado, de acuerdo con Freyermuth y Meneses (2009), que se reproduzcan prácticas afectivas, sexuales y laborales que violentan la integridad de la juventud, debido al consumo y la práctica pornográfica, al consumo de estupefacientes y la inserción, principalmente de mujeres, al trabajo sexual. Esta situación genera conflictos personales y familiares que rompen con la estabilidad emocional, corporal y espiritual de la juventud.

Afectividades

Una de las premisas más sugerentes sobre la conformación de toda cultura es que ninguna puede prescindir de la **dimensión afectiva**. Esta se refiere, de acuerdo con Edith Calderón, a la “forma de nombrar lo que en el sentido común se conoce como emociones, pasiones, sentimientos y afectos” (2014: 11). Al mismo tiempo en que es constitutiva de las culturas, lo es también para las subjetividades. Es parte inherente de los procesos de comunicación y expresión de los sentipensamientos. La dimensión afectiva está presente en nuestra vida personal y colectiva; en la vida familiar y en las comunidades que se manifiestan mediante “repeticiones de vivencias [anímicas] significativas. Dichos significados son elaborados, pero, sobre todo, clasificados por sociedades. Es el proceso de clasificación el que es diferente en las culturas” (Calderón, 2018: 121). De allí que los sentidos de la afectividad encuentran sus propias particularidades entre una cultura y otra.

A través del coexistir con otras personas es que aprendemos a reconocer los sentidos afectivos y emocionales de una acción, de un gesto, de un abrazo, incluso de la forma en que se pronuncian las palabras. Aprendemos, mediante encuentros afectivos, a interpretar lo que las personas sienten. Los objetos, las personas y situaciones nos generan alguna emoción, es decir, a través del contacto con ellas que “involucra al sujeto, así como a las historias que vienen antes del sujeto. [...] Las emociones no están simplemente ‘en’ el sujeto o el objeto, *sino en la relación con el contacto*” (Ahmed, 2015: 27) (cursivas mías).

Al tener una condición cultural, la emoción, sugiere Sara Ahmed (2015), debe ser reflexionada a partir de la sensación corporal y la cognición, es decir, entre el vínculo de la mente y la capacidad sensorial. Esto se anuda con la propuesta de Calderón (2012), al señalar que el análisis vincula los ámbitos psíquico, individual y social. La tríada permite identificar no solo la construcción social de la afectividad, sino la incorporación de lo afectivo y su expresión de manera subjetiva, íntima, personal. Calderón sugiere que el análisis de la dimensión afectiva y su intersección con la subjetividad incluye tres niveles analíticos: el *intrasubjetivo*, *intersubjetivo* y *transubjetivo*.

El nivel *intrasubjetivo* se encuentra dentro del sujeto en su psiquismo, donde los signos de los universos emocionales resultan accesibles a su conocimiento y simbolización mediante dispositivos autorreflexivos. El nivel *intersubjetivo* es aquel en el que los procesos emocionales y

las vivencias del sujeto adquieren significados cernidos a través de valencias positivas o negativas; los símbolos pueden ser intercambiados y compartidos con otro sujeto que al ser emocionalmente significativo los dota de sentido. Y finalmente el *nivel transubjetivo*, que se ubica en el proceso donde el sujeto puede establecer otros intercambios emocionales con la sociedad (Calderón, 2018: 121-122).

Esta triada sugerida por Calderón se anuda con cuatro aspectos interrelacionados que permiten estudiar lo afectivo, que son: el *expresivo, descriptivo, constitutivo y transmitivo* (2012). El primero y el segundo (expresivo-descriptivo) responden al cómo se expresa una emoción (alegría) y cómo se performa. Estas pertenecen al ámbito social. El tercero y cuarto (constitutivo-transmitivo) responden al cómo se interioriza la emoción y cómo se transmite, “tienen que ver también con la regulación de lo emocional. Es decir, que demostrando ciertas emociones se comunica lo que siente” (Calderón, 2012: 33). Estas pertenecen al ámbito individual. La relación de lo social e individual es inseparable, su reflexión implica la comprensión sobre la forma de ser y actuar de los sujetos, y su comportamiento en la cultura.

Calderón, además, enfatiza en que la existencia de la dimensión afectiva no es fortuita, es decir, que siempre hay algo que lo suscita y que al mismo tiempo lo regula. Esto se debe a la existencia de “normas y lo moral [que] instituyen una constante que atraviesa las clasificaciones de las maneras de ser de los sujetos” (2012: 55). Los afectos, al ser prescritos y reglamentados por patrones culturales, son aprobados o desaprobados en su expresividad, a partir de las circunstancias, el contexto cultural y las personas. Esto corresponde al dominio estructural de la afectividad planteado por la propia autora, que se organiza a partir de un sistema de reglas parecidas al parentesco. Las afectividades se transmiten a los sujetos por medio de todo tipo de lenguaje, de normas y de reglas sociales (Calderón, 2017). Se movilizan, se median y mediatizan. El dominio estructural “forma parte del tejido simbólico, de la trama de significados, con los que se construye el sentido de la realidad individual y social” (2012: 231). Por ello, toda emoción y afecto responde a la situación en que debe y puede ser exteriorizada. Así sugiere David Le Breton al indicar que la emoción “se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad, e incluso en sus manifestaciones, de acuerdo a la singularidad de cada persona” (2012: 69).

Pero esta singularidad de cada persona, como sugiere Le Breton, de algún modo está condicionada por *las reglas del sentir*, como reflexionó Arlie Hochschild (1975). Estas son el carácter orientativo que los sujetos aprenden para distinguir entre las emociones “correctas” e “incorrectas”. “Las reglas del sentir nos indican qué emoción es apropiada para cada situación, cómo expresarla, cuándo, hacia quién y con qué intensidad” (Gravante, 2020: 164). Estas se socializan en todos los ámbitos de la vida, de tal manera que una circunstancia en particular suscite una emoción esperada o acorde con la situación. Pensemos, por ejemplo, que en un funeral se espera que las personas reaccionen con tristeza como marca la regla del duelo; y durante un asalto, con preocupación y temor.

Pero las reglas del sentir no son universales ni mucho menos construidas para que todas las personas reaccionen de la misma manera: tienen un carácter restrictivo y excluyente. Esto es posible develarlo al interseccionar la raza, la clase, el género y la edad. La xenofobia, por mencionarla, se piensa como el rechazo y odio³⁴ hacia la persona extranjera, pero no a cualquiera, sino aquella que es aborrecida por sus rasgos físicos (negro, indígena, latino, oriental), su situación de extranjería (migración forzada), su condición económica, su sexualidad (masculino/femenino), así como la edad (joven/adulto). De allí que el racismo, la discriminación y exclusión no son meramente conceptos, problemáticas de una herencia colonial, sino una forma de expresar la afectividad sobre lo que se rechaza. Estas son tales en tanto producen una reacción en las personas afectadas como en las personas que reivindican los afectos excluyentes. Algo similar ocurre con la homofobia y transfobia, que suscita el miedo y repugnancia hacia las personas que no asumen la heterosexualidad asignada a su cuerpo biológico. Las reglas impactan en nuestra forma de vivir y percibir la realidad (Gravante, 2020) y, sobre todo, de sentir.

Asimismo, las reglas del sentir y las normas tienen una condición generizada. Los hombres, en tanto una condición de la performatividad masculina, deben de sentir de

³⁴ De acuerdo con Ahmed, “el odio es una emoción intensa; implica un sentimiento de ‘estar en contra de’, siempre en el sentido fenomenológico, es intencional. El odio es siempre aborrecimiento de algo o alguien, aunque ese algo o alguien no preexista necesariamente a la emoción [...]. El odio está implicado en la negociación misma de las fronteras entre el yo y los otros, y entre comunidades, en donde ‘los otros’ entran al ámbito de mi, o nuestra, existencia como una amenaza. Este otro, que tal vez representa o se presenta junto con otros, me presiona, amenazando mi existencia [...]. El odio involucra un alejarse de los otros, que se vive como un volverse hacia uno mismo” (2015: 87-90).

ciertas maneras, y las mujeres, de otras, sin que ellos y ellas puedan apropiarse de los afectos que aparentemente no les corresponden. Si la dimensión afectiva es constitutiva de toda cultura, como sugiere Calderón (2012), también vale la pena imbricar dicha reflexión con la *colonialidad del género*, propuesta por Lugones (2008). Esto para comprender que la invasión colonial europea, blanca y burguesa fortaleció una hegemonía patriarcal en los pueblos precolombinos, la cual reconfiguró y determinó las formas afectivas válidas entre los géneros, así como la sumisión afectiva en las personas indígenas y negras, quienes no eran consideradas con la capacidad de sentir. Al respecto, señala Césaire (2006 en Díaz, 2021: 83), a los hombres y mujeres colonizados “sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo”. Esto permite comprender cómo el proceso colonial estableció lo que las personas colonizadas debían de sentir frente a los colonizadores. Se administraron los afectos y las emociones como el miedo, la vergüenza y la humillación como un principio diferenciador y de inferioridad.

Fue todavía más subyugada la afectividad si se trataba de mujeres y de las identidades de género no heteronormativas (Lugones, 2008). En este sentido, la condición cultural de la afectividad tiene una historicidad y esto permite entender que existe una herencia colonial³⁵ en la expresión de las afectividades del presente. El racismo y la homofobia, ya mencionados, son productos de la invención racial de la colonialidad, así como del heterosexismo impuesto por la hegemonía patriarcal. La colonialidad, menciona Lugones (2008), se propagó en las dimensiones del *saber*, del *ser* y —agrego— del *sentir*.

En este sentido, me sumo a la sugerencia que plantea la existencia de una **colonialidad de la afectividad** o **afectiva** (Guerrero, 2010; Díaz, 2021) que, apoyado de la hegemonía patriarcal, instituyó las formas de sentir y de expresar la afectividad entre los sujetos, así como la exclusión y rechazo de las personas que transgreden las identidades heteronormativas, como sucede con la juventud *antsil winik* que, en su afán de expresar libremente lo que sienten, buscan los mecanismos y espacios para evadir los señalamientos y

³⁵ Al mismo tiempo, es pertinente pensar en el auge del capitalismo, como reflexiona Eva Illouz (2009), al señalar que también ha incidido en cómo las personas deben sentir y expresar lo que sienten, a partir de ciertas prácticas de consumo.

hacer lo que sus “corazones” desean, sin reproducir necesariamente las reglas afectivas acorde a los géneros.

Sin embargo, considero que, pese al dominio e influencia de la colonialidad, del patriarcado y del capitalismo, los cimientos afectivos existentes previos a la invasión colonial se encuentran vívidos en las culturas, se entrelazan y transgreden los impuestos. Estos pueden ser hallados en las metáforas empleadas en las lenguas originarias, las cuales refieren a un conjunto de afectividades que no precisamente corresponden con la colonialidad del afecto, tal como Calderón (2012) identificó en un estudio realizado en comunidades nahuas. Al mismo tiempo, varias culturas tienen la creencia de que la afectividad traspasa lo humano, es decir, que otras especies no humanas también cuentan con esta condición. Esta visión transgrede al orden occidental del sentir, donde prevalece un androcentrismo afectivo. En primeros acercamientos realizados en el marco de esta investigación —como se expondrán con más detalle en otro apartado—, en los pueblos tseltales la dimensión afectiva no es solo una condición humana, al considerar que las entidades anímicas, las del inframundo, así como las especies de la flora y fauna también tienen la capacidad de expresar lo que sienten. Precisamente, al existir esta multiplicidad resulta sugerente hablar de afectividades.

Con lo antes expuesto, es posible aseverar que las afectividades producen las cosas que nombran, que se expresan de manera corporal y a través de la lengua. Estas, como se verá, también son susceptibles de ser interpeladas, de expresarse fuera de los límites normativos, de las reglas del sentir. Como en el caso de la juventud *antsil winik* que, al apropiarse de la dimensión afectiva que necesariamente es la asignada a su sexo, logran romper con el binomio y la dicotomía de género, y abrirse a otras posibilidades de sentir el cuerpo, la sexualidad y el deseo.

A'yel: sentir los afectos

Una de las premisas más relevantes en la concepción de los tseltales es que todas las formas de vida que componen al mundo tienen una dimensión afectiva. Se cree, como documentó María Patricia Pérez, que “el corazón refleja la vida, por eso se considera que todo está vivo y tiene corazón: las montañas, el agua, la tierra, el maíz, los animales, las plantas, los rayos, la lluvia [...] tener corazón implica sentir” (2012: 203). Todas provocan un afecto en

nuestro entorno, debido a los sentidos que transmiten y que, al mismo tiempo, nosotros adjudicamos, gracias a los vínculos que establecemos con ellas: la luna llena en tiempos de siembra; la debilidad del *ch'ulel* por las intenciones del *pukuj*³⁶; la polinización de las abejas durante la primavera; la fuerza de la lluvia que ahoga las cosechas; y las palabras de la abuela a la hora de la comida. No solo los seres humanos tenemos esta capacidad, sino la naturaleza, las entidades anímicas, los satélites naturales y los seres del inframundo que conforman el espacio donde cohabitamos, con quienes vivimos de manera interrelacionada. Por lo tanto, la condición afectiva no es antropocéntrica³⁷, por el contrario: es *transdimensional*³⁸.

Estas transdimensiones de la afectividad son interpretadas porque podemos sentir, afectar a otros y ser afectados al tener un *o'tan* (corazón). En los pueblos tseltales se piensa que es posible gracias al *yutsil o'tanil*, es decir, a la **sensibilidad del corazón**: a la capacidad de percibir sensaciones a través de los sentidos. Se trata de un principio de reconocimiento, de situarse ante los afectos, los sentimientos y las emociones que se expresan en situaciones particulares, como la preocupación de alguien que nos cuenta lo que le aflige, la felicidad de alguien que fue condecorado o el temor por los días de abundantes sequías. Nos conmueven porque la sensibilidad se moviliza para experimentar lo que la persona siente en ese momento. Esto no quiere decir que todas las personas tengamos los mismos grados de sensibilidad, porque hay quienes pueden conmocionarse al ver el desprendimiento de los pámpanos de un diente de león y otros que no sienten la angustia de ver la erosión de la tierra. Esto no se debe a la falta de un *o'tanil* ni de un *ch'ulel*, sino a su crecimiento y madurez, por el desconocimiento de la experiencia de aquello que todavía no nos ha tocado vivir.

La capacidad que tenemos para reconocer las transdimensiones de la afectividad está mediada por la articulación de nuestra capacidad sensorial y la afección al corazón, lugar donde se guarda y localiza la experiencia sentida. Gracias al encuentro y la experiencia con

³⁶ Nombre que designa a los seres del inframundo, generalmente traducido como diablo o demonio.

³⁷ De hecho, en el *Popol Vuh* se revela que todo lo que posee una vida cuenta con esa capacidad. Por ello, podemos distinguir el canto de los pájaros, la fuerza de las cascadas, la mirada lasciva de los búhos. La dimensión afectiva no pertenece únicamente a la especie humana, sino a las no humanas.

³⁸ Decido utilizar el término transdimensional porque aquello no humano como las entidades anímicas, flora, fauna, medio ambiente y satélites naturales transmiten afectos, al contar con un *ch'ulel* y *o'tanil*, a partir de la percepción de los tseltales.

las formas de vida es que establecemos las relaciones entre los sucesos y los afectos, así aprendemos a significarlas. Cada cosa y situación vivida nos genera alguna reacción, sobre todo las que nos dejan algún tipo de impronta, de marca en nuestra existencia. “Todo lo que es destacable para mí tiene que haberme afectado, haber creado una fuerza afectiva que se vuelve relevante en la medida en que capta mi atención” (Gallagher y Zahavi, 2014 en Giraldo y toro, 2020: 64). Así asimilamos qué nos provoca temor o alegría, como cuando estamos en una situación de peligro o cuando estamos en la espera de encontrarnos con una persona anhelada. La experiencia encarnada (cuerpo-alma-mente-corazón) jamás está desarraigada de los afectos y las emociones.

Una de las contribuciones más relevantes acerca de cómo se da el reconocimiento, la encarnación y expresión de los afectos es que se debe al resultado de relaciones sociales y culturales (Calderón, 2012; Ahmed, 2015). Esto quiere decir que todo aquello que nos causa un afecto y que nos genera una emoción es aprendido en nuestra interacción cotidiana con las personas y los seres que existen en nuestro espacio. “Los vínculos emocionales entre personas no existen en un vacío, sino que son sustentados por incontables y repetidos acontecimientos” (Homans, 1950/1972 en Calderón, 2018: 30). Ciertamente, como señalan algunos estudios psicológicos, aquello que estimula las reacciones afectivas es reconocido por nuestras capacidades cognitivas cerebrales, a través de pulsaciones. Sin embargo, el carácter cultural que adjudicamos a esos estímulos surge de la convivencia social y de los universos simbólicos que nos transmiten. Cognición-cultura-sociedad se entrelazan para dar sentido a los afectos y las emociones. “Las emociones involucran procesos corporales de afectar y ser afectada [...] las emociones se refieren a cómo entramos en contacto con los objetos y con otras personas” (Ahmed, 2015: 312).

El *yutsil o'tanil* es una de las capacidades para percibir e interpretar las transdimensiones afectivas, pero también está acompañada del *ya'yel ta o'tanil*, es decir, sentir con el corazón, que en castellano tiene una equivalencia con la **empatía**. Como anteriormente fue dicho, la *sensibilidad* nos posibilita reconocer el afecto a partir de la experiencia, y la *empatía* nos permite dejarnos tocar por los sentidos, de experimentar en el cuerpo los sucesos externos que no necesariamente refieren a nosotros de manera directa y sin embargo los encarnamos. Giraldo y Toro sugieren que la empatía “se trata de que las emociones ajenas despiertan nuestras propias emociones” (2020: 69). La empatía es

dialógica, más que una dialéctica afectiva, porque implica situarse en la emoción de la otra persona para dejarse sentir a través de ella.

Resulta necesario señalar la operatividad de las “metáforas definidas” —véase el apartado “*Chola ka’yitik*: performatividad de los afectos y las emociones en las palabras”—, porque cuando alguien narra lo que siente y al mismo tiempo lo expresa en cuerpo, el afecto o la emoción es reconocida por la otra persona sin que haya una disonancia o confusión en el sentir. Cuando se dice *yutsilnax yo’tan te kereme* (el niño tiene un corazón empático), se refiere a que el niño puede sentir las emociones de otras personas. De allí la relevancia del sentido cultural de la afectividad expresada a través de la lengua. “Hay algo en la afectividad del otro que somos capaces de experimentar en directo, pues las emociones siempre se dan en contextos significativos que están codeterminados por la acción y expresión del cuerpo” (Giraldo y Toro, 2020: 69).

La palabra *a’yel* suele ser interpretada como sentir, percibir, escuchar, probar. Involucra diferentes dimensiones del sentido, entre ellos el tacto, la escucha y el gusto, con excepción de la vista. Así puede notarse en los siguientes ejemplos: *bujts’an la ya’y te ja’al te jk’altike* (nuestra milpa sintió bonita la lluvia), *k’ux la ka’y k’alal alaj te jme’e* (sentí dolor cuando murió mi madre). Destaca que el sentido no es únicamente para el ser humano, también para elementos de la propia naturaleza. Podría tratarse de una interpretación del sentir humano, pero, si bien nunca podremos descubrir con exactitud cómo siente la lluvia o la tierra, por ejemplo, sí podemos conferir un sentido a partir de lo que nos transmiten. Las formas de vida, como sugieren Giraldo y Toro (2020), poseen un lenguaje propio, y es mediante nuestras capacidades sensoriales y afectivas que lo interpretamos. Nuestro lenguaje humano tiene una interconexión con el lenguaje de la tierra y las formas de vida.

El *ya’yel ta o’tanil* también implica reconocer los afectos y las emociones, pero sin apropiarse de lo que la persona siente. No es despojar ni emular su sentir. Esa es otra de las condiciones de la afectividad: no podemos sentir exactamente lo que el otro siente, porque el sentir es subjetivo, es particular, porque el corazón pertenece a una sola persona, aunque es verdad que existen modos hegemónicos, históricos y culturales del sentir que nos componen. Sin embargo, en los pueblos tseltales es posible que los sentires y pensamientos puedan tejerse en forma de “armonía colectiva”, encontrarse en un mismo corazón. Para designar la acción de unir se emplea la palabra *ya snujp’in sba*, es decir, que “embonen o

coincidan uno con otro o con los de los demás seres” (Maurer, 2021: 49), que posibilita el *jun pajal o’tanil*, es decir, “la unión de los corazones en uno solo”, que sería la alianza de los afectos de manera armónica.

En los pueblos tseltales suele emplearse la palabra *junax pajal ko’tantik*, es decir, “todos en un solo corazón”, que se menciona cuando un grupo o colectivo decide encaminarse hacia la misma dirección, implica estar, ser y sentir juntos. Este “corazón colectivo” involucra la articulación afectiva y de los pensamientos de todas las personas, para no perder el sentipensamiento que los lleva a actuar, caminar, decidir y vivir de manera conjunta, con el mismo fin. El *junax ko’tantik* o *junax pajal ko’tantik*³⁹ se emplea cuando se lucha por defender el territorio, al construir un espacio que servirá para toda la comunidad o al preparar una fiesta. Se moviliza el corazón colectivo para que las cosas salgan bien. Se produce una emoción compartida. “Lo que afecta al colectivo, a través de una acción en común, afecta a mi persona, por así decirlo. Todo está vinculado con todo y esto se ve reflejado en las interrelaciones que tienen con lo humano y lo no humano” (Zepeda, 2021: 98). Esto implica sentir(nos), sabiendo que cada persona es diferente y, por lo tanto, disímil en su forma de expresar sus sentimientos, pero capaces de unir y tejer el sentir en común. Como afirman Giraldo y Toro “podemos percibir estados anímicos y movimientos expresivos, pero no de la misma manera que para la persona que los vive. Si fuera la misma experiencia que la mía, el otro dejaría de ser alteridad, y empezaría a ser parte de mí mismo” (2020: 69).

No obstante, la vivencia y la significación de los afectos nos permiten interpretar los estados anímicos de nuestros semejantes. Reconocemos la ira, la alegría, la angustia, el odio y la tranquilidad, podemos tener sentimientos compartidos con las personas y esto se debe a la resonancia afectiva. Si bien el reconocimiento aprendido en nuestra interacción social cotidiana nos permite interpretar lo que la otra persona siente, también es cierto que no siempre es posible experimentar lo que sucede con sus pensamientos y sentimientos, “sino solo deducir lo que deben sentir basándonos en la propia experiencia de mi cuerpo” (Giraldo y Toro, 2020: 73).

³⁹ En los análisis lingüísticos del tseltal se reconoce que se habla siempre utilizando un posesivo y la forma en plural. Dicha particularidad es nombrada como la “intersubjetividad colectiva activa”. Un ejemplo de ellos es al hacer alusión al *ka’teltik*, donde “k” es “mi”, *a’tel* (trabajo), *tik* (plural); por lo que la traducción sería: “nuestros trabajos” (Zepeda, 2021: 101).

Además del *yutsil o'tanil* (sensibilidad) y el *ya'yel ta o'tanil* (la empatía), otro de los elementos importantes es la presencia del *na'ojibal*, es decir, de la **memoria**⁴⁰, la cual se moviliza para guiar la impronta de lo que hemos vivido: vuelve a través de los recuerdos, pasa nuevamente por el corazón. De allí que situaciones afectivas y emocionales se conciben de una forma vívida, a pesar del tiempo, “adquieren forma por el contacto con el recuerdo, y también implica una orientación hacia lo que se recuerda” (Ahmed, 2015: 28). Así podemos sentir y atribuir la alegría, el enojo, el temor —o cualquier otra emoción— a ciertas cosas que se rememoran. La memoria incide en lo que somos y sentimos.

Asimismo, la dimensión afectiva, apunta Calderón (2018), requiere del **ánimo** que se traduce como *soplo*. Si bien, como señala la propia autora, no hay una forma de definir qué origina ni de dónde proviene el ánimo, en los pueblos tseltales existe la creencia que la fuerza surge del *ch'ulel* y el corazón. Ambas sustancias potencian lo que sentimos y cómo experimentamos. Caso contrario, cuando flaquean o se debilitan, entonces suscitan el *alanejel o'tanil*, es decir, el desánimo. De allí que los estados anímicos de una persona son vulnerables ante la presencia de entidades que pueden debilitar la fuerza del corazón y del alma. Las enfermedades del *ch'ulel*, los espantos ocasionados durante la noche, las fuertes impresiones por la falta de lluvia o la angustia por falta de recursos económicos, desestabilizan y provocan desánimo. Cuando esto sucede, es común que se diga: *mame sche'baj awo'tan*, es decir, “que tu corazón no se duplique” o “se convierta en dos” — afirmación que considero como una metáfora definida—. Algunas veces es dicho para referirse a la duda, cuando no se tiene certeza ni la seguridad de lo que se desea hacer. Hay una confrontación entre lo que el corazón quiere y, por el otro, lo que la razón cuestiona. Este es un momento en que el sentipensamiento parece fraccionarse: el sentir y pensar se confrontan. Sin embargo, considero que se trata de dos sentires que se contraponen. Además, la expresión es dicha cuando el desánimo aparece y no permite que la persona actúe, que ejerza su agencia y se mantenga recluida ante la incertidumbre.

⁴⁰ El concepto de memoria ha sido entendido desde la psicología y el psicoanálisis como una facultad individual y cognitiva, es decir, interna a la mente del humano, con la finalidad de descubrir los mecanismos básicos del funcionamiento de la memoria. Sin embargo, para entender la memoria en su dimensión cultural y social, retomo las reflexiones de Maurice Halbwachs (2004). Para él la memoria es colectiva, debido al sentido de pertenencia y a los vínculos que establecemos al estar y ser parte de un grupo. De esa manera, nuestros recuerdos siempre están asociados con la presencia de otras personas.

La afectividad es parte del *stalel*, es decir, de la forma de ser-estar-pensar-sentir-decir-mirar-hacer en el sentido de la vida y el mundo en los pueblos tseltales (Pérez, 2021). Constituye un elemento importante para dar sentido a las sustancias materiales, simbólicas y espirituales que habitan en nuestro entorno. El *stalel* tiene una condición colectiva porque implica el modo en que aprendemos del mundo y de todo lo que existe en él, en nuestro territorio, el contexto y pueblo al que pertenecemos. Pero el *stalel* también tiene un nivel personal, subjetivo, como menciona Juan López (2011), que refiere al modo de ser de la persona, es decir, a su carácter.

El carácter se expresa de tres maneras. La primera, con las personas que tienen un *muk' yo'tan*, equivalente a un “corazón grande”, que se caracterizan por ser bondadosas, solidarias, alegres, pacíficas, optimistas, respetuosas, fuertes y leales. Mientras que la segunda, refiere a las personas con un *ch'in yo'tan*, “corazón pequeño”, que se describen por ser susceptibles, vulnerables, dóciles y propensas a enfermarse en demasía. Sin embargo, también se caracterizan por ser humildes, tiernas y sensibles. No necesariamente es negativa la presencia de un corazón pequeño en nuestro ser. Finalmente, están las personas con un *chopol yo'tan*, es decir, de “corazón malo”. Se identifican por ser vengativas, rencorosas, envidiosas, individualistas, problemáticas, ofensivas y enojonas. Esta es una de las características principales que poseen las *j-ajik'chameletik* (las que enferman con brujería). Lo cierto es que todas las personas tenemos un corazón pequeño, grande y, en ocasiones, malo. El tipo de corazón que tengamos depende de nuestros estados anímicos y a la fuerza/debilidad de las entidades anímicas que nos componen.

En occidente se ha planteado que la dimensión afectiva —así como los deseos y las pasiones— al adjudicarle connotaciones activas y peligrosas, la han tenido que domesticar para que la razón pueda primar. Por ello, se le ha caracterizado como “inferior a las facultades del pensamiento y la razón” (Ahmed, 2015: 22). Sin embargo, considero que está ineludiblemente anclada con la agencia. Si bien, como se expuso anteriormente, los afectos y las emociones fueron lugar del proceso colonial de los cuerpos y las subjetividades, además del orden patriarcal y capitalismo, los mecanismos de dominación no lograron invadir todos los ámbitos de la humanidad. Entre las esencias que se pudieron salvar fue la del corazón. De allí que nuestra sensibilidad y empatía son el recordatorio de que podemos

y sabemos sentir, sabemos querer y cuidar a las personas y a las formas de vida trascendentales en nuestro ser.

Es un hecho que la generización de la afectividad, producto del heteropatriarcado y colonialidad afectiva y de género, ha incidido en la manera en que nos relacionamos entre hombres y mujeres; entre la infancia, la juventud, la adultez y vejez. Lo mismo con las personas *antsil winiketik* que, al ser excluidas e invisibilizadas, sus afectos se ven confinados o con menos apertura expresiva. Prevalece un afecto del rechazo en ellas y, a su vez, ellas mantienen una búsqueda por pronunciar libremente lo que sienten. Los procesos migratorios, el tránsito de la comunidad a la ciudad, ha permitido el encuentro entre personas que no se reconocen heterosexuales, que son abiertas a convivir con quienes comparten la misma condición. Así se establecen los vínculos y las relaciones afectivas homoeróticas. Por tanto, resulta importante ver cómo nombran la afectividad que pasa a través de los sentidos y del cuerpo en la persona *antsil winik*, para dignificar lo que es, reconocer lo que quiere, respetar su ser y existencia.

Ch'ulel-o'tanil: sentipensar el cuerpo

A modo de recapitulación, es importante comprender que el **cuerpo**, su proceso de corposubjetivación, de materialización a partir de prácticas corporales y performativas donde se vinculan la juventud, la etnicidad, el género y la sexualidad, no son únicamente producto del pensamiento, sino indudablemente del sentir, es decir, de la dimensión afectiva y, por supuesto, de la sensorialidad. Dichas posibilidades perceptivas no están disociadas, al contrario, se encuentran unidas. Por ello, la comprensión del cuerpo y la corporalidad, unidas con la razón y el sentir, afianzan “la posibilidad de una desestabilización de la dicotomía cuerpo-mente” (Muñiz, 2010: 38). Esto es fundamental porque a diferencia de dicha separación, como sucede con una de las corrientes hegemónicas occidentales y eurocéntricas —la cartesiana—, entre los tseltales la disociación es imposible. Ambas sustancias forman parte de la *semiosis* social, además de encontrarse ineludiblemente unidas con el lenguaje. El cuerpo y pensamiento están conectados. Al decir *jich ya snop jk'otan*: “mi corazón así lo siente y piensa”, se devela que el *o'tanil* (corazón) es una fuente de sabiduría, al igual que el *nopel* (pensamiento-mente), juntas comparten el mismo lugar de creación de sentido, ambas se necesitan para razonar y sentir lo que se piensa. El

o'tanil suscita la reflexión, el pensamiento y la acción articulada con la consciencia y el afecto, jamás se separan.

El tener o no un *o'tanil*, de acuerdo con Pérez, “describe los valores y comportamientos de las personas, pero también las guía y forja para que las *ants winiketik* (mujeres hombres) lo lleguen a tener, ya que sólo así serán personas completas y maduras” (2021: 74). En el *o'tanil* no sólo surgen las emociones, los afectos y las pasiones, sino una forma de conciencia que permite madurar a las personas. Esto es lo que en las epistemologías del sur y de los pueblos de la Abya Yala denominan como sentipensar y como el acto de *corazonarnos*, es decir, de sentir y pensar sin la disociación de las afectividades y la razón (Guerrero, 2010). Esta episteme en los tseltales cobra una importancia que interpela la postura cartesiana (*res extensares cogitanis*). Por lo tanto, es crucial considerar al cuerpo en su forma holística sin fragmentarlo, sin desmenuzar sus partes, en donde el reconocimiento del cuerpo es, al mismo tiempo, razonamiento y sentimiento.

Descubrir el cuerpo no es una tarea fácil. En un ejercicio que hice algún tiempo atrás, pregunté a varios colegas si eran conscientes de que respiraban, una mayoría dijo que ni siquiera lo había pensado, pese a ser un acto cotidiano. Esto no quiere decir que no tenga significado alguno, pero hasta no reconocerlo, difícilmente apreciamos el sentido de respirar. Este hacerse conscientes es denominado como “*wik'ix te site*”, que en la traducción literal sería “sus ojos se han abierto”, que es una metáfora del “despertar”, que implica la amplificación de la mirada, pero no sólo la de los ojos, sino la del *o'tanil*, antes referido, y la del *ch'ulel*, es decir, el de la consciencia-alma, para ver más allá de lo evidente y cuestionarlo. Este despertar, al mismo tiempo, no sólo implica el de la vista, sino el de los sentidos como el de la escucha y el habla (*k'op a'yej*), implica potenciar nuestras capacidades sensoriales, que se unen como un componente importante en la toma de decisiones y acciones que la juventud asume. En esto se distancia de las prácticas hegemónicas de occidente donde “se privilegia la vista y la mirada como fuentes de razón-conocimiento” (Pérez, 2021: 76).

No obstante, este proceso de “abrir los ojos” parece tener una condición adultocéntrica, al considerar que se da en el tránsito de la infancia hacia la juventud, como si antes de esta etapa de vida el niño o la niña no pudieran cuestionar su existencia. Pero esto se debe a la creencia de que la madurez se da una vez que el *ch'ulel* comienza a crecer,

es decir, cuando la entidad anímica desarrolla su capacidad de lenguaje, conocimiento y sabiduría que apropia la persona. Antes de ese proceso, lo que se tiene es el aprendizaje para un día “abrir los ojos”. Allí radica el fundamento para creer que en la infancia no se cuestiona la vida y el mundo con la seriedad que implica asumir la consciencia. Lo anterior no quiere decir que anule el reconocimiento de un ser con capacidad de pensamiento, pero es mediante el aprendizaje que un día el niño y la niña alcanzan el crecimiento de su *ch'ulel* y la madurez del *o'tanil*.

Asimismo, el despertar del *o'tanil* y el *ch'ulel* es el de la consciencia, no en términos propiamente de la *psique*, sino de ejercer la agencia reflexiva, crítica y subjetiva donde se involucran la sensibilidad, la afectividad y sensorialidad⁴¹. Implica asumir una mirada crítica que desentraña las “verdades” establecidas, como si las cosas y la vida no pudieran ser de otra manera. Como Le Breton señala: “del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva. Es el eje de la reacción con el mundo, el lugar y el tiempo en el que la existencia se hace carne a través de la mirada singular de un actor” (2002: 7-8). Dicha mirada, en este caso, se resignifica como un elemento importante para la introspección del *o'tanil* y del *ch'ulel*, que son componentes importantes en todo proceso de constitución del cuerpo-persona, y de sentir sin disociar el pensamiento. De allí que reflexionar sobre el proceso de corposubjetivación, materialización, performatividad y las prácticas corporales se hace con la movilización sentipensada del ser.

***Ko'tanuk*: sentir el deseo**

Si el corazón, *o'tanil*, es considerado el centro y la fuente donde surgen los afectos y las emociones, ¿el deseo también tiene el mismo principio? Y si el corazón nos provee la capacidad de percibir sensaciones a través de los sentidos, ¿también nos permite reconocer el deseo? Antes de dar una respuesta es necesario hacer la siguiente distinción: si bien el deseo ha sido mayormente problematizado en los campos del psicoanálisis, la antropología

⁴¹ Con una anécdota personal puedo ejemplificar lo sensorial. Una tarde caminaba con mi abuelo, yo tenía alrededor de diez años. De pronto, él escuchó el canto de un pájaro llamado *tukut*. Él me preguntó si alcanzaba a verlo; yo le dije que no, a pesar de buscarlo detenidamente con la vista. Luego entendí que no debía emplear la vista, sino el sentido de la escucha, con sentir el canto del ave yo podría imaginar y verlo en la consciencia. Esto se aprende con la experiencia, al saber potenciar nuestras capacidades perceptivas y sensoriales que se da con el despertar del *o'tanil* y el *ch'ulel* que ocurre entre los doce años.

aparece como una posibilidad para interpretarlo en clave cultural. Además de estar asociadas con el inconsciente y el pensamiento, es indudable que posee también un componente sociocultural. Para el antropólogo Rodrigo Parrini, “el deseo es íntegramente un fenómeno social [...] se encuentra *entre* los sujetos antes que *en* ellos mismos; en las densas tramas de relaciones sociales y simbólicas, formas de corporalidad y prácticas sociales” (2018: 20-21) y, por supuesto, en la performatividad. El deseo no es únicamente lo que corresponde a la dimensión del sentir, incluso lo traspasa.

En principio el deseo es un concepto que aparece en el habla cotidiana: el deseo de ver a alguien, de probar alguna cosa, de sentirse bien ante aquello que lo aqueja o de moverse de algún lugar. Se expresa sin la necesidad de establecer definiciones ni de descifrarlas. Pero sabemos que revelan las pretensiones y aspiraciones cuando se le convoca. Hay una especie de búsqueda, de anhelo y voluntad que deviene en la necesidad de materializar lo deseado. Podría pensar que se trata de un punto de partida que suscita una reacción, al considerar que el deseo, como lo indican Félix Guattari y Suely Rolnik, es “siempre el modo de producción de algo [...], de construcción de algo” (2006: 319). Esto pone de manifiesto que las personas reconocen el deseo que siempre está dirigido hacia algo o alguien, de manera inter e intrasubjetiva.

Puede plantearse, entonces, que el deseo se presente ante lo ausente, es decir, ante la necesidad de expresar, practicar, sentir, obtener y alcanzar algo que nos hace falta. Pero también hacia lo presente, ante lo que está de más y uno quiere desprender de sí, como el deseo que alguien puede tener al querer deshacerse de un padecimiento o de los contextos violentos que lo oprimen. Paradójicamente, este no es localizable solo por el hecho de nombrarlo, sino en lo que moviliza en las personas, a través del cuerpo, de sus afectos, emociones, gestos y acciones. Como menciona Parrini, “el deseo es más un remanente que una evidencia” (2018: 23). Y esos remanentes son los que se performan en el lenguaje, en la corporalidad y en las prácticas. Por lo tanto, es sugerente considerar que el deseo tiene la capacidad de suscitar una acción performativa, porque al hablar de los deseos nos acerca a sus efectos (Parrini, 2018).

El deseo no es homogéneo, tiene un componente subjetivo al ser diverso. Este, como indican Guattari y Rolnik, “tiene infinitas posibilidades de montaje, de creatividad, que también puede entrar en procesos de implosión” (2006: 205). Aun cuando pueda tener

múltiples formas de ser expresado, puede internarse en la persona ante la falta de medios y condiciones para asirlo. Como señala Parrini, hay deseos que permanecen ocultos y en silencio, que no se revelan, “se esconden detrás de las apariencias” (2018: 290). La acción de esconder no es circunstancial, siempre hay algo que lo provoca. Puede darse por decisión propia, por mandato o coacción como cuando son reprimidos, prohibidos y censurados. Así como existen normas que dictan la vida, los deseos también suelen ser condicionados por éstas. Se da a través de relaciones de poder, de jerarquías y privilegios, entre quienes sí pueden externarlo y quienes no.

Justo el obstáculo expresivo y realizable del deseo suscita una resistencia. Como indican Deleuze y Guattari, “si el deseo es reprimido se debe a que toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad: no es que el deseo sea asocial, sino al contrario” (2019: 104). Frente a ello, es sugerente plantear ¿cómo podemos hablar de los deseos que permanecen en el ocultamiento? ¿Cómo hacer posibles esos deseos en una sociedad que los reprime? ¿Qué de nuestro ser moviliza el deseo? Amar, abrazar, gritar, llorar se convierten en un hecho político, en una lucha por la libertad. Es aquí donde empieza la voluntad del corazón.

En los pueblos tseltales el deseo es un acontecimiento que nace del corazón. Es, ante todo, un sentir humano. Esto se devela con la expresión *ko'tanuk*, quiere decir, “lo que mi corazón quiere”, que generalmente es traducido como “deseo”. Un ejemplo de ello es cuando alguien dice *ko'tanuk kilbet asit*, “deseo ver tus ojos”. El enunciado *ko'tanuk* está conformado por la palabra *ko'tan* (mi corazón) + *uk*, que es una forma pasiva-anticausativa, que indica que “el sujeto sufre la acción” (Polian, 2013: 297). No obstante, como sugiere el lingüista francés Gilles Polian, también adquiere formas activas. Por lo tanto, puede interpretarse que el *ko'tanuk* es algo sentido y vivido por la propia persona que la nombra. Además, si recordamos, el corazón es dinámico al encauzar reflexiones, movimientos y acciones en la búsqueda de aquello que se quiere.

El corazón implica un lugar de sabiduría y también de cuestionamiento sobre el sentipensar de la persona, lo cual nos lleva a afirmar que sabe y reconoce el deseo. Por ello, como señala Parrini, “un saber sobre el deseo es un saber sobre uno mismo” (2018: 187). Pero saberlo no implica que sea del todo realizable. El *ko'tanuk*, además de movilizar, también es censurado, confinado, recluido. No todo lo que el corazón quiere puede ser

posible, al encontrarse con hechos, normas y reglas que lo limitan. Como ya se ha discutido en apartados anteriores, así como existen procesos de generización de los cuerpos y afectos que condicionan el sentir de las personas, el deseo también transita por el mismo proceso. No todo deseo puede ser revelado ni realizado, pues algunos permanecen en el orden de lo indecible. Sin embargo, esto no quiere decir que la persona no busque las grietas, los intersticios y las aberturas que permitan enunciarlo.

Esto sucede con los jóvenes *antsil winiketik*, los deseos que experimentan se encuentran doblemente sojuzgados en un contexto cultural donde no ven factible narrar lo que desean. Pero, como se verá en el capítulo tres, el deseo moviliza el descubrimiento de lo que quieren y buscan sentir, conocer, experimentar. Si bien, en la comunidad existen limitantes para realizarlos, estas no los imposibilitan del todo. No obstante, la mayor apertura se da una vez que migran de la comunidad a la ciudad. En este sentido, es importante la capacidad de escucha y de resonancia afectiva para poder acceder a los semblantes de sus deseos, que hablan acerca de sus sueños, anhelos, afectividades, emociones, prácticas homoeróticas y corporales que develan sus búsquedas más íntimas y profundas. Como indica Parrini, “el deseo es el itinerario y la trama que conecta los afectos y sus afecciones” (2018: 29). Pero esto no es posible sin la voluntad del corazón, sin la apertura de ese *ko'tanuk* dispuesto a descubrirse. Esto nos permite responder las dos preguntas iniciales sobre el corazón y el deseo, al encontrar que ambos se necesitan, uno del otro se encuentra unidos. Apelar a la sabiduría del corazón, de acuerdo con Patricio Guerrero, “aporta no solo referentes epistémicos, sino cosmos de sentido para sembrar sentidos éticos políticos, estéticos y eróticos ‘otros’, distintos de la existencia” (2012: 203).

Apelando a ese *ko'tanuk* se puede hacer lo que sugiere Parrini (2018), una escritura de los deseos, donde la experiencia corporal y la palabra pueden enunciarse, compartir los modos en que se manifiesta, practica, corporiza y performa en los espacios donde los jóvenes *antsil winiketik* logran descubrirse a sí mismos y en el encuentro con los demás. Los deseos, que inician como una experiencia individual en relación con la *vida-mundo*, se convierten en experiencias colectivas.

***Ilel*: performatividad de la mirada**

I

Con la vista aprendemos a reconocer nuestras facciones, las pieles corporales, los días nublados, la sonrisa de las personas, los edificios y señalamientos peatonales. Todo cuanto alcancemos a ver y nombrar. Los ojos proveen uno de los sentidos con mayor dinamismo cotidiano. Si bien no es el primer sentido que desplegamos al nacer, se afirma que, en nuestro crecimiento, hasta el 80 por ciento de todas las impresiones que percibimos nos llegan a través de la vista (Zeiss, 2017). Los ojos son la mediación visual entre el mundo exterior y el adentro, uno de los puentes que nos conectan con las formas de vida. Por ello, este sentido corporal no se reduce únicamente a su composición fisiológica —córnea, pupila, iris, cristalino, retina, nervio óptico y cono— y su conexión con el cerebro, donde se procesan e interpretan todas las imágenes que se perciben, sino posibilita la visión de las cosas: el *acontecer de la mirada*.

Este acontecer de la mirada trasciende su connotación primera, es decir, biológica/natural, para adquirir dimensiones culturales y sociales. ¿Cómo se encarna lo cultural y social en nuestras formas de mirar?, ¿cómo se establecen los sentidos entre lo que miramos y sentimos? Diferentes estudios antropológicos (Turner, 1980; Geertz, 1987; Giménez, 2005) han señalado que la cultura se da a partir de una construcción social del sentido, de los símbolos y significados sobre la *vida-mundo*. Estas permiten producir y encarnar el conjunto de ideas, valores, prácticas, costumbres y rituales que organizan la vida social de un grupo. Nada de esto es fortuito ni prescrito, sino dinámico. La construcción de la cultura implica la interpretación de las formas materiales del mundo, así como de las entidades anímicas y oníricas que constituyen la subjetividad e identidad de las personas. Pero ninguna edificación puede darse sin la intervención humana, sin el despliegue de sus capacidades sensoriales, mentales, afectivas y corporales. De allí que uno de los filtros por los cuales se interpreta es a través de los ojos. De la percepción se construyen sentidos de lo que se ve.

La vista es trastocada por la forma en que aprendemos y apropiamos los marcos culturales de nuestro contexto. Así se construyen los sentidos entre lo que se mira y el mundo material e inmaterial. Sabemos lo que comprenden las nubes grisáceas y el anuncio

de la lluvia; el llanto de alguien y su estado emocional, por ejemplo. Esto quiere decir que, como indica Miguel Ángel Segundo, “es necesaria la experiencia para la visión” (2013: 41). De allí que el contacto visual o el intercambio de miradas puede ser una acción que comprende un proceso de socialización y conexión entre personas (Goffman, 1991). Hay múltiples sentidos en los modos en que desplegamos la mirada.

La mirada es aprendizaje que está asociada con un momento histórico en específico, es decir, en la manera en que una sociedad mira y reconoce la alteridad, la presencia de un “otro”, las diferentes culturas, en épocas particulares⁴² (León, 2012). Esta historicidad de la mirada no es estática, también cambia de acuerdo con los modos en que se concibe y significa la *vida-mundo*. Asimismo, resulta sugerente pensar que la acción de mirar, de ejercer la vista en la construcción de conocimiento, es una práctica de toda cultura. Esto no quiere decir que sea el sentido privilegiado, pero sí una parte inherente, a diferencia de occidente donde la vista ha tenido un predominio importante⁴³, que “promueve lo visible por encima de lo que no resulta obvio para el ojo, dejando escapar el resto de niveles y matices de la existencia” (Oyèwùmí, 2017: 57). Es allí, en dicha región geopolítica del mundo, donde las tecnologías hegemónicas visuales han surgido y dictado los componentes para edificar la percepción y visualidad de las cosas.

Las tecnologías de carácter óptico, para la producción y materialización de imágenes, se han desarrollado de una forma continua desde mediados del siglo XIX (Castañares, 2007), como con la aparición de la fotografía, 1865, y del cine, 1885 (León, 2012). Las tecnologías⁴⁴, desde entonces, son una extensión de la mirada, un modo de representar la realidad. Éstas, incluso, han posibilitado la exploración de mundos en el espacio exterior,

⁴² Pienso, por ejemplo, en la forma en que las civilizaciones prehispánicas observaban el universo para entender el movimiento de los astros, predecir eclipses, el calendario solar y lunar para el sostenimiento de la agricultura. Por otra parte, en términos geopolíticos e históricos, el proceso colonial estableció un *régimen de la mirada* que asoció un modo particular de reconocer a los pueblos originarios y negros. Es decir, el sentido visual ha tenido connotaciones culturales diferentes y con fines disímiles.

⁴³ El auge de las disciplinas científicas, como la biología y la medicina, implicó la exploración del cuerpo humano y la naturaleza, a partir de registros visuales de los objetos y sujetos estudiados. Este ejercicio supuso el sentido de la vista como la principal herramienta de observación y de obtención de datos. Los ojos fueron el principal medio para interpretar la realidad. Se anudó con la tradición escolástica “ver para creer”, de Thomas de Aquino. La vista, en tanto herramienta y fuente de conocimiento, se replicó en el quehacer de la antropología, como en muchas otras disciplinas originadas en occidente. Como menciona Segundo, “[es] en la cultura occidental [...] donde nació el *mirar antropológico*” (2013: 51).

⁴⁴ De acuerdo con Christian León, “las tecnologías mecánicas de captura de la imagen plantean una compleja reorganización del poder y la gubernamentalidad fundada en el paso de los dispositivos panópticos de los siglos XVII y XVIII a los dispositivos audiovisuales de los siglos XIX y XX” (2012: 117).

hasta el registro de partículas microscópicas para comprender el comportamiento de los átomos y la composición molecular de los cuerpos. No es fortuito que diversos estudios, como la antropología visual, la comunicación y los estudios visuales, por mencionar algunos, han hecho hincapié en la preponderancia que las imágenes tienen en las sociedades contemporáneas. La materialidad visual no se concibe únicamente como una objetivación de la realidad, sino una manera de producirla (Hall, 2010). Esto se debe a los sentidos que despliega a través de los dispositivos —cámaras, cinematógrafo, publicidad, entre otras—, los modos en que se mira lo creado, retratado y representado. Las imágenes se convierten en discursos, en una posibilidad del lenguaje, en una pedagogía de la mirada.

La creación de imágenes permite interpretar los elementos culturales que la componen. Esto no quiere decir que la cultura se objete, más bien que la lectura que hacen las personas de las imágenes, asociadas a sus marcos sociales, las dotan de sentido. “La materialidad de la mirada se encuentra en la relación que establecemos con objetos como las representaciones plásticas o las películas” (Ardèvol, 1998: 225). Por ello, toda fotografía, filme, serie, publicidad, entre otras, comunica algo. Es parte de nuestra cultura visual (Mirzoeff, 2003). Al volverse hegemónica condiciona la percepción social. Así reconocemos las miradas de lo cotidiano: de la moda, del folclor, de la violencia, de la migración forzada, de la sexuación de los cuerpos, de la performatividad del género, es decir, todo hecho que conforma nuestra realidad. Se convierten en narrativas que construyen presencias, que intentan establecer “verdades” y organizar las normas y valores sociales. De allí que la mirada es también performativa al reiterar visualmente lo que se pretende instituir.

La performatividad de la mirada produce significados. No es fortuito que las tecnologías y los medios de comunicación propicien la sobreexposición de imágenes para evidenciar la existencia de algo. Pero no cualquier tipo de evidencia, sino la que es social y hegemónicamente aceptada, la que forma parte de la industria del entretenimiento y del espectáculo (Debord, 2010). Así se representan los cuerpos, los sujetos y las subjetividades, es decir, la presencia de las “otredades”. Se crea una alianza correlativa entre la mirada, el poder, el saber, el control y el disciplinamiento (Mier, 2012). Se establece un *régimen de la*

mirada asociada con la “colonialidad del ver”⁴⁵ (Barriendos, 2010), con la producción visual hegemónica (Nahmad, 2007), y el fomento del “ocularcentrismo” que se entiende como “el reino de la imagen, la visión, el color, las formas y el movimiento, que determina la manera de mirar” (Carrera, 2019: 7). El privilegio de la vista por encima de los demás sentidos.

Es pertinente señalar que el ejercicio de la mirada, su hegemonía y dominio ha suscitado cuestionamientos. Por un lado, están aquellos que interrogan quién objetiva a quién, en quién construye la narrativa y qué tipo de imagen es la que produce para instituir estereotipos. Es decir, “la constitución de un yo a través de la mirada y del encuentro con el otro” (Martínez, 2014: 6). No es circunstancial, por ejemplo, la creación de narrativas visuales que alientan las prácticas violentas, excluyentes, clasistas, racistas y homofóbicas sobre los cuerpos nombrados como “abyectos”, “marginales”, “indígenas”, “migrantes” y “negros”. Se les representa como patologizados, anormales e indeseados, que establecen referentes sociales para su reconocimiento, como si no existieran otras formas de ser.

Del otro lado, se plantea que, a partir de la consciencia sobre la objetivación de las alteridades en imágenes, se puede interpelar y crear contranarrativas. Se moviliza la mirada, la autopercepción y autopresentación para habilitar otras formas de reconocer las diferencias, sin crear o reproducir los mismos estereotipos y estigmas que estimulen el rechazo y la exclusión, para “desmontar el imaginario visual” (Ossa, 2013: 196). El acto de mirar, de realizar una introspección corporal y social se constituye en un hecho político. Justo en ese ejercicio, de ser las personas de pueblos originarios⁴⁶, por ejemplo, quienes toman las tecnologías para visibilizar y crear espacios de enunciación, habilitan una performatividad de la mirada, porque interviene y cuestiona la visualidad histórica ejercida sobre la constitución de su ser en imágenes, pero es verdad que también puede recrearla o reproducirla de nuevas formas. De allí, la importancia de volver la mirada a su praxis visual de sí y para sí.

⁴⁵ Se plantea, de acuerdo con Barriendos (2010), que la invasión colonial propició otras formas de dominación, imbricado entre la colonialidad del *poder* (ámbito político-económico), del *saber* (imposición de epistemologías occidentales), del *ser* (regulación y disciplinamiento del cuerpo, la sexualidad y el deseo) y del *ver* (modos de percibir la realidad).

⁴⁶ Esto no quiere decir que haya un purismo en la mirada de la persona ni que se encuentre una etnicidad en la percepción. Tampoco es, como plantea Gabriela Zamorano (2005), establecer un contraste entre la mirada indígena y la mirada occidental. Más bien, reflexionar que cuando una persona tseltal o de cualquier pueblo originario socializa su forma de mirar(se), se encuentra una transculturalidad de la percepción, es decir, un correlato de miradas entre lo que ha aprendido de su contexto y lo que ha visto en los espacios transitados.

II

El acto de mirar, como anteriormente se mencionó, es un hecho de toda cultura. Lingüísticamente, cada cual tiene un modo de nombrar la acción que moviliza la vista. En los pueblos tseltales existen diferentes formas que designan una condición particular de llevar a cabo el ejercicio. Uno de éstos es *k'abu*, es decir, ver. Este verbo vincula los ojos con la atención. No es la mera acción de mirar lo que es “evidente” o lo que está “ante nuestros ojos”, sino de reflexionar lo que está en (nos)otros. Un ejemplo, cuando se expresa *k'abuame aba*, en la traducción literal es “mírate”, pero se comprende como “pon atención a tu camino”. Lo mismo sucede al decir *ya jk'abu jpat*, que es “me miro la espalda, pero alude a “me cuido”. Además, el verbo se asocia con una mirada que desea algo, como una mirada coqueta, que busca despertar la atención de alguna persona. *Lom sluman k'abuel keremetik*, “le gusta mirar mucho a los chicos”. Los ejemplos permiten inferir que, al movilizar la vista, también se alinean las demás capacidades sensoriales para tener una visión más amplia del entorno y suscitar miradas.

Otro caso es el verbo que se emplea para la acción de ver lo inmediato, que se trata del *il*. Algunos ejemplos son: *ya jkil sit jkelaw*, “veo mi rostro”; *ya jkil te ch'ulchane*, “veo el cielo”; *ya xba jkil jwix*, “voy a ver a mi hermana”; *ya jkil jbak'etal*, “veo mi cuerpo”; *ilawil sk'u spak' lapo*, “mira la ropa que viste”. La palabra *il* se emplea para indicar las cosas cotidianas que vemos, lo que sucede frente a nosotros. Sin embargo, el mismo denota un sentido similar al *k'abu*, al emplearse para asociar la vista con el cuidado. *Xawilme te alale*, “mira al bebé”; lo mismo con *yak ta il k'altik*, “está mirando la milpa”. El sentido de mirar no se queda en un nivel visual, sino trasciende a un campo que articula la acción de ver con la de actuar, es decir, la mirada nunca es pasiva, suscita una operación. No obstante, la connotación de *il* dependerá de la situación en que se diga⁴⁷, para entender si se trata de una acción que no compromete otras atenciones más allá del solo hecho de mirar. Asimismo, es importante señalar que el mirar implica una manera de aprender. Como se

⁴⁷ El verbo *il* también se asocia con la acción de ver más allá de lo evidente. Esto únicamente es posible por las personas con dones médicos y oníricos, como las curanderas o quienes sienten el pulso de las personas. *La jkil ta jwayich*, “lo vi en mi sueño”. La acción de ver trasciende lo evidente y el campo de la realidad material, para acceder a mundos intangibles como los sueños, donde se encuentran energías, premoniciones y respuestas a los problemas anímicos que padece la persona enferma. Solo las personas con dichos dones pueden ver a través de los sueños de otra persona.

expresó en el punto anterior, la interacción social y el encuentro con otras personas permite construir conocimiento, generar aprendizajes sobre la vida cotidiana. En este sentido, cuando se quiere compartir una episteme particular, como enseñar a sembrar maíz, tejer una blusa o preparar alimentos, se usa el verbo *il*, que invita a ver con atención los procesos, las técnicas, las herramientas y la cadencia en que se hacen las cosas. No se emplea otra palabra para designar la acción. Algunos ejemplos son: *¿Yakalat ba ilel bit'il spas te we'elile?*, “¿estás viendo cómo se prepara la comida?”; *ilawil bit'il sts'un te ixime*, “mira cómo siembra el maíz”. El *il* es la invitación de “ver” para reconocer y aprender.

La mirada también tiene la característica de que en tseltal se nombra dependiendo de la posición en que se encuentra la persona que mira. Por ejemplo, en Tenejapa, para ver una puesta de sol o la panorámica de un pueblo, se emplea la palabra *elawal*, que es “mirar desde lejos”. Se dice cuando se ven cosas y eventos a cierta distancia. Es parecido a la contemplación, aunque la acción de contemplar no indica únicamente la situación ver las cosas desde lejos, también alude al detenimiento o ver algo con atención. Otro caso es el que se dice en la variante del tseltal de Bachajón, donde la gente emplea la palabra *K'ehlan*, que refiere a cuando una persona se queda parada y mira algo o alguien. *Ma x-ak'ehlan abah ta beh*, es decir, “no te pares a mirar en el camino”. La expresión indica un momento de distracción, de detener el paso, incluso de confusión. *K'ehlan* se entiende como una mirada que se desalinea del objetivo.

En la variante del tseltal de Petalcingo se emplea la palabra *t'ojol*, que refiere a “la mirada fijada en algo”. Tiene la función de metáfora, como cuando alguien no pueda quitar “los ojos encima”. Se emplea para hacer énfasis en la acción de mirar con detalle. Un ejemplo de ello es al decir: *wen t'ojol sit ta hun*, “tiene la mirada fija en el papel”. Un elemento característico de este adjetivo es que debe de ir acompañado del sustantivo *sit*, es decir, ojos. Es como un pleonasma, donde ver con los propios ojos opera para dar constancia de que, precisamente, una persona es testigo de lo que acontece frente a ella. Lo anterior devela que la semántica lingüística del mirar, al nombrarse, establece una diferencia entre una mirada y otra. Una situación particular suscita una forma de ver⁴⁸.

⁴⁸ Otros ejemplos que indican una situación particular de mirar son los siguientes. Se expresa *botsitay*, mirar con los ojos resaltados, para indicar cuando alguien “mira con asombro”. En la variante de Bachajón se emplea *huh't'aj*, que indica “espíar con los ojos”. Para hablar de una “mirada que acecha”, se dice *k'elk'utay*.

El acontecer de la mirada asociada con algún artefacto tecnológico para realizar registros audiovisuales, en tselal se expresa de la siguiente manera: *ilawil ta lok'tawal*, “mira con la cámara”. El *lok'tawal* es el objeto con el que se retrata, dibuja y copia. El producto de éste se nombra como *lok'ombail*, es decir, el dibujo, la imagen, el cuadro, el retrato, la figura y escultura. Es el resultado de la unión entre el sentido de la vista y el tacto. La acción, el verbo que moviliza a la persona para retratar, dibujar, fotografiar, copiar, reproducir y esculpir, se dice *lok'tay*. La lingüística sugiere que toda práctica con un nombre propio demuestra su existencia, y no se trata únicamente de expresiones fundacionales, también de neologismos que aparecen en el contexto de la modernidad. La acción de ver, *il*, se conjuga con los dispositivos tecnológicos porque no compromete más que la visión de las cosas cotidianas, una visión subjetiva de quien retrata, que se asocia con el sentir experimentado en el momento del registro. En síntesis, se puede aseverar que al indicar el verbo *il* en la acción de mirar se encuentran las marcas sociales de la mirada, mientras que en las del *elawal*, *k'ehlan* o *t'ojol* están las marcas individuales subjetivas que aluden a situaciones en específico.

III

El *lok'tayel*, es decir, retratar, dibujar y esculpir ha estado presente en la vida de los pueblos, se aprecia en los textiles que las mujeres llevan a cabo, así como en las figuras que los hombres labran con la madera. Incluso, retratar fue una práctica de las antiguas sociedades prehispánicas que narraban la concepción de la *vida-mundo* a través de estelas y monumentos. Éstos eran y son maneras de recrear y producir la realidad. Ahora, el *lok'tay* de los dispositivos tecnológicos audiovisuales se suma a las posibilidades expresivas, pero éstos no son necesariamente un elemento que se integra en la reproducción de la vida social y comunitaria, al tener la característica histórica de ser usados sin fines colectivos. No

Asimismo, la acción de mirar espiando tiene una singularidad cuando se “ve por una rendija”, se emplea la palabra *ju'sitay*. Para señalar cuando alguien “mira de reojo” se nombra como *xujksitay*. Para acciones donde la mirada comunica algo se usa *muts'sitay* que es la acción de “guiñar”. Cuando alguien “hace ojitos”, de mover las pestañas, se dice *wik'sitay*. Asimismo, para indicar que alguien “mira con el ojo frunciendo”, para indicar incertidumbre, se expresa la palabra *tsuksitay*. La palabra *sitay* es un sufijo transitivizador que está compuesto por la palabra *sit* (ojo) + *tay* (indica “la acción de”), que se traduce como “mirarlo” (Véase Polian, 2013). Además, están aquellas designaciones que indican el no mirar, el cerco de la vista. Ma *x-analey te winike*, “no mires al hombre”, se dice cuando es una persona con alguna discapacidad. Se cree que si se mira obsesivamente, la persona que ve puede sufrir el mismo padecimiento.

obstante, adquieren diferentes sentidos, no tienen una condición arraigada a una práctica exclusiva.

Los dispositivos tecnológicos audiovisuales, al mismo tiempo en que amplían la mirada, al socializar y difundir las imágenes, también es acotada por su propia condición, porque más allá de los horizontes de la mirada, las cosas desaparecen (Mier, 2012). Hay una selección evidente que se reduce a los ojos de quien ve en el recuadro y la lente de una cámara fotográfica o de un celular. No todo puede verse debido a la propia elección de quien mira⁴⁹. Justo en esa comprensión de que existen límites de la mirada, es importante preguntarse, ¿qué es aquello que puede verse para luego ser fotografiado? y ¿Qué es lo posible de ser visible y aquello que se queda detrás de la mirada? Preguntas que se imbrican con la posición de la persona. En este caso, como se ha sostenido a lo largo de la investigación, se trata de la vivencia y testimonio de jóvenes *antsil winiketik*. En su práctica corporal, performativa y afectiva, ¿qué es lo que registran para sí mismos y para socializar en su círculo de convivencia? En el entendido de que, como sostienen Pierre Bourdieu y Marie-Claire Bourdieu, “nada *puede* ser fotografiado fuera de lo que *debe* ser fotografiado” (2015: 56).

Joan Fontcuberta afirma que “las imágenes articulan pensamiento y acción” (2016: 8). Pero agregaría la del *sentir*, al sostener que toda creación visual suscita una impronta afectiva sobre lo que se ve, registra y socializa. Así lo sugiere Crossley (2011), al considerar que el sentido perceptivo, el lugar de la mirada, produce ciertos estados afectivos. Dicha aseveración permite inferir que la percepción y sensación se encuentran íntegramente unidas. Esto promueve el diálogo de sentipensamientos entre la persona autora y las espectadoras. La fotografía, la imagen, es el campo que posibilita dicho encuentro. Pero, ¿cómo analizar la mirada, las imágenes y los sentidos que despliega al visualizarlas? Una primera proposición es la de entender la posición de las personas que crean las imágenes. Como ya se ha planteado en apartados anteriores, es importante considerar la perspectiva interseccional para desentrañar las condiciones que suscitan modos de mirar.

⁴⁹ De acuerdo con Sabido, en su lectura sobre Friedman (2011), señala “cómo la percepción de la realidad está metafóricamente ‘filtrada’, en tanto se organiza por una atención selectiva (*selective attention*) que consiste en registrar perceptivamente solo los detalles que coinciden con las expectativas sociales y dejar pasar por alto o desatender (*to disattend*) otros” (2016: 71).

Esta primera proposición se retroalimenta con lo que sugiere la sociología de la percepción, con los modos en que las personas aprenden a percibir. Como sugiere Sabido (2016), por un lado, el *nivel interaccional* que se da en la mutua percepción, el encuentro entre miradas cargadas de significados sociales. Esto se relaciona con lo propuesto por Calderón (2012), al expresar que todo orden social, a través de normas y restricciones, regula el orden sensorial o “multisensual” (Sabido, 2016). Del otro, el *nivel disposicional* que refiere al modo en que las personas aprenden a percibir a partir de “disposiciones perceptivas”, es decir, a la performatividad de los cuerpos que se traducen en prácticas, gustos, hábitos, rituales y afectividades. Este nivel supone que la mirada es una forma de presentarse, de hacerse notar para sí y para las demás personas. Ello, además, sugiere la parte más subjetiva de la mirada, porque aun cuando la percepción tenga una regulación sociocultural e histórica, “cada persona, dependiendo de su trayectoria biográfica (e incluso de su constitución fisiológica, como ocurre con las personas ciegas o sordas), su posición social y sus prácticas, percibe y aprende a percibir el mundo de una manera y no de otra” (Sabido, 2016: 75).

Lo anterior, además, se anuda con la dimensión sensible de cuerpos genéricamente diferenciados⁵⁰, es decir, a los sentidos culturalmente asociados al género, que se traduce en formas de percibir la masculinidad y la feminidad (Sabido, 2016). Esta se enlaza con la performatividad y sexualidad *antsil winik* que los jóvenes, al tener una condición reclusa, manifiestan sus afectividades y modos de mirar, a partir de la feminidad/masculinidad que asumen en ciertos contextos y con ciertas personas. Esto quiere decir que la mirada, en su sentido más amplio, es regulada entre lo que puede ser visto y lo que no, a partir de las normas sociales genéricas⁵¹. Ser *antsil winik*, como se expone en el capítulo cuatro, también tiene sus propias circunstancias y reglas para saber qué puede materializarse en imágenes y lo que es preferible mantenerlo invisible.

Una segunda proposición es el análisis de las imágenes, que no solo se capturan para dejar constancia de algún suceso, sino para socializar la percepción y el afecto. Esto permite

⁵⁰ De acuerdo con la propia autora, se pueden analizar al menos tres diferencias: “a) representaciones de los sentidos asociadas al género, b) usos de los sentidos diferenciados genéricamente, y c) percepciones sensibles genéricamente diferenciadas” (Sabido, 2016: 66).

⁵¹ Como se expondrá en el capítulo cuatro, el lugar que ocupan los hombres y las mujeres en los espacios sociales, inciden en la forma en que acontece la mirada. Por ejemplo, hay espacios sagrados donde únicamente entran los hombres; y situaciones donde sólo se reúnen las mujeres. Es decir, hay contextos donde los ojos del hombre y la mujer no logran apreciar lo que sucede. Esto se anuda con la norma social que regula lo visto, a partir del sexo de la persona.

inferir que la fotografía se manifiesta como un recurso en los rituales de interacción y en la performatividad *antsil winik*, que se devela en el encuentro y la acción conjunta entre el cuerpo, la mirada y el dispositivo tecnológico. Por ello, resulta interesante reflexionar sobre cómo el marco cultural de la mirada se resignifica a partir de un dispositivo tecnológico. La condición cultural, social, étnica y genérica incide en el ejercicio de la mirada y el modo en que ven su ser-estar-actuar-vivir en el mundo, a partir de su ser *antsil winik*. “La imagen fotográfica ha dado visibilidad a todas esas formas específicas de subjetividades relativas al cuerpo, [la sexualidad] y la identidad” (García, 2016: 57). Mediante las imágenes que ellos capturan habilitan narrativas que, incluso, desbordan los márgenes de la fotografía, porque no solo hablan de lo que aparece objetivado, sino de lo que permanece oculto, únicamente visible para ellos, como la desnudez. Hay en cada encuentro y situación ciertas reglas que posibilitan la fotografía, y otras donde la mirada no tiene la libertad de producir imágenes.

Finalmente, una tercera proposición es el uso de la lengua tselal para nombrar el acontecer de la mirada en los espacios en que socializan los jóvenes *antsil winiketik*, y la experiencia de producir y visualizar imágenes. La visión semántica de la mirada y sus formas lingüísticas. Cabe señalar que son los jóvenes quienes tienen mayor familiaridad en el uso de los dispositivos audiovisuales. La fotografía es una práctica recurrente en la juventud tselal. Así es posible develar el sentido performativo del cuerpo, de la mirada, del afecto y el deseo en la creación de imágenes.

2.2 Mirada empírica. Apuntes afectivos

K'op a'yej, chol a'yej: hablar escuchando, narrar sintiendo

Hablar es un acto cotidiano. Es la primera habilidad comunicativa que adquirimos desde nuestros primeros años. Asimilamos el sentido de las palabras, lo que refieren y comprenden en la realidad social. Nombramos las cosas y las experiencias para significarlas. Así materializamos los sentidos del mundo y la vida, a partir de la lengua que aprendemos al ser parte de nuestras *posibilidades de lenguaje*⁵². La lengua, como señala Ricoeur, es “algo

⁵² Entiendo *las posibilidades del lenguaje* en un sentido amplio, que es enseñado desde que alguien nace. De acuerdo con Edward Sapir (2010), se trata de un sistema de ideas, pensamientos, sensaciones, emociones y deseos que son producidos de manera social y que se materializan para comunicar algo a alguien. El lenguaje puede darse a través del habla, de la escritura, de la pintura, del performance, del cine, de la danza, de los señalamientos, entre otros. No obstante, como ya se ha indicado en apartados anteriores, el lenguaje no es

distinto a la capacidad general de hablar o a la capacidad común para expresarse verbalmente. Designa la estructura particular del sistema lingüístico” (1995: 16) y, por supuesto, del sistema de pensamiento inserto en un marco cultural específico. Esto quiere decir que las formas de sentir el mundo, de pensarlo y vivir en él, están intrínsecamente unidas con la lengua que desdobra sus sentidos construidos culturalmente. No es lo mismo el tselal y el coreano, pues cada idioma despliega múltiples significaciones, que se comparten en mayor o menor medida fuera de su contexto lingüístico.

Por medio del habla, en la lengua que adquirimos, nos expresamos para comunicarnos en todos los espacios y las situaciones posibles: cuando saludamos, cuando pedimos alguna información, cuando contamos alguna anécdota personal, un testimonio o un chisme. Mediante ésta las personas hacen una presentación de sí, pues, como señala Erving Goffman (2001), se develan los deseos, las creencias, las aspiraciones y actitudes. La forma de hablar es una de las cosas más personales que poseemos, es una forma del lenguaje que más empleamos, y más en contextos donde la oralidad es la forma de comunicación privilegiada. La palabra está presente en todo acto de comprensión y en todo acto de interpretación (Volóshinov, 2000). Como diría George Steiner (2003), “somos seres del lenguaje”, nos recreamos en él. Por medio de la palabra pronunciada también desarrollamos el sentido de la escucha. Ambas son habilidades concomitantes que propician el “acontecimiento del diálogo [...] *que no es* solamente la experiencia tal como es expresada y comunicada, sino también el intercambio intersubjetivo en sí” (Ricoeur, 1995: 30).

En los pueblos tselales existe una palabra que apela al diálogo, es decir, al “hablar escuchando”, que se enuncia de manera cotidiana con la expresión *k’op a’yej*. Ésta nunca se emplea por separado porque su sentido cambia: *k’op* (lengua/ palabra/ voz/ discurso/ conflicto) y *a’yej* (el acto de hablar-escuchar/dialogar), juntas podrían traducirse como “hablar la palabra” que, en otros términos, es el acontecer del diálogo. Es lo contrario a la comunicación unidireccional. Esto involucra la presencia de dos personas o más, implica que cuando alguien se expresa verbalmente el otro está dispuesto a escuchar y viceversa. Asimismo, revela que quien toma la palabra también escucha lo que dice. Es un principio básico de interlocución, donde se respetan los turnos de habla, para que todas las voces

una posibilidad únicamente humana: también las especies de la fauna desarrollan sus propios sistemas comunicativos.

puedan expresarse (Austin, 1990). Es un flujo dinámico del ir y venir de la palabra sin que nadie se la apropie definitivamente. El *k'op a'yej* es la acción, pero también el momento de expresar los pensamientos y sentimientos de las personas.

El *k'op a'yej* se dice cuando se platican asuntos sociales, cuando se toman decisiones, acuerdos o se arreglan conflictos que involucran a varias personas. Para llegar a un común arreglo se necesita la movilización de las palabras y la escucha. De acuerdo con Manuel Bolom, la condición de la plática muestra que “en el centro se ubican las personas y la plática es la que gira en esa reunión o asamblea” (2019: 132). Por supuesto que en todo proceso del *k'op a'yej* existen tensiones, no es una comunicación orgánica donde las cosas fluyen sin vacilaciones. La resolución de los conflictos, de la toma de decisiones, puede prolongarse en el transcurso del diálogo, no tiene un tiempo determinado. Nadie puede retirarse anticipadamente porque el *k'op a'yej* necesita de los interlocutores que participan en el encuentro de las voces: es parte de la propia condición dialógica, hasta que se logra el objetivo al expresar *laj ko'tantik, laj k'op ka'yejike*, es decir, “hemos terminado [nuestro corazón], terminamos de hablar escuchando”. Esta frase es un marcador lingüístico que establece un cambio⁵³, el término de un momento del diálogo para hablar de otra cosa o el fin de la conversación, el cual es entendido entre las personas partícipes.

El *k'op a'yej*, como un principio dialógico de comunicación, comparte una característica con la entrevista pues, de acuerdo con Margarita Baz, “abre un espacio donde el sujeto entrevistado puede libremente hablar de su experiencia, de lo que piensa y siente” (1999: 93). Principalmente son conversaciones que no sólo implican el despliegue de la voz, sino el sentido del oído. Para saber sostener una plática es necesario saber reconocer lo que la otra persona dice. A partir de esta premisa, me parece importante considerar la práctica del “hablar escuchando” como un recurso para la reconstrucción de las historias de vida, es decir, del *ya'yejul kuxinel* (narración de la existencia). Precisamente, porque es a través de las palabras que la vida se recrea, pues “la palabra es el arca de la memoria” (Castellanos, 2014: 9). Por lo tanto, no se trata de una simple movilización de frases o remembranzas, sino de sentir lo que se cuenta.

⁵³ En inglés se denomina “code switching”, que implica un cambio del código. “lenguaje switching”, marcadores de que hemos terminado de hablar sobre un tema.

Además, existe el concepto de *chol a'yej*, es decir, “narrar sintiendo/escuchando”, que se dice cuando alguien desea contar momentos específicos de su vida o de otros más amplios y profundos, como un ejercicio autobiográfico o una historia de vida. Hay un vínculo afectivo-emotivo entre el relato y la persona, al revelar acontecimientos contenidos de alegría, tristeza, angustia, confusión, entre otros, y que constituyen su subjetividad. Es como si los relatos despertaran las sensaciones vividas en el cuerpo, sin importar cuánto tiempo haya transcurrido desde que sucedieron las cosas que se narran. Como se ha expuesto anteriormente, la razón y el corazón jamás se disocian, aun cuando el pasado sea recreado a partir de la puesta en escena de las palabras⁵⁴. Los afectos y las emociones se manifiestan, se performan a través del lenguaje, ambos están intrínsecamente unidos, “se requieren mutuamente para existir. También ambos conforman parte importante de la cultura, de la identidad y de las diferencias humanas. Conocer, comprender, interpretar, explicar, evaluar, describir, percibir e interactuar socialmente son procesos irrealizables sin la dimensión afectiva, sin algún tipo de acciones expresivas y comunicativa” (Calderón, 2012: 38).

A diferencia del *k'op a'yej*⁵⁵, el *chol a'yej* se refiere a narraciones del pasado, a recuerdos, testimonios, anécdotas y memorias que se miran con cercanía en el presente y que aviva una introspección en la persona. Revela ciertas confesiones personales, los deseos, las pasiones, la topografía íntima del cuerpo. Constituye lo que Paul Ricoeur denominó como “identidad narrativa”, en tanto la narración de la persona la hace de y para sí misma. Mediante el ejercicio de la palabra se pueden hallar nociones de su identidad. De esta última, coincido con el pensamiento de Ricoeur al hablar del sentido de “ipseidad”, al afirmar que todo proceso de reconstrucción de la persona mediante los relatos es inacabado, es infinito. Por ello, no es pertinente la búsqueda de los esencialismos de la identidad de quien se enuncia, en tanto hay una constante recreación a partir de la forma en que se mira y cómo se sitúa en el presente en que habla de sí.

⁵⁴ Es importante indicar que al decir que “la palabra” es el principal medio de comunicación entre las personas tseltales, no afirmo que sea una cultura logocéntrica. También existen personas *uma'etik* (mudas) y *mak chikinetik* (sordas) que desarrollan otras capacidades expresivas y sensoriales que permiten su integración en la vida social de las comunidades.

⁵⁵ En tseltal existe también el *namej k'op*, (palabra vieja-antigua-algo de antaño) que refiere a las leyendas e historias. Así como el *k'op a'yejetik* (cuentos), *nichimal k'op* (palabra florida/poesía), *ixta k'op* (bromear), *lo'lo'el k'op* (burlar). Es decir, el sustantivo *k'op* puede tener múltiples significaciones, pero todas apelan a la lengua y palabra, así como el conflicto que es otra extensión de la palabra.

Esa es la razón del por qué aquello que se cuenta no se hace ante cualquier persona: únicamente con la que se establece un vínculo y una confianza, a alguien que pueda arropar las confidencias, sin juzgar, sin señalar. El sentir la palabra implica situarse y encarnar el testimonio no solo por quién lo cuenta, sino por quien escucha, pero como anteriormente se dijo, sin tratar de emular su sentir. Por ello, cuando se desea saber aspectos de la vida de alguien, se le expresa *chola ka'ytik*, es decir, “cuéntanos para sentir”. Esta condición de sentir lo que se cuenta, el *chol a'yej*, tiene una correspondencia con el método etnográfico: el de las historias de vida, en tanto permite adentrarnos en los pliegues de las personas y reconocer las experiencias incorporadas en el cuerpo que no se revelan todo el tiempo, sino cuando la voluntad y el corazón quieren. De hecho, el *chol a'yej* está vinculado con el corazón, pues en realidad es éste el que habla por la persona. Es, como señala Robin, “la poética de la palabra” (1996) y como reflexiona el antropólogo tseltal Juan López Intzín, “la fuerza de la palabra” (2011).

De esa manera, a partir de la narrativa se pueden reconstruir las genealogías, los cambios, las rupturas y los trayectos experimentados. El *chol a'yej* “privilegia la voz de los *interlocutores*, es un encuentro entre los conocimientos de quien investiga y quien forma parte del proceso indagatorio” (Güereca, 2016: 150). Lo anterior también devela la responsabilidad de la escucha, allí radica una de las importancias de quien emplea la etnografía —además del sentido de la vista, de la observación—, pues toda palabra pasa por los oídos y que a su vez interpretamos para dar sentido a todo lo que se nos cuenta. Esta es una condición del *a'yel*: el saber escuchar. De hecho, entre los tseltales se afirma que la realización de la palabra es posible en tanto la escucha se haga presente. La etnografía, entonces, no solo debe implicar un proceso de observación y conversación, sino necesariamente el de la capacidad de “escuchar sintiendo” lo que las personas relatan o platican entre sí. De manera inevitable, todas las cosas que se narran están contenidas de afectos y emociones.

Escuchar no solo se trata de seguir activamente la conversación, sino de encontrar los momentos, los acontecimientos y las situaciones que aparecen de manera difusa en la narrativa. Identificarlos permitirá profundizar en ellos, formulando las interrogantes con

mucha sensibilidad y respeto⁵⁶, para que la persona entrevistada se sienta con la confianza de continuar narrándose y recreándose a través de su palabra sin establecer alguna censura, más que las cosas que ella misma quiera reservarse para sí. En todo proceso de recordación hay acontecimientos tan íntimos que únicamente pertenecen a quien las ha vivido, son confidencias que se guardan para uno mismo. Este cerco voluntario es denominado en tseltal como *smakel k'op*, que se traduce como “esconder/ocultar/ tapar la palabra”. Esta no refiere únicamente al encubrimiento u ocultación de algo, de la “verdad”, sino de aquellas cosas que aún no se asimilan y de las que cuesta conversar de manera pública o ante alguien en particular, como los acontecimientos traumáticos y dolorosos. Entonces, se apela al silencio⁵⁷, al resguardo de la palabra, que también es una expresión afectiva y corporal. Más adelante, a partir de un proceso interno de reencuentro y recuperación, es que se pueden decir a viva voz.

Algo importante de destacar es que el “escuchar sintiendo” posibilita la identificación de las categorías de análisis. Generalmente, en nuestra formación académica se nos plantea que las categorías, las variables y los conceptos de estudio están asociadas con los presupuestos teóricos, sin considerar necesariamente las fuentes empíricas contadas a través de las palabras. Sin embargo, el recurso etnográfico del “escuchar sintiendo” permite identificar aquellos elementos que emergen en los relatos de las personas. Al relatar algún suceso se nombra la experiencia, el pensamiento y sentimiento. Si hablamos sobre el concepto de “cultura”, por ejemplo, éste no necesariamente tiene alguna traducción al tseltal, como posiblemente suceda con cualquier otra lengua originaria. Esto se debe a que no es una palabra empleada en el habla cotidiana de las personas, no tiene un significado social.

Sin embargo, se pueden encontrar indicios y proposiciones que apelen a dimensiones de lo que entendemos por “cultura”, por supuesto desde nuestro posicionamiento e interés

⁵⁶ Janeth Holland (2007) plantea la necesidad de ejercer una “ética de la empatía” que implica un compromiso entre la persona que participa con su relato y quien investiga, de establecer confianza para saber qué preguntar o querer saber y cómo formular las interrogantes sin vulnerar a la persona y sin interpelar sus afectos.

⁵⁷ Para David Le Breton (2001: 7) el silencio “no es la denuncia de una pasividad sobrevenida del lenguaje sino de la demostración activa de su uso. El silencio es, como el lenguaje y las manifestaciones corporales que la acompañan, un componente de la comunicación”. El silencio tiene un valor epistémico importante, porque revela las situaciones que afectan emocionalmente, las cosas de las que no se desea hablar. Esa forma de expresarla también es una forma de mantener la escucha y el sentimiento activo.

epistémico. En tseltal existe el *talel kuxlejal*, es decir, nuestra forma de ser-existir, que al cuestionar dónde y cómo se manifiesta, se hallan las categorías como *lekil kuxlejal* (vida digna), *ich'el ta muk'* (respeto-reconocimiento), *jts'umbaltik* (nuestra raíz), por mencionar algunos. Considero relevante el realizar este ejercicio en cualquier trabajo que contemple la aplicación de la etnografía, por una cuestión metodológica y también epistémica, porque es a partir del “narrar sintiendo” de las personas donde se encuentran, cruzan y disienten las referencias empíricas con las teóricas.

Chola ka'ytik: performatividad de los afectos y las emociones en las palabras

Como ya se mencionó, entre los tseltales existe el concepto de *chola ka'ytik*, la palabra *a'y* de *a'yel*, en este caso, se traduce como sentir y percibir. Las palabras no sólo se escuchan, también se sienten, suscitan algo en el momento en que tocan nuestros oídos. Esto se debe a que no hay palabras desposeídas de emociones: en todas hay rastros de ellas y es a través de su reconocimiento que nos afectan, que nos trastocan e interpelan. “La emoción se encarna en el cuerpo y en la voz” (Bourdin, 2016: 61). Es cierto, como mencionan Macleod y De Marinis, “que es clara la incapacidad de sentir la experiencia directa vivida *a través de la narrativa, sin embargo, somos permeados por ésta*” (2019: 14) (cursivas mías). En la palabra se performa, se recrea la “dimensión afectiva” (Calderón, 2012). Ello nos permite reconocer el sentir de quien se presenta en voz propia. A pesar de que la palabra se ubique entre las personas, ésta se reproduce de manera individual, se convierte en el “material sígnico” de la vida interior (Volóshinov, 2000).

Las emociones, de acuerdo con la visión de los *culturalistas-construccionistas* (Lutz, 1988; Harkins y Wierzbicka, 2001; Le Breton, 2012; Ahmed, 2015), se tratan de hechos contruidos social, cultural y, por supuesto, lingüísticamente. No existe un conjunto limitado de emociones básicas o primarias — la alegría, la tristeza, el enojo, el miedo, por mencionar algunas— ni tampoco todas son universales, es decir, con un significado unívoco independiente de en qué latitud o pueblo del mundo se pronuncien, como lo plantean las corrientes naturalistas y universalistas de las emociones. Precisamente porque la condición emocional humana no se debe solo a reacciones y estados psico-fisiológicos naturales individuales (Bourdin, 2016), sino a la socialización de las mismas, pero que tienen sus propias particularidades cuando situamos las emociones en un marco cultural, social y de

lengua en específico. De ese modo el cuerpo aprende a expresar lo que siente, lo comunica con los gestos, con la mímica, con las manos, con las tonalidades de la voz, con las palabras, mediante los afectos. La dimensión afectiva y su performatividad es posible en tanto lenguaje.

El cuerpo es sentido y percepción. Por medio del *chol a'yej* se revelan tácitamente los afectos y las emociones, así se percibe lo que significan, aunque cambian en cierta medida por las variantes de la lengua tseltal. No obstante, todas las emociones nacen y pasan en el corazón, no tienen otro camino ni otra fuente. Es el sema de los afectos, de lo sensorial, porque no sólo se trata de emitir, también de avistar. Así se identifica cuando las personas se refieren al dolor, *k'ux o'tanil* (corazón adolorido); a la tristeza, *mel o'tan* (corazón desordenado); a la alegría, *tse'el o'tan* (corazón que ríe); a la felicidad, *kuxet o'tanil* (corazón que se siente vivo); al enojo, *sk'ajk'al o'tan* (corazón enardecido); a la bondad, *utsil o'tan* (corazón bueno); a la serenidad, *lamal o'tan* (corazón pacífico); al arrepentimiento, *suhtesel o'tan* (volver el corazón), en la variante de Bachajón. Cada forma emocional cobra un sentido a partir de su enunciación.

La semántica de las emociones, así como reflexiona Bourdin, plantea un problema de traducción y sus alcances, ya que “al comparar los sistemas de clasificación de diferentes lenguas y culturas siempre hallamos que los mismos son *no-isomórficos*, es decir, no se empatan término a término sin discordancia” (2016: 58). Precisamente porque las emociones y sus formas lingüísticas adquieren características particulares que no siempre son equivalentes al sentido que se les da en otros contextos, incluso entre los tseltales, tal como hemos visto en los ejemplos. Asimismo, el contexto y las reglas del lenguaje inciden en la interpretación del sentido (Calderón, 2012). De hecho, existen maneras específicas para referir a cierto tipo de emoción. Cuando alguien es feliz por estar con otra persona se usa la palabra *ak'ol* (feliz/esperanza), en la oración sería *ak'olokme ko'tan sok*, es decir, “mi corazón está feliz con él/ella”. Pero si una persona quiere hacer feliz a otra se usa la palabra *nichimtes* (florecer). La oración sería: *ya jnichimtesbe yo'tan*, es decir, “voy a enflorecer su corazón”. Para darle ánimos a alguien se emplea la palabra *muk'ubtes* (engrandecer). *Ya muk'ubtesbey yo'tan*, es decir, “voy a engrandecer su corazón”. Y para hablar de la pareja afectiva se emplea el *snujɔ* (el complemento de algo/ la unión), *ja'at snujɔ ko'tan*, es decir, “eres el complemento/ la unión de mi corazón”.

Dichas expresiones lingüísticas son, al mismo tiempo, formas de comunicar las afectividades. Aun cuando en tselal —como en muchas otras lenguas originarias— no hay una palabra para decir “te amo” o “te quiero” como en el español, sí existe una expresión con una connotación que pone a la persona en el corazón de otra, al decir *ayat ta ko'tan*, se afirma que “estás en mi corazón”. Esta es la forma de revelar cuán importante es la persona que no sólo se trata de la pareja, el esposo o esposa, sino a la familia, a las amistades, incluso a las que han muerto pero que viven en el corazón de quien los recuerda.

Estas formas expresivas de las emociones y los afectos del *o'tanil* son metáforas del lenguaje, pero unas a las que denominaré “metáforas definidas”⁵⁸. A diferencia de las metáforas que aluden a los afectos que se emplean en otras lenguas, las que se enuncian en tselal tienen la característica de ser entendidas sin dificultad, porque no se trata de un recurso lingüístico heterogéneo al sugerir un significado convencional, además de que la interpretación de las metáforas es situacional. Por ejemplo, cuando en el español una persona le dice a otra “eres frío”, la temperatura se emplea como una metáfora que puede apelar al hermetismo, a la poca expresividad, a ser poco amoroso o muy directo con lo que dice. La forma de interpretar la afirmación, sin provocar un excedente de sentido, es analizando el contexto en que se enuncia, cómo y a quién se le dice, mediante la intervención de quien habla y quien escucha⁵⁹.

En el caso del tselal, la afirmación “eres frío” tendría como traducción: *sik awo'tan*, es decir, “tu corazón es frío”. Esta frase adquiere una dimensión metafórica al ser traducida al español. No obstante, en el habla cotidiana de los tselales refiere a que alguien es “serio”, pero no en el sentido de una persona prudente o madura de carácter, sino de alguien que no expresa sus sentimientos. El enunciado es entendido unívocamente, porque el significado

⁵⁸ Cabe destacar que existen otras palabras metafóricas que sí permiten la apertura de otros sentidos. Por ejemplo, la palabra *ch'ulchan*, significa cielo. Sin embargo, cuando se analizan las etimologías de las palabras *ch'ul* (sagrado) y *chan* (serpiente), se interpreta como “serpiente sagrada”. Esta idea alude a la del kukulcan, es decir, de la serpiente mitológica que descendió del cielo. Por lo tanto, las “metáforas definidas” se trata de aquellas que en el habla cotidiana se emplean sin ocasionar confusiones en el sentido adjudicado, “alude al reconocimiento pleno de lo que se dice sin hacer un excedente de sentido” (Penka, 2024b).

⁵⁹ De acuerdo con Gende (2002: 203) “la interacción requiere de la convencionalización para lograr interpretar una expresión como metafórica”. Algo importante de señalar, siguiendo las reflexiones de Gende, es que “la actividad metafórica exige una revisión de todo lenguaje en su relación referencial con el mundo, pues si lo que se recibe de una metáfora es, en principio, algo absurdo o una contradicción manifiesta, o un desvío del lenguaje, esto obliga a completar la recepción con criterios que suponen valores epistémicos como el atributo de racionalidad al emisor” (2002: 220).

denota una idea compartida en tanto pasa por el *o'tanil*. Lo anterior no es una aseveración que imposibilite pensar más allá de la “metáfora definida”, porque precisamente el corazón, en tanto el lugar de origen del sentir, siempre será proclive a significar algo más de lo que expresa. El *o'tanil* es libre, no tiene cercos. Esto se puede descubrir cuando alguien asume la libertad de reflexionar los sentidos del corazón. Ninguna metáfora es inerte, incluso es cambiante, porque una de las características básicas del lenguaje “es que toda forma lingüística es arbitraria, incluidos los significados, puesto que cada lengua elige su manera de expresar o enfocar la realidad objetiva o subjetiva de sus hablantes” (Garza, 1998: 23).

Un elemento sustancial de la semántica de las afectividades es que el corazón no es visto únicamente como un simple órgano del cuerpo, sino primordialmente el centro y origen donde las emociones florecen. Es un espacio donde se crea y recrea la sabiduría. Incluso el corazón es una de las palabras más usadas en el habla cotidiana, no solo entre los pueblos tseltales, sino en otros pueblos donde el corazón es una fuente de sabiduría⁶⁰. De hecho, es lo que suscita la presentación de una persona a otra, pues, para saludar se enuncia *ich'aik spatobil awo'tanik*, es decir, “reciban un saludo al corazón”. Estos son marcadores lingüísticos que indican los grados anímicos, sentimentales, afectivos y sensoriales de una persona. Lo mismo sucede cuando se expresan malestares físicos, con la materialidad del cuerpo, carne-hueso-aliento. Por ejemplo, a la enfermedad o el dolor interno, *xiti'et ko'tan* (el corazón duele/punzante); a la sed, *takin o'tanil* (el corazón seco); al descanso, *kux o'tan* (reposar el corazón). El corazón es el término corporal que denomina las emociones y afectos (inmateriales) y al sentir físico. Juan López (2021) nombra a esta polifonía de sentidos como *sp'ijilal o'tanil*, es decir, las “epistemologías del corazón”; que yo llamo como “poéticas del corazón”.

Hay una performatividad del corazón en el habla cotidiana, porque moviliza y crea agencia al ser enunciada. Por medio del *chol a'yej* se puede identificar su presencia, así como los marcadores lingüísticos de la emoción y los afectos que surgen en dicho lugar. Se puede localizar en qué momento se mencionan, con qué frecuencia se repiten, qué sentidos se le confieren y cómo entran en juego en las relaciones sociales intersubjetivas y sexuales. Al mismo tiempo, y de manera crucial, se puede reconocer la forma en que se corporizan, se

⁶⁰ Un ejemplo de ello es en los pueblos Suruwahas en Brasil donde se emplea la palabra *gianzubuni* (corazón) para expresar la afectividad y el pensamiento (Véase Pérez, 2012).

encarnan el ser y el alma, en otras palabras, en el *bak'etal*, *o'tanil* y *ch'uul* de las personas. La emoción y los afectos no están contenidos en las palabras, sino en su expresividad. El corazón es fuerza y energía que moviliza la afectividad, la espiritualidad y la corporalidad. La dimensión afectiva⁶¹ puede ser analizada mediante las narrativas orales y corporales. Por ello, se emplea el *chol a'yej* como un primer recurso en el acceso a la vida de las personas. Asimismo, se contempla la aplicación de las corpobiografías y la genealogía afectiva para dejar que el cuerpo se narre, las cuales se describen en el siguiente punto.

Algo importante de señalar es que, así como los cuerpos son masculinizados y feminizados, sucede lo mismo con las emociones y los afectos, en tanto son expresadas socialmente de acuerdo con el género atribuido a la persona y que ella misma reconoce para sí. Entre los tseltales, por ejemplo, llorar es una característica permitida en las mujeres, pero no así en los hombres que resguardan su sentir, pero en ellos sí está permitido la expresión de la ira, cuando en las mujeres hay una limitante porque se piensa que “faltan el respeto”. En este sentido, no sólo basta comprender los cuatro aspectos para el estudio de la dimensión afectiva, tal como lo propone Calderón, también es importante recuperar la interseccionalidad (Crenshaw, 1991) para ver cómo la afectividad y las emociones entran en juego, a partir de las desigualdades propiciadas por el género, el sexo, la edad, la clase, la religión, la condición económica y la racialización de los cuerpos. Esto último me permite asumir que la colonización de los cuerpos afectó la manera en que la afectividad y las emociones se sienten, expresan y comparten. En otras palabras, también la colonización se impuso en la dimensión afectiva, en el cuerpo de las personas tseltales, al establecer los modos “correctos” en que las afectividades se socializan y performan en la vida.

En síntesis, el *chol a'yej*, el narrar escuchando/sintiendo, permite la identificación de la afectividad que viven las personas. Por un lado, a partir de cómo se enuncia la emoción, qué marcadores lingüísticos se usan. Por el otro, el cómo se encarna y performa en el cuerpo, en las prácticas sociales, en las relaciones afectivas y en la vida sexual. Algo importante de señalar es que el *chol a'yej*, si bien privilegia la narrativa de quien habla, no

⁶¹ Para Calderón (2012), la dimensión afectiva está compuesta por cuatro dimensiones: la *dimensión expresiva* es la forma en que se demuestra el afecto y la emoción, tanto en el cuerpo como en el habla. La *dimensión descriptiva* es la de observar cómo se demuestra y enuncia. La *dimensión constitutiva* es el sentido cultural y social del afecto y la emoción. Finalmente, la *dimensión transmitiva* es el cómo afecta en las otras personas, la percepción e interpretación.

pierde de vista la expresión corporal. Cuando alguien escucha lo que alguien dice, también observa la enunciación del cuerpo: en las manos, en los gestos, en la forma de hablar, en los silencios, en las pausas, en los suspiros. El cuerpo y la palabra nunca dejan de sentir.

A'yantayel jbak'etaltik: corpobiografías y genealogías afectivas

I

El cuerpo siempre dice algo. El gesto, el silencio, el llanto, la mirada, el chasquido, la piel erizada, las arrugas, el tacto, el aliento, el hueso: constantemente comunican. Pero este decir es lo que el cuerpo revela desde afuera, lo que se percibe de él, lo que se interpreta. ¿Cómo acceder a las profundidades y los sentires que se llevan en los adentros corporales? ¿Cómo desdoblar aquello que únicamente quien habita el cuerpo puede declarar? ¿Cómo reconocer el afecto, la emoción, contenida en el llanto? ¿Cómo saber lo que comprende la sonrisa que se dibuja tras recordar algún acontecimiento? Tejer el adentro con el afuera, desvanecer el margen, esa es la búsqueda. Externar, relatar y enunciar el sentido de lo visible con el adentro es viable cuando el cuerpo no es considerado como un objeto desposeído del sujeto sino, ante todo, como un cuerpo subjetivado, es decir, que siente, piensa, actúa y vive, que es encarnado enteramente por alguien. Es ese alguien cuyas historias, memorias, experiencias, discursos, prácticas y representaciones puede narrar; poner el cuerpo, hacerlo hablar desde sus adentros.

¿Pero cómo hacer hablar el cuerpo sin irrumpirlo? Nuestro cuerpo, lo que llevamos en él, lo que nos compone, es lo más íntimo que poseemos. Pocas veces nos damos la tarea de contarnos, y mucho menos de contarle a otras personas, lo que sentimos y pensamos acerca de nuestras vivencias que nos permiten significar la vida y el mundo. Tal vez por la nula confianza que tenemos, por el cerco de la palabra que se nos ha impuesto o simplemente porque preferimos guardar silencio. Sin embargo, hablar es una virtud que tenemos, tan solo hay que saber encontrar la forma de hacernos escuchar. En los pueblos tseltales existe la palabra *a'yantayel* que se traduce como “platicar sobre algo o de alguien”. Al conjugar las palabras *a'yantayel jbak'etaltik*, es decir, “hablar de nuestro cuerpo”, en la lengua parece incompatible, como si no tuviera sentido. Esta aparente incoherencia semántica manifiesta algo que culturalmente no se suele llevar a cabo. Pero justo en la resignificación de la palabra puesta en práctica, “hablar de nuestro cuerpo” se hace posible.

El cuerpo se convierte en el protagonista, en la grafía, en la voz, en la sensación que construye una *episteme* del sí y para sí mismo. Se abre para relatar la experiencia corporizada que se lleva en el alma, el corazón, la mente y la piel. Esta práctica de narrar las vivencias corporales, que une el sentir y pensar, es un recurso corpobiográfico. La **corpobiografía**⁶² es “una reconstrucción senti-corpo-pensante de las trayectorias vitales y los *itinerarios corporales* [...] a partir de experiencias vivenciadas” (Rodríguez y Da Costa, 2019: 14). Este recurso considera la **autobiografía** (narración y escritura de la vida de uno/a mismo/a) y el **cuerpo** como dos *epistemes* que se conjugan en la recreación de la vida. Por un lado, la autobiografía prioriza el testimonio de “la propia persona que relata su experiencia y habla por tanto en primera persona” (Esteban, 2008: 146). Realiza movimientos hacia el pasado, a través de la mente y el corazón, en búsqueda de acontecimientos contenidos de sensaciones, espacios, personajes, acciones e imágenes que permiten reconstruir la historia personal. Esto devela el conocimiento que la persona tiene sobre sí misma, al reconocer sus trayectos, decisiones y caminos atravesados que define lo que es. No se trata de una síntesis de la vida, sino de la suma de lo vivido.

La persona que escribe y enuncia su sentipensar “es la protagonista de los hechos, eligiendo de manera autónoma sus recuerdos y asumiendo diversos roles: narradora, escritora e interprete” (Silva 2013: 61). Incluso, es la traductora de sus definiciones, es decir, de la forma en que nombra las vivencias. En este sentido, Autora, narradora, personaje y traductora son la misma persona, es decir, comparten la misma identidad⁶³. No hay un intermediario ajeno que interprete lo que escucha o percibe, es la propia persona que se descubre para sí. En este sentido, la autobiografía “constituye el punto crítico en el que convergen las emociones y los sentimientos, las motivaciones y los deseos, las metas y los

⁶² Para Rodríguez y Da Costa, investigadoras feministas que han aplicado la corpobiografía en el trabajo con y para mujeres, plantean que dicho recurso comprende tres dimensiones de la realidad: “*la realidad histórica-empírica*, que incluye las situaciones objetivas vividas y la manera en que ha vivido, percibido, sentido, actuado. *La realidad física y semántica*, aquello que las mujeres saben y piensan de su experiencia y la propiocepción (conciencia de la propia posición y movimiento corporal) y del valor de su relato, que es la totalización subjetiva de esa experiencia, y por último *la realidad discursiva*, es decir, el relato como una construcción dialógica: aquello que las mujeres quieren decir sobre sus experiencias corporales, la voz-conciencia de las mujeres” (2019: 15).

⁶³ De acuerdo con Miguel Ruiz (2021), uno de los problemas de la autobiografía es la *identidad* en juego. Para resolver esta complejidad, Lejeune propone una solución mediante el *pacto autobiográfico*, “la que establece el autor con el lector en la identidad del narrador y el género de su escritura” (Lejeune, 1994 en Ruiz, 2021: 10).

logros, los valores, las creencias y los significados de cualquier persona” (Ruiz-Vargas, 2010: 324). Es una forma de reencontrarse con la suma de lo vivido.

Del otro lado, el cuerpo en sí mismo es el testimonio, es la enunciación. En él convergen las afectividades, las sensaciones, las memorias y la performatividad que experimenta. “Implica la subjetividad y la trayectoria vital de la experiencia vivencial del cuerpo” (Rodríguez y Da Costa, 2019: 14). Hacer hablar al cuerpo, permitirlo sentir y escuchar a partir del relato personal, de las conversaciones íntimas, con la escritura poética, mediante el dibujo, el retrato fotográfico. Se recurren a distintas posibilidades del lenguaje para comprender lo que el cuerpo sentipienso. Se moviliza el llanto, el grito, el silencio y la palabra, entre otras, para expresar el conjunto de sensaciones, emociones, sabores, texturas y energías que desdoblan los adentros. Esto implica sentir el cuerpo, darse la oportunidad de percibirse a partir de la introspección.

La intersección de la autobiografía y el cuerpo crea el puente del adentro y el afuera, al ser la propia persona quien dicta los sentidos que atribuyen a su experiencia, a sus relaciones sociales. Así enlaza lo que significan, por ejemplo, sus derrotas, sus fracasos, sus frustraciones, sus sueños y los modos en que reacciona ante dichos sucesos. La forma en que siente y comparte el afecto; la manera en que se apropia de un gusto (por la moda, la música, el cine, la fiesta, la fotografía, los tatuajes, etcétera). De ese modo, la corposubjetivación, la materialización, la práctica corporal, la performatividad y afectividad no se reconocen e interpretan por lo que se percibe del cuerpo, sino lo que hay dentro de él y lo que la persona devela. Sin embargo, una precaución epistémica que debe llevarse a cabo es que la corpobiografía, como señala Alba Pons, no pretende capturar la vida de la persona ni objetivar su experiencia, “sino resaltar ciertos fragmentos y acontecimientos en pos de ilustrar qué referentes culturales, interacciones sociales y prácticas corporales han ido y van configurando la materialización [...] su proceso de corposubjetivación en relación *con su feminidad/masculinidad*” (Pons, 2016: 267) (cursivas mías).

El trabajo corpobiográfico “es una estrategia de resistencia y reconocimiento” (Rodríguez y Da Costa, 2019: 17). Si bien esta puede emplearse en diferentes contextos y con distintas personas, prioriza las experiencias silenciadas, ocultas y negadas de las personas que históricamente han sido marginalizadas, periferizadas y excluidas. Como el caso de las mujeres pobres, indígenas, negras, no heterosexuales y no binarias a quienes se

les niega la voz y la expresión corporal. La libertad de la palabra incluso es generizada, permitida para unos y negada para otras, autorizada para enunciarse en ciertos lugares públicos y privados. Lo mismo en ciertas sociedades y culturas donde las infancias y las juventudes no son reconocidas con la capacidad de agencia para expresar lo que sentipiensan. Por ello, el trabajo corpobiográfico adquiere un sentido político al crear espacios y condiciones para intervenir y potenciar las voces confinadas.

El *chol a'yej*, el narrar escuchando/sintiendo, es uno de los caminos para reconstruir las vivencias, donde el cuerpo y la voz se movilizan. Interpela el principio cartesiano, “*cogito ergo sum*/pienso, luego existo”, para hacer la existencia a partir del “siento, y luego puedo ser libre” (Lorde, 2003: 16). La apertura hacia los adentros no es nada sencillo: implica reencontrarse con las dolencias, las pérdidas, los temores y las huidas sentidas. Pero, en contraparte, abre la posibilidad de la confrontación, la reconciliación, la sanación y aceptación de lo que queremos reivindicar en nuestra propia existencia y vivencia corporal.

II

La genealogía es el *origen* o la *procedencia* de algo. Es la búsqueda de los antepasados, de la historia familiar. Es el estudio de la ascendencia y descendencia de una persona. Esto involucra reconocer el devenir, los trayectos y caminos para dibujar las ramificaciones de lo que nos constituye en el presente. Así se logra dilucidar el sentido de nuestro nombre, la derivación, el parentesco, las formas de sentir y de expresar la afectividad que no son fortuitas: siempre entrañan algo de nuestras estirpes familiares, comunitarias y sociales que se encarnan en forma material, simbólica y espiritual. Todo proceso de elaboración genealógica involucra la búsqueda de la memoria, de la experiencia, a través de narraciones orales, escritas y relatos de vida. Además de fuentes documentales, como fotografías, películas u objetos que revelen el tiempo y espacio en que sucedieron los acontecimientos que interesan reconstruir.

La genealogía puede emplearse como una herramienta para trazar las relaciones afectivas, entre una emoción sentida a otra, que se quede presente en el cuerpo y que define lo que somos. Nos permite reconocer las memorias de una herida, de un abrazo, de una despedida, de una caricia o de un golpe, y de las palabras, que no son vacías o carentes de sentido: develan nuestra forma de sentir. Asimismo, es sugerente recurrir a ella para

descubrir cómo aprendemos a expresar y nombrar nuestra afectividad, a reaccionar de ciertas maneras y no de otras ante los afectos y las emociones de las demás personas. Por ello, nombro la **genealogía afectiva** como el recurso que se focaliza en la búsqueda de la afectividad encarnada en los distintos tiempos y espacios en que la persona transita, para producir “un conocimiento sentido *a través de o por* las emociones” (García y Ruiz, 2021: 25). La genealogía afectiva une el sentir con el cuerpo, intenta localizar dónde se sitúa corporalmente el afecto, la sensación que causan las emociones, así como la impresión que experimenta el cuerpo en los encuentros sexoafectivos. Crear una genealogía afectiva permite mostrar nuestra manera de vivir la afectividad, de situarla en nuestra subjetividad corpórea y de expresar nuestras formas de sentir pasadas y presentes. La genealogía afectiva está relacionada con las afectividades culturales e históricas colectivas, no sólo individuales.

La genealogía afectiva se apoya de los planteamientos ecofeministas y del feminismo comunitario que emplean *la cartografía del cuerpo o corporal* como un recurso auto-reflexivo que permite profundizar en el vínculo que existe en las mujeres y el/la territorio-tierra-cuerpo-vida como un todo, sin fragmentar. Esta herramienta se emplea ubicando corporalmente a las personas y las situaciones conflictivas que las aquejan y violentan. La potencialidad de las cartografías corporales radica en el trabajo corposubjetivo y corpoafectivo de las mujeres que mapean individual y colectivamente su sentipensar, frente al despojo de sus cuerpos, territorios, tierra y vida.

Es por eso que el ecofeminismo considera al cuerpo no solamente como el aglomerado de órganos y sistemas biofísicos, “sino que también incluyen las emociones y los sentimientos como realidades corporales, que existen y se perciben en el cuerpo, y que son inseparables del entorno social, cultural e histórico” (Agua y Vida: Mujeres, Derechos y Ambientes AC, 2018: 11). Si bien la propuesta ha sido diseñada para el trabajo de y con las mujeres, también puede ser aplicada con personas no heterosexuales y que asumen una identidad trans*sexual-génericas, al ser una herramienta con un carácter reivindicativo en el ser, sentir, pensar y vivir de quienes son vulneradas, excluidas y violentadas. La cartografía corporal se nutre y se complementa con la proposición aquí sugerida.

Elaborar una genealogía afectiva, a mi consideración, implica la movilización de cuatro elementos inherentes:

1) *el sentipensar de la persona en el instante en que se lleva a cabo el ejercicio*, es decir, el cómo me siento y reconozco en el presente, es la descripción de mi estado anímico y la apertura para narrarme.

2) *La movilización de la memoria para la reconstrucción genealógica*, implica la apertura para trazar las búsquedas, a partir de las fuentes que lo permitan (relatos de vida, fotografías, cartas, objetos, películas, etcétera).

3) *La identificación de los sentidos de las afectividades buscadas*, involucra la rememoración y descripción del afecto y la emoción experimentada (como la alegría, el temor, la angustia, la tranquilidad, entre otras), en el tiempo-espacio en que sucedieron las cosas y su relación con el presente, es decir, lo que la persona sintió en el pasado y cómo es significado aquí y ahora.

4) Finalmente, *escribir la forma de enunciar la afectividad en la lengua de la persona*. Esto permitirá reconocer los sentidos y las metáforas lingüísticas y semánticas de la afectividad, para develar en qué medida el afecto y la emoción se corporiza y cómo se significa culturalmente la afectividad, es decir, en su performatividad, en el modo de encarnar y expresar la forma de sentir.

Con la aplicación de la genealogía afectiva se puede desentrañar el sentido de una emoción y afecto experimentado en una situación, tiempo, contexto, espacio y con sujetos en particular: sentipensar el primer enamoramiento, el primer contacto corporal, la sensación de una caricia, el acompañamiento de alguien. La importancia de dicho recurso, además, radica en el seguimiento de los tránsitos de la persona, es decir, en sus trayectos que suceden, por ejemplo, en los procesos migratorios. El sentido afectivo vivido en la localidad de origen y la experiencia en la ciudad. La sensación del cuerpo, su ritmo y tiempo en la comunidad; y las sensaciones provocadas por los ritmos en la ciudad, por ejemplo. Con ello, percibir los entronques entre lo sentido previamente, durante y, por supuesto, en el retorno, para reflexionar los cambios, continuidades y permanencias de la afectividad en su semántica (discurso), en su performatividad (práctica) y en su corporización (materialización).

De esta manera, la genealogía afectiva ahonda en nuestros sentires pasados para contraponerlos y unirlos con las experiencias del presente. Esto permite develar lo que

deseamos y queremos, así como aquellas cosas que son dictadas e impuestas por la voluntad de otras personas que infunden los deseos, las expectativas, las normas y reglas que esperan que se cumplan. El cuerpo es un espacio donde se libran batallas y donde la afectividad juega un papel preponderante.

Como se dijo en un punto anterior —véase “*Ayel*: sentir los afectos”—, toda forma de vida tiene una condición afectiva, que percibimos en mayor y menor medida, a partir de nuestras experiencias y la sensibilidad del corazón. Deja improntas en nuestro ser, que encarnamos en forma de sabiduría. Por lo tanto, la afectividad también es un modo de conocimiento que nos permite entender los motivos que nos llevan a ser, pensar, sentir y vivir de ciertos modos. De allí que la genealogía afectiva y su entrelazamiento con la corpobiografía trazan las ramificaciones de los caminos que definen lo que somos.

2.3 Rutas metodológicas. El cuerpo en acción

Hacer una investigación no es tarea fácil. Las dudas e imprecisiones son parte del proceso reflexivo para despejar el camino y transitarlo. Navegamos entre la marea teórica, en las turbulencias metodológicas, en los embates de las técnicas y herramientas que no siempre se hacen asequibles. Pero una vez superado el naufragio, el horizonte se delinea y las cosas empiezan a tener un panorama más claro. De esa manera se llega al campo, donde lo navegado nos da la certeza de que no arribamos a un lugar desconocido. El cuerpo entra en acción para iniciar la reflexión y el análisis del mundo y la sociedad, donde la realidad se manifiesta, donde los presupuestos dialogan, disientan y refutan lo que el campo devela.

A través de ese tránsito, comparto la experiencia realizada en campo, el acercamiento con mis interlocutores de estudio, las técnicas y herramientas empleadas. Sin duda, iniciar una investigación en medio de una pandemia global modificó nuestra forma de interactuar. Si bien la Organización Mundial de la Salud declaró el fin de la emergencia sanitaria global a principios del 2023, antes de ese periodo, la tesis fue escrita pese a las restricciones de encuentro social y de convivencia en el espacio público. El reencuentro físico, después de una larga temporada en confinamiento, nos daba la oportunidad de reconocernos a través de lo que nos había sucedido. El cuerpo reaccionaba ante los estímulos del afecto, del contacto, del ver y escuchar a las personas. Pese a las incertidumbres y crisis, no sólo económicas que vivieron, percibía alegría en cada uno de ellos. Experimenté mayor

disposición de mis interlocutores para vernos cada que podían, el tiempo cobraba mayor relevancia como si la pandemia nos hubiera enseñado el valor de compartir.

Interlocutores de la investigación

Esta investigación está fundamentalmente sostenida por los relatos de vida y testimonios de cinco jóvenes tseltales que se asumen *antsil winiketik* y que radican en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, donde laboran, con excepción de Sofia, una mujer trans que decidió dejar de ser *antsil winik* para convertirse en mujer. El criterio de selección de mis interlocutores no se dio en términos proporcionales ni por un muestreo de un universo de jóvenes, porque no existen datos ni registros estadísticos, mucho menos etnográficos, que revelen la cantidad de jóvenes *antsil winiketik* en Chiapas.

La elección se dio a partir de un acercamiento directo con aquellos que conocía y ellos, a su vez, me dieron información de otros chicos. El efecto “bola de nieve” me llevó a encontrar a los jóvenes. El principal criterio, además de asumir una alteridad sexual, fue que vinieran de una comunidad y municipio tseltal, y que se encontraran en la ciudad. La edad no fue una condición porque tenía clara la idea de recuperar la experiencia de la etapa *ch'iel kerem*, es decir, “joven” en los términos en que es entendida por la población tseltal, que tiene sus propias particularidades en relación con el entendimiento de “joven” y “juventud” en el mundo mestizo y occidental.

Me interesaba, en primera instancia, reconocer cómo estos jóvenes asumían y performaban lo *antsil winik* en la ciudad y cómo las experiencias afectivas adquirían otras connotaciones fuera de su comunidad de origen. Asimismo, me parecía relevante reflexionar sobre cuáles eran los cambios experimentados en y con su cuerpo una vez que migraban, además de conocer en qué espacios y momentos solían socializar con otros jóvenes que se asumen o no heterosexuales.

Resultó revelador encontrar múltiples experiencias marcadas por distintos afectos sentidos en el cuerpo, en el *o'tanil* y *ch'u'el* de cada uno de ellos. Por ello, la forma de establecer la comunicación fue diferente en cada caso, además de la contingencia sanitaria que no permitió el encuentro presencial en una primera etapa. No obstante, me parecía importante que los relatos fueran el centro de reflexión acerca de los afectos, de las

prácticas corporales, de las experiencias corporeizadas, así como de la performatividad desplegada para asumir su identidad sexual. Un rasgo particular de las conversaciones es que la mayoría se dio en lengua materna de los jóvenes, es decir, en tseltal. Esto me permitió reconocer la forma en que nombraban algunas categorías de análisis como el cuerpo, el erotismo, lo afectivo, el deseo y el placer. Fue revelador la manera en que era nombrada la experiencia corporal y, por supuesto, la afectiva. Esto me permitió organizar los niveles de análisis de cada categoría. El campo me dio la posibilidad de intersectar el lenguaje con la experiencia encarnada de cada joven. Cabe señalar que en ciertos momentos de la conversación se hacía en español, sobre todo cuando no encontraban la manera de pronunciar la experiencia. Esto se deja ver en los capítulos tres y cuatro donde se incluyen las transcripciones en tseltal y español, y por momentos solo en castellano.

La investigación en campo se dio de manera intermitente. Al principio de la pandemia, la comunicación fue mediante llamadas por WhatsApp y Google Meet. Pero fue únicamente para saber cómo estábamos y para no soltar la idea de escribir la tesis con apoyo de cada uno de ellos. Después, las conversaciones fueron presenciales en los espacios donde ellos laboran o suelen salir a convivir como en cafés y bares. Una etapa final de la tesis, entre el 2023 y 2024, realicé viajes para conocer la comunidad y familia de cada joven. Además, visité dos lugares para hacer un registro de la interacción y convivencia en bares y antros donde únicamente se reúnen jóvenes *antsil winiketik*, así como personas no heterosexuales donde suelen realizar intercambios homoeróticos. Estos son “Los jarritos” y “El aguaje” en San Cristóbal de Las Casas, que hice en compañía de uno de los chicos *antsil winiketik*.

Perfiles de cada interlocutor

Sebas tiene 35 años, originario de la comunidad Cruztón, San Juan Cancuc. Es el quinto hijo de nueve hermanos y hermanas. Se considera cristiano, aunque durante mucho tiempo dejó de ir a la iglesia, pero últimamente ha vuelto. Terminó la secundaria. Hace 15 años que radica en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, migró en búsqueda de trabajo. Actualmente, tiene un propio negocio de venta de productos naturistas “Herbalife”. Se considera *antsil winik* desde sus 12 años.

Juanma tiene 27 años, es originario de la comunidad Nichte’el, San Juan Cancuc. Es el sexto hijo de un total de doce, es el de en medio. Son cinco hombres y siete mujeres. Se considera católico, su familia lo formó en dicha religión. Terminó la licenciatura en Turismo en la Universidad Intercultural de Chiapas. Hace cinco años que radica en San Cristóbal de Las Casas, migró para continuar con sus estudios. Durante un tiempo se mudó a Tijuana para trabajar en un restaurante. Se considera gay desde los 17 años.

Manuel tiene 26 años, es originario de la comunidad Chewal Chico, Bachajón, Chilón. Es el hermano mayor de un total de diez, son siete varones y tres mujeres. Su familia paterna es presbiteriana y la materna, católica. Él se consideraba presbiteriano, pero dejó de ir a la iglesia después de migrar. Terminó la preparatoria. Hace ocho años que radica en San Cristóbal de Las Casas, migró a la ciudad en búsqueda de trabajo. Un tiempo radicó en Tijuana, trabajó en una fábrica de ropa. Actualmente trabaja de cocinero en un bar familiar llamado “El tío Chelo”. Se considera *antsil winik* desde los 15 años.

Manolo tiene 28 años, es originario de Huixtán. Es el cuarto hijo de siete, cuatro son mujeres y tres hombres. Creció en una familia católica. Al terminar la preparatoria, estudió la ingeniería en Alimentos en la Universidad Tecnológica de la Selva, ubicada en Ocosingo, donde vivió los cinco años de carrera. Al finalizar los estudios, decidió mudarse a San Cristóbal de Las Casas. Actualmente, lleva cuatro años viviendo en dicha ciudad. Trabaja como chef de ensaladas en un restaurante. Se considera *antsil winik* desde los 15 años.

Finalmente, Sofía, al principio fue un hombre *antsil winik*, luego hizo su tránsito a mujer trans. Es originaria de la comunidad El Pozo, municipio de San Juan Cancuc. A sus 17 años hizo su transición. Actualmente vive en su localidad. Con ella he establecido comunicación mediante WhatsApp.

Nombre	Conversaciones	Presencial/virtual
Sebastián Gómez	11	Presencial
Juan Manuel García	9	Presencial
Manuel Pérez	7	Presencial
Sofía N	2	Virtual
Manolo	4	Presencial

Cuadro 2. *Encuentros y conversaciones.*

A continuación, adjunto las fichas guía con las cuales realicé cada conversación. Cabe destacar que la obtención de los relatos de vida y el ejercicio corpobiográfico se dio de manera procesual, es decir, de un encuentro a otro de manera diacrónica, sucesiva. Cuando terminábamos una jornada de conversación, en la siguiente retomábamos los puntos pendientes, de tal suerte que el hilo conductor no se desviara, aunque, como toda conversación, en muchas ocasiones hubo temas nuevos y hacíamos énfasis en ellos. Pasamos del *k'op a'yej*, “hablar escuchando”, el orden de la entrevista, al *chol a'yej*, es decir, “narrar sintiendo”. De la plática cotidiana, a los temas íntimos.

<p>1. Datos generales</p> <ul style="list-style-type: none"> - Nombre - sobrenombre: - Linaje: - Edad: - Municipio: - Comunidad: - Religión: - Estado civil: - Empleo actual: - Último grado de estudio: - Tiempo de residencia en la ciudad: - Integrante de la familia: - Algunos gustos 	<p>2. Condición socioeconómica</p> <ul style="list-style-type: none"> - Situación económica en la infancia y adolescencia - Actividades generadoras de ingreso de la familia - Condiciones físicas de la casa - Condiciones físicas de la comunidad de origen (calles, escuelas, lugares recreativos, forma de organización, tierra) - Acceso a la educación - Actividades y oficios aprendidos en la infancia y adolescencia
<p><i>K'op a'yej</i> → <i>K'op a'yej</i></p>	
<p>3. Relaciones interfamiliares en la infancia</p> <ul style="list-style-type: none"> - Trato y sociabilidad recibida - Recreación con amigos y familiares - Relaciones y afectos con los miembros de la familia - Masculinización y feminidad en la familia y la comunidad 	<p>4. Intimidad y sexualidad en la adolescencia en la comunidad</p> <ul style="list-style-type: none"> - Descubrir el cuerpo - El deseo y atracción sexual - Edad y circunstancia de iniciación sexual - Afectos y emociones del primer encuentro sexual - Creencias, ritualidad y performatividad de la sexualidad, el cuerpo y los afectos - Transformaciones corporales - Encuentros e interacciones con otros jóvenes <i>antsi twiniketik</i> - Experiencias sexuales violentas/no violentas - Espacios de interacción y sexuales

<i>Chol a'yej</i> —————> <i>Chol a'yej</i>	
<p>5. Interacción, sexualidad y trabajo en la ciudad</p> <ul style="list-style-type: none"> - Lugares de trabajo desde la llegada al presente - Aspectos generizados del trabajo - Lugares de recreación después del trabajo - Amigos y parejas de convivencia - Encuentros íntimos, encuentros sexuales con la pareja - Encuentros casuales con otros <i>antsil winiketik</i> y hombres de la ciudad - El contacto físico, el cortejo, el “cachondeo” - Formas de expresar el afecto entre los <i>antsil winiketik</i> 	<p>6. Performatividad de la mirada</p> <ul style="list-style-type: none"> - Mostrar el cuerpo - Fotografiar el ambiente - Fotografiar(se) la pareja - Subir las fotografías al Grindr - Ver cuerpos y personas - Formas de mirar en la comunidad - Formas de mirar en la ciudad - Formas de mirar en la virtualidad
<i>Chol a'yej</i> —————> <i>Chol a'yej</i>	

Cuadro 3. Guía para conversaciones e historias de vida.

Técnicas de investigación

La investigación empírica contempló tres etapas. La primera recuperó el método etnográfico para el despliegue de la observación y la escucha, privilegiando la experiencia narrada por los jóvenes. Para hacer un análisis de la alteridad sexual en los jóvenes tseltales fue fundamental ir al lugar y conocer los espacios en donde habitan y trabajan; donde interactúan y conviven. Coincidió con lo que señala Ameigeiras, al afirmar que la etnografía “no sólo se trata de ir a un lugar, sino a su vez de una manera de estar y mucho más aun de una forma de posicionarse en el campo” (2006: 116). Implicó, además, una “triple acepción de enfoque, método y texto” (Guber, 2001: 12).

Propuse realizar el trabajo etnográfico en dos momentos: entre el primer y segundo año y el tercer y cuarto año de investigación. Ello me permitió dar seguimiento a la experiencia de cada joven. Una de las estrategias fue la conversación en campo. Para ello, procuré acercarme, en primera instancia, con dos chicos con quienes establecí comunicación. A partir de encuentros, pude conocer a otros. Durante el 2022 y el 2023 continuamos con nuestras conversaciones intermitentes. Dejaba pasar tiempo antes de

volver a encontrarnos, para escuchar las grabaciones, hacer las transcripciones, escribir y luego llevar temas para puntualizar.

Para recuperar la experiencia narrada recurrí a la aplicación de las “historias de vida”, porque me parecía importante el testimonio, la recreación de los afectos y sensaciones vividas en el cuerpo, alma y corazón. Para ello, integré una guía de temas que trabajé en cada conversación, en tanto posibilidad comunicativa, que fue de carácter cualitativa, para tejer “las experiencias, sentimientos, subjetividades e interpretaciones que cada persona hace de su vida y de la vida social” (Vela, 2001: 68). La guía de temas de cada conversación tuvo un carácter semiestructurado que permitió “escuchar mejor al entrevistado o la entrevistada en sus idas y venidas por distintos momentos de su existencia [...], en los diversos ambientes por los que transita, y lo encontraremos en las esferas de actividad en las que su vida se desenvuelve” (Mallimaci y Giménez, 2006: 192). Además, de que este carácter posibilita que la “conversación [esté] enfocada sobre un tema en particular, y le proporciona al informante el espacio y la libertad suficientes para definir el contenido de la discusión” (Bernard, 1988 en Vela, 2001: 77).

La recuperación de la palabra se dio a través de la conversación que, de acuerdo con Alejandra Meneses (2002), es un tipo de interacción social que mantiene una relación cooperativa entre quienes participan. De ese modo fui conociendo la experiencia de cada joven y ellos, al mismo tiempo, a mí. Las preguntas que formulaba también me las respondía, para que fueran conociéndome. Así intercambiamos nuestras vivencias. Es verdad que había una clara diferencia entre mi posición como tesista y mi posición como persona joven tselal no *antsil winik*, al momento de hablar y registrar lo que me era contado. Esta situación operaba como un recordatorio permanente para apelar a una sensibilidad conversacional y escritural sin prejuicios, para evitar la reproducción de una antropología que, entre otras características, es “una disciplina heteronormada [que] sólo recientemente ha puesto en discusión sus propios supuestos y postulados con respecto al orden sexual del mundo” (Parrini, 2022: 287). Por ello, fue necesario establecer la palabra y la escucha a partir del *chol a'yej*, el “narrar sintiendo”.

Cabe señalar, además, que para el estudio de los espacios de la ciudad en donde los jóvenes interactúan, tomé como referente metodológico una perspectiva interseccional, al considerar el análisis de cómo los espacios también condicionan y asignan la distribución de

los cuerpos y las sexualidades, en tanto que la experiencia urbana se construye de manera diferenciada según la posición que ocupen las personas en el campo social, donde participan componentes étnicos, de clase, género y corporales, que son las características de la interseccionalidad (Amao, 2017).

La segunda etapa se dió a partir del trabajo corpobiográfico, en seguimiento a la propuesta de la antropóloga Alba Pons (2018), que implicó tomar el cuerpo como la principal fuente testimonial. El cuerpo no sólo es materialidad, sino discurso, y esto pude recuperarlo al escuchar a los jóvenes sobre su experiencia corporal al encarnar lo *antsik winik*. Para ello, programé sesiones individuales con cada joven para platicar sobre el cuerpo, los cambios sentidos al migrar a la ciudad. Es importante mencionar que, durante el segundo año de investigación, me pareció sugerente implementar una herramienta que denominé “genealogías afectivas”. Esta consistió en trazar las experiencias vividas con otras personas. Un ejemplo fue al momento de hablar acerca de las relaciones que cada participante sostuvo en diferentes etapas de la vida. A partir de ello, se logró reconstruir la dimensión afectiva como la tristeza, la angustia, el enojo, la alegría, por mencionar algunas, no solo expresadas en palabras, sino encarnadas y sentidas en el cuerpo. Por ejemplo, cuando Sebastián habló acerca de su primera experiencia sexual, el dolor lo sintió en la garganta. Se impregnó como una marca que la “siente” a pesar del tiempo. La “genealogía afectiva” se dibuja/traza en el momento en que se lleva a cabo la charla, en un papel, el lugar donde cada joven como yo nos encontramos para hablar sobre temas afectivos. En otras palabras, es un árbol de la experiencia afectiva y, por supuesto, sensorial.

La tercera etapa implicó el análisis de las fotografías que los jóvenes tomaron y que compartieron. Recurrí al análisis de las fotografías porque estas “tienen explícitas expresiones acerca de nosotros y el mundo que nos rodea, pero también contienen imágenes de un momento y espacio concretos, que pueden ser motor de conocimiento acerca de diversos procesos sociales” (Roca et al., 2014: 27). El análisis de las fotografías posibilitó conocer aquellos espacios, personas y situaciones donde los jóvenes solían convivir. Además de reflexionar la exposición del cuerpo y la performatividad *antsil winik* en las fotos que los jóvenes suelen compartir en las redes sociales y en páginas de citas, para conocer a otros chicos y lograr algún encuentro homoerótico. La producción de imágenes la asocié, al mismo tiempo, con los marcos culturales de la mirada, porque, como señala

Boadas, “no son neutras, como tampoco lo son las palabras [...] Debemos tener suficiente capacidad para saber lo que vemos en la imagen, pero también para saber leer lo que la imagen ha dejado fuera de ella” (2014: 11). A través de conversaciones, vinculé el testimonio con la imagen para su análisis.

Finalmente, es importante destacar que al término de cada borrador consultaba con cada chico lo que había escrito. Nada de lo que se escribió fue sin su validación. Fue un compromiso que establecimos desde el primer momento en que ellos decidieron sumarse a la investigación. Si bien no todos tienen el gusto por la lectura, el avance se los compartí a través de lecturas del trabajo y de manera escrita. La escucha y el diálogo fueron la base de lo logrado durante todo el trabajo de campo y en la escritura de esta investigación que dio como resultado una tesis dialogada.

CAPÍTULO TRES

SNA'BEYEL JBAK'ETALTIK:

DESCUBRIR EL CUERPO Y LA SEXUALIDAD ANTSIL WINIK

El objetivo central de este capítulo es compartir el entramado de experiencias que marcaron las formas de descubrir el cuerpo y la sexualidad de los jóvenes *antsil winiketik*. A través de la interlocución establecida con cada uno, se tejen los sentidos adjudicados a su descubrimiento corporal, a sus deseos y afectos; acontecimientos que han dejado una impronta en su ser. Para ello, he propuesto dos momentos de análisis. El primero se centra en las relaciones familiares y sociales establecidas en la casa, la escuela y comunidad, durante la infancia y juventud, para dar cuenta de cómo en estas etapas de vida reconocieron la atracción por otra persona de su mismo sexo, los primeros encuentros sexuales y los modos de nombrar la interacción y el contacto corporal. Este acercamiento sugerido permite identificar cómo se dieron los procesos corposubjetivos en la constitución de hombres *antsil winiketik*, así como las prácticas corporales y performativas desplegadas para sostener su posición sexogenérica de hombres y su condición *antsil winik* ante la familia, la comunidad y para sí mismos.

El cuerpo y la sexualidad adquieren formas específicas cuando son enunciadas y pensadas en los marcos de la cultura *tseltal*. De allí que, en este primer momento, también se analiza el discurso y la práctica en torno a la denominación de lo *antsil winik*. Esta, como se verá, no puede traducirse como una persona homosexual, gay, ni tampoco trans* en toda la concepción de lo que ésta implica. Por lo tanto, empleo la palabra *antsil winik* justo para señalar que existen modos de ser, de performarlo y encarnarlo, que se asocia directamente con la cultura de género y la cultura sexual en los pueblos *tseltales*. Se destaca que no hay una condición específica ni homogénea, aunque es posible encontrar ciertas constantes en las experiencias. Cada joven significa su propia condición y vivencia corporal, a partir de los acontecimientos que lo llevaron a nombrarse y reconocerse como tal. Pero, como se verá, con sus propias reservas respecto a la denominación.

La palabra *antsil winik*, como se detalla más adelante, adquiere diferentes sentidos con marcas despectivas, de burla, de duda sobre la “hombría” y la virilidad masculina. Los sentidos adjudicados a ésta, suscita una reacción que vulnera a la persona *antsil winik*, quien

busca la manera, por un lado, de ocultar lo que siente y quiere, para evitar los señalamientos y el destierro familiar. Del otro, de reivindicarse a la luz del rechazo y la exclusión, al escuchar y guiarse por lo que su *ch'ulel* y *o'tanil* desean para sentirse pleno. Esto dinamiza las experiencias entre la performatividad de género asignado a su sexo y, al mismo tiempo, la de ser *antsil winik* en sus múltiples facetas expresivas en un cuerpo masculino.

El segundo momento de análisis se centra en la dimensión del *a'yel*, es decir, de los afectos, las emociones y los deseos sentidos en los procesos corposubjetivos de la persona *antsil winik*. Como fue dicho en el capítulo dos, el polinomio cuerpo-alma-mente-corazón se moviliza para significar las afectividades y deseos que los jóvenes descubrieron al reconocerse *antsil winiketik*. Pero este reconocimiento no fue pleno ni algo que pudieran comentar de manera pública. Un ejemplo de ello es, como se verá, que estuvo marcado por diferentes emociones asociadas con la incertidumbre, el temor y la culpa, al considerar que algo no estaba bien en ellos, sobre todo en el preámbulo de la juventud, etapa en que expresan mayor consciencia sobre sus gustos. Esa idea se vincula con las bromas, el chiste y el albur dichas hacia la persona *antsil winik*. Un decir y pensar colectivo que estableció un imaginario que los vulneró.

En un afán por comprender lo que los jóvenes sentían con su cuerpo, pensamientos y corazón, la búsqueda de alianzas y amistades se hizo necesaria para encontrar respuestas a sus propias dudas y certezas. El narrar sintiendo y sentir escuchando se movilizó en la búsqueda de redes de cuidado, de acompañamiento y aconsejamiento entre jóvenes *antsil winiketik*, con mujeres de la familia y con amigas cercanas. Así desahogaban los sentimientos contenidos y reconocían las situaciones de peligro y que no había nada malo en ellos. Aprendieron a verbalizar la experiencia, que no volvió a ser silenciosa una vez que encontraron a las personas que las acuerparon y las hicieron sentirse bien. Esas redes se comparten en este segundo momento.

Este capítulo, además, se sustenta con la aplicación de las corpobiografías y con las genealogías afectivas realizadas con los jóvenes. Estas nos permitieron identificar las impresiones grabadas en el cuerpo, las afectividades ancladas a él y la manera de verbalizar cada encuentro sexoafectivo y corporal. El corazón está puesto en cada palabra, en cada línea que devela la experiencia vívida, las marcas que llevan en el alma, en el cuerpo, en las

formas en que sintieron y todavía sienten, en los vestigios que precisan lo que son. El capítulo enfatiza en la primera etapa de vida de cada joven en la comunidad y los trayectos recorridos antes de migrar hacia la ciudad, que es la antesala del capítulo próximo.

Reencontrarse en el relato personal

“Mananix jmulan scholel jkuxlejal yu’un ya stij ko’tan. Casi no me gusta contar mi vida porque me remueve el corazón”, fueron las palabras dichas por uno de los jóvenes cuando solté la primera pregunta acerca de sus recuerdos de la infancia. Entendí que hablar acerca de la vida es entrar a terrenos sensibles que despiertan las fibras del corazón. Era entrometerme en un lugar reservado donde no había sido invitado, pero ese “casi no me gusta” dejaba una rendija entreabierta para acceder despacio, con cautela y respeto hacia los aposentos íntimos de quien relata su existencia. Eso implicaba una responsabilidad para transitar la vida de alguien a través de pasillos y laberintos, que no se trataba tan sólo de una simple enunciación del pasado y la memoria, sino de confidencias que se guardan en una habitación oculta entre la casa y que no se devela si no es necesario. La palabra, entonces, era la llave de acceso.

Esta primera afirmación fue crucial para entender que uno se reencuentra consigo mismo a través del relato. Se narra la vida en retrospectiva, en regresión y sucesión, con sus idas y venidas hacia los distintos puntos donde se reconoce la experiencia, el hecho, la situación, el afecto y la emoción sentida. Algunos se rememoraron con extrañeza, con desencanto, con el sentimiento de que “ese alguien” no es el de ahora que toma la palabra. Se reconocieron como un otro distinto al que es en el presente. Y otros se percibieron con cierta nostalgia, como cuando se añora a alguien de un tiempo pretérito que dejó de ser lo que hoy es. Ese yo del pasado y el yo del presente son distintos, pero afines, distantes y cercanos, extraños y propios. Gracias al despliegue de la palabra los distintos reencuentros fueron posibles.

Cada reencuentro fue singular y justo esa particularidad fue la que me dio las pautas para trazar las genealogías y los procesos de cada vida. Así puntué los apartados que se comparten en este capítulo que fue escrito a lágrima suelta, entre sonrisas, enojos, silencios, alegrías, temores y añoranzas. Hubo una resonancia afectiva entre lo que sentían los jóvenes hablándose de sí y lo que yo escuchaba y les podía comentar. Me permitieron

conocerlos y ellos a mí. A través del diálogo, y no de la entrevista, pudimos recrear nuestras vidas mediante el discurso libre de la palabra. Como señala Butler, “es posible contar una autobiografía sólo para otro, y uno puede referenciar un ‘yo’ sólo en relación con un ‘tú’; sin el tú mi historia es imposible” (2009: 50).

3.1 Prácticas corporales y performatividad *antsil winik*

De la infancia a la juventud. Casa, trabajo y comunidad

Ya xlok'on ta tajimal k'alal tsaelonto a, ma'yuk yan binti jpas, ay ta sab, ay ta olil k'aal, o ay ta xti'bil. Ay ba snuts' snuts' jbatotik o ay ya xba ka'yitik nuxel ta ala tsael uk'um, o ta smilel te'etikil mutetik. Ya xtajinon sok yantik keremetik, yantik alnich' anetik. Ayniwan wakeb o jukeb kawilal abi. Jichmix ek ay te a'tele, ma ba ja'nax te tajimale, ay xba kuch si', ta awal, ja' jich te ka'tele.

De pequeño salía a jugar en la mañana, a mediodía o en la tarde. Nos íbamos a corretear o nos íbamos a nadar en un pequeño arroyo y a matar pájaros en el monte. Jugaba con otros niños. Así me recuerdo cuando tenía seis o siete años. Pero también trabajaba, no solo jugaba, me iba a cargar leña, sembraba maíz, eran mis trabajos.

La infancia, como la relata Sebas, es recordada como usualmente se despliega la vida en la comunidad: entre juegos y trabajos que empiezan a constituir a los hombres y las mujeres. En esta primera etapa, él identifica las diferencias entre las actividades y responsabilidades aparentemente adjudicadas a su género y las que se designan a la mujer. En su relato se percibe distante y extraño con las labores feminizadas, que aprende una vez que migra de su comunidad, tal como lo enuncia y que se profundiza más adelante. Si bien este reconocimiento no es determinante y homogéneo en todos los casos, Sebas se recuerda como un niño haciendo cosas de varón:

Teme ma xban ta a'tel ya xjilon ta tajimal ta jna jich bit'il ya spasiq spasil te keremetik. Ma'yuk bin ora la jpas ya'tel te antsetike. La jnop spasel te ya'tele k'alal talon ta Jobel. K'alal ayon ta sna te jme' mala yak'bon jpas te ya'tel te antsetike jich bit'il jev te ixim, spasel sk'u spak' ants, smesel te nae o skuchel te jkijs'inab, ma jpas te a'telil. Ja' ya spasiq te jwixe. Jo'on ya jpas ya'tel winiketik.

Si me quedaba en la casa era para jugar como todo niño. Yo nunca aprendí a hacer cosas de mujer. Aprendí a hacer cosas de mujer cuando vine aquí a San Cristóbal. En el tiempo que estuve en la casa de mi mamá, nunca aprendí a hacer esas cosas como moler el maíz, o hacer

una enagua, barrer la casa o cargar a mis hermanitos, esas cosas no las hacía. Se las dejaban a mis hermanas. Yo hacía las cosas de hombre.

Sebas es el quinto hermano, el de en medio de un total de nueve. Cuatro mujeres y cinco hombres. Antes de su nacimiento ya tenía dos hermanas mayores, a quienes les atribuían las actividades domésticas, de cuidado y crianza. En lo que comparte se haya un componente corpusubjetivo que alude a su formación como hombre, en el que la heterosexualidad parece ser algo implícito. Su padre fue quien le enseñó a sembrar la milpa por primera vez y esa enseñanza tenía un fin concreto: poder sostener más adelante a su propia familia. “*Jich ya apas te awale, yu’un ya xtu’un awu’un k’alal xmuk’ubat sok ya lej awinam*. Así debes de sembrar, eso te servirá para cuando crezcas y busques a tu esposa”. El trabajo se configura como uno elemento que busca sostener el parentesco y eso, tácitamente, comprende la práctica heterosexual. En el caso de Sebas había una formación muy marcada para lograr el objetivo de hacer de él un hombre cabal, como señala Martín de la Cruz López Moya, “corresponde exclusivamente a los hombres mayores recordar a sus hijos —o hermanos menores— cuál es la manera correcta en la que un hombre debe actuar” (2018: 133). Pero el que Sebas haya tenido a hermanas mujeres que asumieran las labores feminizadas no es una condición ni característica compartida en todas las familias tseltales, al haber algunas que no hacen distinciones ortodoxas en las tareas y los trabajos entre mujeres y hombres, por lo tanto, no se sostiene la división sexual del trabajo de manera concluyente. Esto es el caso de Juanma, otro de los jóvenes, que recuerda hacer no sólo los trabajos adjudicados a su género, sino todo tipo de actividades en la casa que su mamá le delegaba:

K’alal ch’inontoa la jpas pisil a’teliletik soknix te a’telil yu’un antsetik. Te jwixtak baemik ta yan lumal, tukelnax nakal ta sna te jme’e, ja’nax ya joyintik jtul wix sok jo’on, bayel a’tel yich’o, ta sab k’inil ya xjajch’ ta a’tel, ta chaneb ora sakubel k’inil, ya xjuch’ ixim. Ma’yuk bin ora la jpas te waje yu’un ma jna’ spasel, mak spasil sakubel k’inil te jme’e ya swik’ te jsite yu’un ya xjuch’ te ixime; ta yantik k’aalil ya yak’bon kuch te kijts’inab. Ay naetik ta banti ya stak’ ilel te ma sts’isik sk’u spak’ te winiketike sok ma sjuch’ik te ixime, mak ta jna’ ya jpas jo’tik te at’elile.

En mi infancia hice todo tipo de trabajo, también los que solamente las mujeres hacen. Como mis hermanas en ese momento no estaban, mi mamá estaba sola, estábamos mi hermana y yo, como no podía con tanta carga de trabajo, pues se levantaba temprano, a las cuatro de la mañana para trabajar, molía el maíz. Yo nunca hice las tortillas porque no se me dio, siempre

me levantaba temprano mi mamá para moler el maíz; otras veces, como tenía hermanitos menores, me daba a cargarlos. En algunas familias ves que siguen practicando eso de que los hombres nunca los ves tejiendo o moliendo el nixtamal, pero siento que dentro de mi casa sí lo hicimos por necesidad y por gusto.

La mamá de Juanma estaba al frente del cuidado y la asignación de responsabilidades en la casa y en la milpa, ya que el papá era maestro y solía irse toda la semana y no estaba al pendiente de lo que se hacía en el hogar. Juanma no reconoce que haya tenido una figura paterna durante su infancia, pues su madre tomaba ambos roles: “mi papá se jubiló en el 2019, hace dos años, pero siempre se iba a reuniones, eventos, entonces casi no lo veíamos. Y mi mamá era la que prácticamente se encargaba de la casa, ella era la responsable del hogar”. En este sentido, aun cuando haya la ausencia de una figura paterna en la casa, la madre⁶⁴ asumía dicho papel. Pero esta ausencia de un padre estuvo, además, acompañada de la ausencia de mujeres durante su infancia, y podría creerse que ante dicha circunstancia los varones tuvieron que ejercer las tareas no acordes a su condición de género.

Lo anterior no se trata de una cuestión fortuita, también en mi historia familiar, a mis hermanas, hermanos y a mí nos daban quehaceres que nunca cuestionamos como propios de hombres o mujeres, simplemente los hacíamos, y eso mismo notaba en la casa de otros familiares. No obstante, una característica compartida es que el aprendizaje de los trabajos no se da para lo inmediato, sino para el futuro, cuando los niños y las niñas se conviertan en adultos y tengan que proveer y proveerse por y para sí mismos. Al respecto, Sebas recuerda:

K'alal ay awu'un wakeb o jukeb jawilal ja' yorail te ya wich noptesel te a'tel ta k'altik, ya nop stsakel te azarona, te machit, spisil. K'alal ayat ta buleheb jawilal ya na'ix spisil te a'tele. K'alal xmuk'ubat ja'to ta tab a jawilal, yu'un ay keremetik te ya snuyb'in sbaik ta jo'lajuneb mak waxaklajuben yawilal, ya sna'ikix a'tel, jich ya skanantay te yalnich'an, ya sna'ikix binti spas ta sna sok te biluk a'tele.

Digamos que a partir de los seis y siete años es cuando te empiezan a inculcar a trabajar en el campo, tienes que aprender a agarrar el azadón, el machete, todo eso. Ya a los 12 años debes de ser un experto en el trabajo. Durante tu juventud hasta los 20, porque ya hay algunos que se juntan a los 15 o 17 años y ya deben de saber trabajar, porque tienen que

⁶⁴ En estudio realizado por Emma Chirix (2008) en una comunidad Kaqchiquel en Guatemala, concluyó que las madres y las abuelas son las personas claves en la formación de la masculinidad del niño en sus primeros años de niñez, de los cero a los cinco años. Dicha práctica es cercana a la realidad en los pueblos tseltales, pues cuando los padres migran, son las madres quienes asumen la crianza, la educación y formación de las infancias.

mantener sus hijos, ya deben de saber cuáles son sus obligaciones en la casa y lo que tiene que hacer.

A partir de lo dicho por Sebas se puede inferir que, aun cuando no se diga de modo explícito, la formación de los niños está orientada hacia la constitución de su heterosexualidad acorde con la masculinidad deseada⁶⁵. Lo mismo sucede con las niñas, porque a través de esta se garantiza no sólo la constitución del género entre los sexos, también el fin reproductivo de la sexualidad socialmente aceptada. Por ello, no es casual que los jóvenes no puedan demostrar resistencias a las obligaciones, es decir, rechazar las órdenes de la gente adulta, como el decreto de los padres y las madres, cuando está de por medio no sólo el aprender a trabajar sino, ante todo, su legitimidad como hombres. Como señala Raewyn Connell, “a los hombres se les proporciona formas de participación en la vida social” (2003: 89). Cuando un hombre se opone a participar, se le pone en duda. Así lo recuerda Manuel cuando expresaba desinterés en ir al campo. Su padre lo cuestionaba y dudaba de él. Negarse a las órdenes era una forma de negar su condición masculina:

Yato jna' te ya xban ta a'tel ta jk'altik, ja'nax te ma mero jmulan. Ya jkalbey te jtate, “ma jk'an xban ta a'tel”, “¿Bistuk, ach'ixat ba yu'un xjilat ta na, xjilat ta juch'?” xi, ma'yukix binti kalbey a. Fich ya yalbon, ch'ajon xban ta a'tel sok. Yu'un ma jmulan spasel tulan a'telil, ja'nax ya jk'an mes te nae sok koltael spasel we'elil te jme'e.

Recuerdo que sí me iba a trabajar a la milpa, pero a mí no me gustaba. Le decía a mi papá, “no quiero ir”, “¿Y por qué, acaso eres mujer para quedarte a moler en la casa?” Así me decía, y ya no le respondía nada. Entonces ya me iba con mucha flojera. Así me decía, ya me iba con él. A mí me gustaba hacer cosas que no fueran muy cansadas, prefería limpiar la casa o ayudar a mi mamá en la cocina.

El relato, por un lado, devela un cuestionamiento sobre la masculinidad de Manuel, pues desde la concepción de su padre resulta difícil que un hombre no quiera hacer las labores que le corresponden. Por el otro, devela que de quedarse en casa estaría reproduciendo una condición genérica que no corresponde a su sexo; y por la manera en que el padre se expresa, minimiza el trabajo doméstico. Para evitar señalamientos y reproches, Manuel iba

⁶⁵ La masculinidad en cada sociedad, menciona Martín de la Cruz López (2018: 49), los individuos construyen modelos dominantes, los cuales generalmente son aceptados como si se tratara de hechos naturales, y que dictan “las reglas corporales, habilidades, valores y discursos para que los varones actúen como hombres de verdad”. La masculinidad, sugiere Mara Viveros, es una “manifestación histórica, una creación cultural, una construcción social” (2001: 245).

a trabajar, pero, como él mismo lo menciona, lo hacía por obligación más que por gusto. Sin embargo, ir a la milpa con su padre sostenía su posición masculina, que era una de las cosas que le inquietaban: no saberse a sí. Esto se revela más adelante cuando relata el día en que tuvo que irse de su casa al no aceptar más las condiciones de su padre, a quien recuerda como un ser autoritario y dominante en su núcleo familiar y que, de acuerdo con su sentir, es una característica de los hombres en su comunidad.

Manuel también recuerda que su padre no solía permitirle jugar con las niñas al egresar de la primaria, porque pensaba que podía confundir el juego con la atracción por las mujeres. Por un lado, había la intención de formar su masculinidad y, por el otro, no permitir que su interés por las mujeres pudiera llevarlo a cometer faltas prematuras, que no era una manera de contener el deseo heterosexual. Justo esa prohibición es sintomática en varios pueblos tseltales. A cierta edad las niñas ya no comparten los mismos juegos ni espacios con los niños, porque la gente tseltal piensa que los deseos corporales empiezan a manifestarse. Como fue señalado en el capítulo I, un bebé recién nacido es nombrado como *alal*, el cual no alude a un sexo en específico. Así se les nombra tanto al niño y la niña. En esta primera etapa de vida, las personas adultas dicen que los infantes *mato julem sch'ulel*, es decir, “que todavía no les llega el alma/consciencia” y, por lo tanto, no expresan atracción ni deseo carnal.

Es entre los cinco y seis años cuando se les nombra *ach'ix* (niña) o *kerem* (niño). Antes de ese momento y un poco después, el juego, al ser otro elemento de formación de la subjetividad, se da de manera compartida. El juego durante la niñez tiene un fin recreativo, de aprendizaje y de socialización, se vuelve indispensable porque así se aprende a reconocer, a nombrar las cosas cotidianas y a conocer las reglas sociales. Al respecto, Juanma recuerda cómo era su rutina y el cómo los juegos eran realizados sin distinción alguna:

Ya xlok'otik ta tajimal ek te ach'ixetik k'alal tsaelon jo'tik, pajal ya xtajimotik. Ay orail te ma stsak jba jo'tik ta tajimal pelota, jich yu'un ya x-ochik ta tajimal ek te ach'ixetik. Pajal ya stsalotik. Ya xtajimon sok te keremetik sok te ach'ixetik.

En esa época las niñas se involucraban mucho con los niños. A veces cuando jugábamos basquetbol no completábamos, entonces invitábamos a las niñas para jugar. No teníamos preferencias para jugar con unos o con otros. Yo me involucraba con niños y con niñas.

Los pueblos tseltales reconocen que el niño y la niña comienza su tránsito hacia la juventud, a partir de los doce años⁶⁶. En esta etapa de vida, las jóvenes mujeres y los jóvenes hombres empiezan a ser separados de los espacios donde usualmente se reunían o jugaban durante la infancia, porque los deseos corporales, al mismo tiempo en que aparecen, son restringidos. El cambio de ser *kerem* (niño) a *ch'iel kerem ach'ix*, es decir, un “joven hombre y mujer”, implica no solo el crecimiento corporal ni los cambios físicos, sino en una mayor capacidad de comprensión, pero también de ser atrevidos. Este momento de transición, como un ritual de paso, tanto en hombres y mujeres es nombrado en tselal como “*julix sch'ulel*” (su conciencia-pensamiento ha llegado) y “*la yich'ix yo'tan*” (ya tiene corazón). Ambas formas de enunciar el rito de paso tienen que ver con lo espiritual, con el razonamiento, con las responsabilidades que uno empieza a asumir, incluso con la capacidad reproductiva que el cuerpo desarrolla. Como Gabriel Bourdin (2007) lo denomina, se enuncian dichas expresiones porque “el cuerpo [es] una extensión metafórica del lenguaje” y, por supuesto, el lenguaje como una extensión del cuerpo, pues mediante éste es que podemos representarlo y nombrarlo.

El crecimiento biológico del cuerpo implica, al mismo tiempo, el desarrollo de la conciencia, es decir, del *ch'ulel*, y también el crecimiento del *o'tanil*, con los cuales se expresan las emociones, los afectos, las pasiones y los deseos. Esa es la razón del por qué el cuerpo, de acuerdo con Sáenz, et al., “no puede ser entendido solamente desde una perspectiva anatómica o fisiológica sino, de una manera más primaria, como una materialidad, una corporalidad deseante” (2017: 93). Esto se identifica en los relatos, al reflexionar cómo los jóvenes, en su tránsito hacia la juventud, nombrada como *ch'iel kerem ach'ix*, son separados porque su *ch'ulel* ha crecido y, por ello el deseo corporal aparece y se intensifica. “La experiencia corporal es a menudo central en la memoria de nuestras propias vidas y, en consecuencia, en nuestra comprensión de quiénes somos y qué somos” (Connell, 2003: 83).

⁶⁶ En distintas comunidades, alguien que cumple dicha edad ya puede ser cooperante. Es decir, puede comenzar a asumir responsabilidades comunitarias, inicialmente con actividades básicas como apoyar a limpiar los mojones y limpiar las veredas. Esto indica que, ante los ojos de la comunidad, ha dejado de ser un niño para transitar hacia su adultez. Es uno de los primeros procesos donde se materializa la división sexual del trabajo y los roles de género, pues ser cooperante y el derecho a la tierra es únicamente para los hombres. Las mujeres, por el contrario, no cuentan con ese derecho, pues las decisiones y cargos comunitarios son masculinizados.

Los cuerpos se ocultan, sobre todo cuando se trata del cuerpo de las mujeres, como el hecho de no mostrar los senos al sexo biológico opuesto. Esto se anuda con la cuestión cultural de los géneros al no permitir que las jóvenes mujeres se encuentren con los hombres en espacios cerrados o aislados de la comunidad. De lo contrario, el padre y la madre de la mujer pueden exigir que se casen, pues se cree que ya están en edad de reproducirse, de hacer algo indebido sin el consentimiento de las familias ni de la comunidad⁶⁷. Existe la creencia de que, en dicha etapa de vida, la juventud, tanto hombres y mujeres empiezan a experimentar atracción por los cuerpos. En los pueblos tseltales existe una forma específica para nombrar el deseo sexual: *ya schijubix*, es decir, “ya tiene antojo de sexo”. Las nominaciones en las distintas variantes lo develan: *sits’ te winike*, “el hombre anda antojadizo”. *Sits’uben te antse*, “la mujer tiene antojo”. *Chijuben te winike*, “el hombre tiene antojo de sexo”. El antojo es visto como una condición inherente al ser humano, por lo tanto se piensa que debe ser controlado para evitar actos que provoquen conflictos. Esta denominación desmitifica la creencia de que las personas de pueblos originarios son asexuales y que la práctica sexual únicamente se lleva a cabo para fines reproductivos y no por placer ni por satisfacción corporal. El “antojo” se manifiesta en hombres y mujeres y puede ser la antesala de la búsqueda (homo)erótica, como se verá más adelante. Para que ésta se materialice se necesita siempre la presencia de dos personas dispuestas a ver, sentir, tocar, probar.

La infancia de cada joven, como la de Juanma y Sebas, la recuerdan grata, sana, sin signos de violencia ni maltrato, pero sí con padres estrictos que les exigían ir a la escuela y formarse, aparentemente con buena relación en la casa y la familia. Pero no en todos los casos la infancia fue sociable. Así lo rememora Manuel, al mencionar que era muy callado y le costaba hacer amigos: *“ja’nax xban ta noþjun, tey tukelnax nakalon. K’alal xlok’otik ta yorail we’el, ya xban ta yawul tajinabal, tukelnax ayon tea. Nada más llegaba a la escuela, me sentaba yo. Cuando salíamos al receso, me iba al patio y allí me quedaba solo”*. Este recordarse como

⁶⁷ Una amiga tselta de Oxchuc, me contó lo siguiente: “observé con atención mi cuerpo cuando empezaron a crecerme los senos, pero fue por pena o ignorancia de no saber qué estaba sucediendo conmigo. En mi comunidad, cerca de mi casa, hay un arroyo. Allí niños y niñas nos reuníamos para bañarnos. Pero uno de los niños me veía con mucha atención, también veía a mis amigas. Noté que tenía algo en común con las niñas: que nuestros senos habían crecido. Eso era por lo que él nos veía. Se lo conté a mi mamá, y ella me dijo que cuando jugara usara un suéter para que no me vieran. Pero no pensaba que eso fuera malo, no entendí el por qué tenía que taparme. Fue cuando entré a la secundaria cuando supe por qué pasaba eso. Allí me di cuenta que tenía un cuerpo de mujer, distinto al de los hombres”.

un niño solitario, reflexiona Manuel, se debía a que no le gustaban los juegos que los otros niños hacían. Sentía algo distinto en él que no era acorde con la mayoría. Ese sentirse diferente no lo pudo verbalizar en su momento, pero sabía que se trataba de algo distinto al gusto que los hombres de la comunidad debían de tener.

La jmulan te keremetik. El gusto por los hombres

Yato jna' te k'alal tsaelontoa bayal ya xtajinon sok te ach'ixetik, ma ba sok te keremetik. Ta patil la jun ta tajimal te keremetik, ta snaul noþjun, k'alal xlok'otik ta noþjun ya xban jo'otik ta tajimal ta jamalal, ya jnuntsba jo'otik, soknix ya xban jo'otik ta nuxel ta ja'. Tey la ya'y ko'tan te ya jmulan te keremetik, ja'nax te mala kal, te ya xba jmots jba sok o xba jpet tul kerem, mala kal, mel mala jchol. Ma xk'exawon, ja'nax te ma jna' binti ya snopik o ya yalik teme ya kalbey ya'yik te ay kerem te ya jmulan a. T'ujbiltknax ta ilel, ma jmulan te ach'ixetike. Jich la jna jtalel.

Recuerdo que cuando era más chico jugaba más con las niñas que con los niños. Ya de allí empecé a juntarme más con niños, en la escuela, saliendo de la escuela nos íbamos al monte a correr o nos íbamos a nadar. Allí me di cuenta de que me gustaban los niños, pero nunca lo experimenté, el tener sexo o que yo fuera abrazar a un niño, o que le insinuara, nunca lo hice. No era tímido, era que no sabía cómo iban a reaccionar si les decía que me gustaba alguien de ellos. Los veía bonitos y las niñas no me interesaban. Así supe lo que era.

Sebas, a una corta edad, ya sabía reconocer lo que estaba permitido decir, revelar y lo que no, como los deseos. Aunque a esa edad todavía no sabía nombrar que tenía una preferencia sexual distinta a la heterosexual, sí reconocía que posiblemente ese “gusto” y atracción no podrían ser bien vistos, porque no correspondía con lo socialmente aceptado. Esto, como lo señala Calderón, se debe a que culturalmente a los sujetos se les enseña “a nombrar, compartir, contagiar, experimentar y diferenciar lo que se debe sentir, lo que siente él y lo que sienten los otros” (2012: 26). A través del reconocimiento de esa atracción por los chicos pudo saber que algo lo hacía distinto a los demás hombres, porque no despertaba en él la misma sensación por las mujeres.

El gusto sentido por Sebas fue contenido por temor, al saber que en su experiencia cotidiana la atracción debía de darse entre un hombre y una mujer, y no entre dos personas del mismo sexo: “*ta jtojol te ja'nax ya stak' smulan sbaik te winiketik sok te antsetike, ma ba winik ta winik.* Para mí que solo los hombres y las mujeres podían gustarse, pero no un hombre a

otro”. Sebas en ningún momento afirmó que él estuviera mal o que padeciera algo que lo llevara a sentirse atraído de ese modo. Ante todo, lo recuerda como un deseo que es, como señala Parrini, “una onda que atraviesa la propia intimidad y se conecta con los demás; en ese sentido, la atracción es un conocimiento de los otros” (2018: 187) y para sí.

Reconocer un gusto es conocer una parte de nosotros, que generalmente se expresa cuando existen las condiciones para hacerlo. Pero en otros casos es silencioso. Sebas menciona que “desde chico le gustaban los niños”, era un gusto que no sabía cómo expresar y tampoco sabía si la correspondencia podría ser posible. Así que prefirió reservarlo para sí mismo, hasta el día en que supo que no era la única persona que compartía el mismo gusto. Sin embargo, el gusto por los chicos no hizo que se alejara de ellos, pues jugar y estar cerca de un grupo de niños y jóvenes le permitían tener una experiencia corporal, que él menciona como *bujt’san ya ya’y ko’tan*, es decir, “sentía rico mi corazón”. El orden del gusto y la sensación corporal la experimentó, en un primer momento, a través del corazón.

Manuel, en una situación similar a la de Sebas, solía juntarse con algunas niñas en los ratos libres en la escuela. Eso suscitaba que los niños de su salón lo cuestionaran: “*bistuk ajojk’in te ach’ixetik, ¿yu’un antsat?* Por qué te juntas con las niñas, ¿acaso eres mujer?”. Los niños vigilaban la correcta performatividad de lo que se supone debería ser un hombre, la cual no era acorde con lo que Manuel hacía. Su relación cercana con las niñas se debía a que podía jugar sin sospecha, porque supo desde su niñez que tenía un gusto diferente al resto de los hombres. A diferencia del caso de Sebas, prefería alejarse de los niños, no establecer contacto con ellos, por temor a que su gusto pudiera delatarlo y ser reprimido. Alejarse era una forma de contener su deseo y de protegerse, una muestra de autocuidado:

K’alal tsaelontoa ya jun ta tajimal te jwixtak, ma jna’, yu’un niwan antsil winikon, ja’ yu’un lek ya jk’opon te antsetike. K’alal ayon ta noþjun ta primaria la jna’ te ya jmulan te keremetik, ay niwan jukeb kawilal. Yanax jmulan sk’abuel, jich yu’un ma jk’an xtajinon sok, yu’un ya jk’an jpet, jich ya smajonik.

De pequeño me juntaba más con mis primas, no sé, creo que por lo que soy *antsil winik* me llevaba más con las niñas. Desde que estaba en la primaria me di cuenta que me gustaban los hombres, yo creo que tenía siete años. Los veía y me gustaban, por eso prefería no estar cerca de ellos, que tal si luego los abrazaba y me pegaban.

Como menciona Parrini, el deseo muchas veces es una experiencia solitaria cuando no se trata de un deseo en el orden sexual dominante. “La experiencia de sí, por tanto, es muchas veces conflictiva, pero es fundamental para que se conforme un sujeto, que emergerá en esa relación entre las sensaciones corporales, una lectura subjetiva y las reacciones del mundo y de los otros” (2018: 188). Manuel experimentaba cosquilleo en el abdomen, eso sentía cuando veía a un chico que le gustaba. Ese gusto se somatizaba en una experiencia corporal. El descubrimiento de su atracción lo cuestionó, al punto de decir “*k’anta ma ba winikon*. No me sentía como un hombre”. Puso en duda su sexo, pero sería aclarado cuando tuvo su primera experiencia sexual. Ver su cuerpo junto a otro parecido al de él fue un verdadero descubrimiento de sí.

Las experiencias tanto de Sebas y de Manuel ponen en duda una de las concepciones dichas en los pueblos tseltales, como se indicó en el punto anterior, ya que la gente adulta afirma que cuando uno está en su etapa de niño y niña “todavía no le llega el alma/consciencia” y, por lo tanto, no expresan atracción ni deseo. Si recordamos, el *ch’ulel* es una posibilidad de la consciencia y lenguaje que permite reflexionar aquello que sentimos y pensamos. En este sentido, se puede plantear que el deseo sí puede reconocerse desde temprana edad, pero no se verbaliza ni se nombra. De allí que pertenezca al orden de lo indecible, al menos en esta etapa de vida. Pero el *ch’ulel* sí está allí presente, aunque todavía sin la capacidad de expresar abiertamente lo que siente, a través del cuerpo, mente y corazón de la persona.

La incertidumbre que experimentó Manuel no fue la de Juanma, él refiere que, aun cuando sentía gusto por los chicos, nunca puso en duda su condición de hombre. Tenía la certeza de su subjetividad y la atracción por las personas de su mismo sexo no la cuestionó como algo que estuviera bien o mal, simplemente la sentía. Su gusto fue la impronta que le permitió reconocer una parte de sí.

Fue en la secundaria, porque siento que en la primaria no había explorado mi sexualidad, no sé si fue tardía, fue cuando tenía 13 o 14 años cuando estaba en la secundaria, allí sentía gusto por los hombres. Yo me acuerdo que había un secretario de la secundaria, no sé si él reconocía mis gustos o preferencias, pero como que él me incitaba a platicar mucho, a veces él me invitaba a donde rentaba y platicábamos, no de temas sexuales o así, sino que quería conocer mis gustos. Prácticamente yo desconocía del tema, además me gustaba platicar con

él porque me atraía físicamente. Nunca dudé de si soy hombre o no, no sabía cómo explicar esa atracción, pero tampoco me preguntaba por qué me gustaban. Nunca tuve duda de ser hombre o no, simplemente sentí esa atracción, porque siempre platicaba con ese fulano.

Juanma tuvo su primer reconocimiento hasta la secundaria, a diferencia de Sebas y Manuel. Fue en su tiempo de *ch'iel kerem*, etapa en la que el *ch'u'lel* y el *o'tanil* empiezan a madurar. Así pudo tener certeza de cuál era el gusto, aun cuando no podía nombrar su preferencia sexual. Si el gusto, como lo plantea Pierre Bourdieu (2015), es un *habitus* social, en tanto práctica socializada, apropiada y reproducida, pero articulado con lo individual, en tanto capacidad de creación, recreación y redefinición de lo social, ¿cómo la juventud *antsil winik* construye el gusto desde una posición en la que éste no es socialmente aceptado? Sebas sabía de su gusto y no se alejaba de los chicos, pero reprimía su sentir. Manuel sentía que algo no estaba bien en él y prefirió mantener distancia con los chicos para evitar represalias. Mientras que Juanma no cuestionó su gusto y tampoco se alejó de los hombres, pero no expresó lo que sentía. Como se aprecia, en los tres casos el gusto se mueve y moviliza de manera distinta.

El gusto, como señalan Arana y Villena, “cumple la función de ‘distinguir’ a unas prácticas de otras, a unos bienes de otros y a unos hombres de otros. Esta función contribuye a que el gusto se constituya en un orientador de las posiciones sociales que refuerzan las relaciones de dominación” (1994: 234). De allí que, como Parrini (2018) también lo menciona, cuando se trata de hablar sobre los deseos y gustos que no forman parte de la heteronorma ni de lo que es aceptado por la sociedad, tienden a ser descalificados y denigrados. Eso conlleva a que la búsqueda por materializarlos sea una experiencia silenciosa y secreta, donde nadie pueda saber lo que se pretende y hace. Esta búsqueda es considerada como propia de las personas *antsil winiketik*.

A partir de una recuperación de relatos de hombres y mujeres que se consideran heterosexuales, se develan los sentires de lo que para ellos y ellas representa una persona *antsil winik*. Sin el afán de homogeneizar las respuestas, encontré varias constantes en donde el hombre *antsil winik* es percibido desde la diferencia y visto como un ser “extraño”. Algunas de ellas fueron: un hombre que le gustan los hombres; alguien que le gusta sentirse mujer cuando es hombre; alguien que actúa como mujer; alguien que no quiere casarse nunca; alguien que le gusta loquear; alguien que es “putito”, “maripozón” y “joto”. Estas

primeras aseveraciones reiteran el por qué los gustos de una persona *antsil winik* no son bien vistos, pues no son acordes con las de la heterosexualidad. Ello, como sugiere Connell, “coloca las masculinidades homosexuales en el fondo de una jerarquía entre los hombres que se estructura de acuerdo con el género” (2003: 119). Ser *antsil winik* se comprende, entonces, que transgrede el “deber ser” de los hombres entre los tseltales. ¿Pero qué sienten los jóvenes *antsil winik* al respecto? ¿Cómo significan, apropian, practican, encarnan y lo performan?

***Antsil winik*: descubrir lo que somos. Rechazo, albur y reinención**

El sentido no está en la palabra, sino en lo que designa. La palabra *antsil winik*, por sí misma, no adquiere alguna denotación sin un referente, sea real o imaginario. Siempre necesita de algo y alguien para tener significado. Los jóvenes que se consideran *antsil winik* se apropian de la palabra de distintas maneras, es decir, hay una multiplicidad performativa en la encarnación de la misma, no hay una homogeneidad establecida. Para comprender cuáles son las connotaciones, intenté conocer de ellos el encuentro con la palabra, es decir, el contexto en que habían escuchado decirla por las personas de su comunidad. Precisamente porque, mucho antes de nombrarse a sí mismos *antsil winik*, descubrieron que tenían gustos y deseos que no eran propios de los hombres heterosexuales. Así planteo la interrogante sobre cuándo escucharon por primera vez dicha palabra y cómo trastocó su cuerpo, alma, corazón; cómo significaron y significan la palabra en tanto práctica, discurso y performatividad, y de qué manera ello ha incidido en su proceso corpusubjetivo. Esto me permitió reconocer la forma en que definen lo *antsil winik* y de qué modo su práctica corporal resignificó lo *antsil winik*.

Mijail Bajtin (1982) afirmó que todos los sujetos se constituyen en su enunciación. Esta premisa no es menor, porque justo en la movilización de la palabra se devela la percepción que uno tiene de sí mismo. Al conversar con Sebas identifiqué la manera en que aparecía en su relato, la forma en que se recordaba y miraba tras los años pasados, desde que él comenzó a tener atracción por los hombres. Antes de platicar con él sobre este punto, afirmó que había transcurrido tiempo, que no sabría si recordaría con precisión algunos eventos de su vida. Esto, de alguna manera, marca un primer extrañamiento en la forma de mirarse, de revelar la imagen de sí. Es esa extrañeza la que a uno le permite verse

con cierto distanciamiento. Sebas cursaba el último grado de primaria cuando escuchó la palabra:

Patil la ka'y bit'il ya ya'lik k'alal tul kerem ya smulan kerem, la ka'y de pal k'op antsil winik k'alal ayon ta slajib primaria, ja'nax te ma mero la jna' binti a, yu'un ya yalik te ay antsetik te jich ya sbüülenik, yu'un ma nopunemik, jich ya yalik te winiketik, bistuk te mato nujpunem, bistuk ma sleik te smamlalike, ja'nax ma jich ya yalik tame ay jich spasik te winiketik. Ta patil la jna' te jich ya yalik te winik te ya smulan winik, sok ants ta ants.

Supé cómo se dice [cuando un chico le gusta a otro chico] cuando estaba terminando la primaria, escuché la palabra *antsil winik*, pero al principio no lo entendí, porque supuestamente hay mujeres que vivían allí que así les decían los hombres, porque como no estaban casadas y ya le dicen así, el por qué no se ha casado, por qué no busca marido, pero de los hombres no se escuchaba. Después supe que así les decían a los que les gustaba hombre a hombre y mujer a mujer.

En ese momento, Sebas supo que su preferencia sexual tenía una forma de ser nombrada. En las teorías del lenguaje se menciona que lo que no se nombra, no existe. La palabra *antsil winik* ya era algo socializado entre los hombres, eran ellos los que solían decirlo para referirse a una persona que le gustaba alguien de su mismo sexo. Lo interesante es que se devela que también así se suele nombrar a la mujer que les gusta otra mujer, además de las que están grandes y no se han casado. Se pone en duda la preferencia sexual de ellas, pero no en los hombres grandes que no están casados. Esto es lo que las teorías del feminismo llaman como “pacto patriarcal”, pues al ser el patriarcado el que construye la heteronorma sexual, primero se cuestionan a las mujeres y, posteriormente, a los hombres que no cumplen con los atributos hegemónicos del hombre heterosexual.

Más adelante, Sebas migró de su comunidad Cruztón hacia la cabecera municipal de San Juan Cancuc, para continuar con sus estudios de secundaria. En sus primeros días de clase notó que había jóvenes más grandes de edad que hablaban de los chicos *antsil winiketik*. En uno de esos días a Sebas le dijeron *antsil winik*, así recuerda el momento:

Ta ixtak'op la yalbonik, yu'un yakalotik ta a'tel tey ta spat secundaria, ta jun k'in'al, jich la jki'ch a'el yu'un ma ba ya jna' stakel te machite, jich yu'un la kixtak'optayon. “Antsilwinikat”, jich la yalbonik te jo'tak sok mach'a ya jun ta a'tel. Ja'ik ma sna'ik tame antsil winikon, yu'un ma ba chopol ya kak'ba ta ilel, lek te jtalele. K'alal jich la yalbonik ma'yuk binti la ya'y te ko'tane, m'ayuk binti la jnop. Tame la sna'ik te antsil

winikon, lek a bi, te binti ja'nax ya stij ko'tan ja' te ya yich' na'el stojol tey ta jparajee, yu'un ma ba ya jmulan te ya kich' ixtak'optayel te a. Ta yantik lumaletik, ma jkich' ta muk'.

En broma me lo dijeron, porque en la secundaria estábamos trabajando atrás de la escuela, en un terreno, cuando me lo dijeron de broma porque no sabía agarrar bien el machete, por eso así me dijeron. “*Antsil winikat*”, me dijeron entre amigos con los que me juntaba a trabajar. Ellos no lo sabían [que yo era], porque no era yo tan exagerado con mi ser, en mi forma de ser me comportaba bien. Pero cuando me lo dijeron [mi corazón] no sentía nada, me sentí normal. Si lo llegaban a saber era mejor para mí, quizá lo único que me [movía el corazón] preocupaba era que llegaran a saberlo en la comunidad de donde soy, porque no me gustaría estar en la boca de toda la gente. Pero en otras comunidades, me valía.

En lo que rememora Sebas, se puede encontrar diferentes indicios que ponen en duda su condición de hombre, no en el sentido biológico, sino en su condición social. El primero de ellos es sobre la duda respecto a su masculinidad, pues los jóvenes consideran que no saber agarrar bien un machete no es propio del hombre, como si implícitamente fuera una característica de las mujeres. Aun cuando se diga de manera evidente, hay una mirada machista respecto a esa duda. El segundo, cuando Sebas menciona que “no era yo tan exagerado con mi ser”, habla de que no era una persona afeminada ni que “exagerara” con movimientos que se adjudican a las mujeres como el tono de voz y el caminar. Sebas, al preguntarle cómo era eso de no ser tan exagerado, respondió que es “no comportarse como una mujer”. El cuerpo masculino afeminado es reconocido con facilidad porque asume comportamientos, gestos y movimientos que no son acordes con la masculinidad. Esta idea es compartida entre la gente, al pensar que el chico *antsil winik* desea sentirse y ser una mujer, por ello feminiza su cuerpo. Pero en el testimonio de Sebas encontramos que no necesariamente es una condición en el hombre *antsil winik*, pues él se reconoce como un hombre y en ningún momento lo puso en duda.

El tercer indicio en la experiencia de Sebas es respecto a ser descubierto como *antsil winik*. Él aceptó desde un principio que lo nombraran de esa manera, porque no quería ocultar algo que “era”, aunque tenía el temor que se supiera en su comunidad. Por un lado, buscaba su visibilidad en la secundaria y en la localidad donde había migrado y, por el otro, la invisibilidad en su comunidad. Por lo tanto, se puede plantear que hay una práctica performativa entre su condición de hombre en su paraje y familia, y la *antsil winik* hacia el

exterior, sin dejar de asumirse varón. El hecho de que a Sebas le dijeran *antsil winik* era una forma de ocupar una verdad sobre sí: “*k’alal jich ya yalik, ja’nax yakal yalbelat te bintiat ta melel a*. Cuando te dicen eso es una forma de decirte la verdad de lo que eres”.

La palabra *antsil winik*, entonces, adquiere en primera instancia una connotación que designa la duda sobre la virilidad de un hombre, sobre su práctica sexual y el gusto de una persona hacia otra de su mismo sexo. Además de éstas, la burla es uno de los significados que se le adjudica, mas que ser una palabra incluyente, llega a ser despectiva, al ser empleada para nombrar lo diferente. Esta condición de diferenciar el hombre *wolo’ winik* — que alude al “hombre redondo”, es decir, que mantiene una performatividad heteronormativa acorde con su sexo y género—, con el *antsil winik* es una constante en los casos registrados. Así lo menciona Juanma, de la vez que escuchó que sus hermanos hicieron referencia al *antsil winik*:

Recuerdo que desde niño la escuché, pero no se refería sólo a los chavos que son homosexuales, sino también entre hombres. Cuando alguien invita a jugar a alguien y no quiere, entonces le dicen justo esa palabra “*antsil winikal*”, para convencerlo de que juegue. Mucha gente en el pueblo la usa de manera despectiva, refiriéndose a los homosexuales. Otros lo utilizan de “broma”, para referirse a alguien que no se atreve a hacer algo, como probar que es fuerte o que tiene valentía. Entre mis hermanos se lo dicen, pero no son homosexuales, cuando vamos a cargar leña, como mis hermanos son de la misma edad, uno a veces trae muy poca leña, y el otro más, entonces el que trae más cuestiona por qué no carga mucho, entonces le dice, “eres *antsil winik*”, a lo mejor se refiere a que es inferior a un chavo [heterosexual], porque al no cargar más leña es como demostrar que no puede.

Juanma aprendió el sentido de la palabra de una forma negativa, a partir del decir de los hombres de su comunidad. Aparece, al igual que en la experiencia de Sebas, el señalamiento de los chicos hacia otros, a quienes se les pone en duda su heterosexualidad y su fuerza en tanto característica masculina. Como señala Calderón (2012), las metáforas del lenguaje designan lo que es bien visto y lo que no lo es. Esa fue la razón del por qué Juanma al principio no asumió la palabra *antsil winik* como el nombre de su alteridad sexual. Fue hasta la preparatoria cuando alguien le llamó de ese modo. En ese momento se preguntó si acaso él debería nombrarse así o rechazar la designación. Juanma lo recuerda de esta manera:

Cuando estaba en la prepa, había una chica que quería conmigo. Yo ya estaba seguro de lo que me gustaba, y ya ves que en el pueblo cuando te ven platicando con alguien, prácticamente te ligan con esa persona, pero era mi amiga. Había un chavo que quería con ella, pero no lo “pelaban”, entonces por “ardido” él sacó el chisme de que yo era *antsil winik*, así empezó el chisme en la escuela y la comunidad (ríe). Pero yo digo que no me veía, porque los *antsil winik* tienen un comportamiento como “afeminados”, y yo no tengo eso, por eso como que nadie lo creía; “mentira”, decían. Yo tampoco traté de desmentirlo, porque al final de cuentas no tenía por qué, mi mamá ni mi papá me interrogaban.

Juanma reconoce que antes de asumirse *antsil winik* sabía de su gusto y no tenía duda de ello, y tampoco la inquietud de nombrar su experiencia. El chisme que se difundió sobre su condición a él no le inquietó, en primera, porque se reconocía un hombre que performaba la masculinidad, por lo que nadie creía el rumor, al no adoptar ni reproducir prácticas corporales asociadas con la feminidad que pudieran delatarlo, es decir, asumía la performatividad cultural de género asignada a su sexo. En efecto, todas las veces que platicué con Juanma me pareció como cualquier otro chico heterosexual, y no porque estuviera fingiendo, sino porque así era su manera de ser, su *stalel*. En segunda, Juanma reconocía que posiblemente era *antsil winik* sin tener que evidenciarlo de manera pública, por lo que ser nombrado de ese modo parecía el comienzo de algo que más adelante asumiría con plenitud. Reconocerse y nombrarse a sí fue una manera de visibilizarse lentamente en su entorno familiar y en la comunidad, pero, como en todos los casos, la confrontación más dura fue ser aceptado en la familia, cuando había la voluntad de revelarlo.

Juanma comparte que en una ocasión sostuvo una plática con su mamá, y aprovechó en decirle que le atraían los hombres. Esto sucedió cuando tenía 18 años, decidió que era el tiempo de contárselo, pues tenía la certeza de que al decirle se iría a la Ciudad de México a trabajar. Esa circunstancia le permitió tener valor, independientemente de si reaccionaba bien o mal. Pero en esa ocasión corroboró una idea que la gente adulta también piensa, principalmente las mujeres, al creer que la persona *antsil winik* es aquella que es *cha'kaj*⁶⁸, es decir, intersexual. Por ello, se cree que los hombres *cha'kaj* expresan el deseo sexual de estar

⁶⁸ Para recordar la condición mitológica y social de esta del *cha'kaj*, véase el punto 1.4.2 “*Cha'kaj*: seres intersexuales. *Cheb sch'ulel*: seres con dos almas”.

con un hombre sin dejar de tener pene. En la experiencia entre él y su madre, cuenta que ella estaba convencida de que no podía serlo porque sabía que su hijo era un hombre:

Una ocasión platicamos de que yo era *antsil winik*, pero ella pensó que tenía vagina, y pues obviamente no es así. Entonces en su imaginación piensa que soy mujer. Cuando lo supo, me hizo preguntas muy incómodas. “*ja’ awich’o ja’ te binti yich’o te antsetike?* (¿a poco tienes [vagina] lo que las mujeres?” Me dijo, “no”, le respondí. “Si yo te vi nacer y no tienes eso”. Allí me di cuenta de que ella definitivamente no estaba informada, porque me estaba haciendo preguntas que no tenían nada que ver. La verdad sí me sentí un poco apenado, porque no estaba dispuesto a contestar preguntas que tenían que ver directamente con lo sexual, pues con mi mamá no hablo de temas sexuales, es que es un tabú que no se ha hablado mucho en las comunidades. “Confórmate con saber que no soy mujer”, le dije.

La mamá de Juanma, al tener la certeza de conocer el cuerpo y el genital de su hijo, ponía en duda que fuera *antsil winik*. La alteridad sexual de Juanma confundía a su madre, tanto que él mismo tuvo que enfatizar que no era una mujer, sino un hombre que no veía necesario feminizar su cuerpo porque su búsqueda no era transitar hacia el sexo opuesto ni asumir roles de género asignados a las mujeres. Esto quiere decir que, como en las experiencias recuperadas, el hombre *antsil winik* no desea ocupar el lugar ni ser una chica. Él sabía que no podría serlo porque, paradójicamente, les haría falta tener el genital femenino para ser una mujer, porque sin una vagina no se es mujer. Al respecto, Sebas sugiere la siguiente reflexión:

Ma’yuk bin ora la jk’an jel te jk’ue, ma jk’an jlap sku’ spak’ te antsetike, yu’un mel ma ba antson. Ya jmulan jtalel, yu’un teme ya jlap sk’u spak’ ya kich’ jojok’oyel teme ay jlu’e, smelelil te ma’yuk ku’un. Lek ayon sok te jbak’etal, bistuk ku’un teme ya jlap sk’u spak’ te antsetike yu’un ma ba antson.

Nunca me ha llamado la atención cambiar mi vestimenta, no me llama la atención vestirme como mujer, porque nunca lo voy a hacer. Me siento bien como me visto (hombre), porque si estoy vestida de mujer me van a preguntar si tengo vagina y pues yo no tengo. Yo me siento bien así con mi cuerpo, no tengo por qué vestirme de mujer si no lo soy.

Uno de los elementos que permite la materialización de los cuerpos y la performatividad de género es la vestimenta que corresponde al orden establecido de los cuerpos. Como se revela en el relato de Sebas, vestirse como una mujer es negar lo que es. Cuando afirma que al no tener vagina no podría ser mujer, se evidencia que su visión y reconocimiento como

mujer recae en tener el genital femenino. La respuesta es biologizante, pues para ser hombre o mujer, en la reflexión de Sebas, la persona debe tener el genital acorde a su sexo. Si no se cuenta con eso, entonces, aun cuando alguien se vista con la ropa de las mujeres y quiera actuar como tal, sería una forma de negar lo que “inicialmente” es. Es mentir ante lo evidente, una forma de auto engañarse. Esto supone una premisa: que el hombre *antsil winik* no pierde su condición de hombre, pero no es visto como tal al transgredir la normativa de género, a partir de las prácticas corporales y afectivas que se orientan a la reivindicación de su alteridad sexual.

Este planteamiento se sostiene con la experiencia que me fue platicado por Sofia, una mujer trans, tseltal de San Juan Cancuc. Ella me contó que empezó a vestirse como mujer a sus dieciséis años, para ese momento la gente ya le decía que era *antsil winik*. La gente, al ver que estaba haciendo su tránsito de género, al feminizar completamente su cuerpo le dieron un cargo en la comunidad que fue acordado en la asamblea. Según su sentir, el cargo fue para molestarla. Ella tuvo que ejercer la encomienda. Los hombres pensaron que volvería a asumir su rol masculino, vestirse como un hombre, pero no fue así. Mantuvo su postura de vestirse como una mujer. Así llegaba a las juntas, aunque no le decían nada, sí percibía el malestar y las miradas de inconformidad con su persona. Al final del año, una vez que cumplió su cargo, Sofia tuvo cierta honorabilidad y respeto en la comunidad.

En la actualidad, si bien es tratada como una mujer al decirle *ach'ix* o *ants*, en la comunidad los hombres y las mujeres saben que es un hombre (mirada biológica) y, por lo tanto, no le han negado los derechos masculinizados que le corresponden como el de la posesión de la tierra, el derecho a la herencia y a participar en las asambleas, pero a las que no suele asistir, pues para ella “las mujeres tienen otro lugar”. Simbólicamente ha renunciado a sus derechos de hombre para reproducir la vida de una mujer en la comunidad, su proceso corposubjetivo ha sido para asumirse como una chica con todas las implicaciones culturales y de género⁶⁹ reconocidas en el mundo tseltal. Esta experiencia, si bien excepcional, pone de manifiesto que el hombre *antsil winik* ante la comunidad es visto

⁶⁹ Sofia se ha dejado crecer el cabello, suele pintárselo de color castaño. Usa maquillaje, se pinta los labios, usa uñas postizas y tiene una colección de perfumes que usualmente usa. Hay una estetización de sí que no corresponde con la práctica corporal de las mujeres tseltales jóvenes ni con las prácticas de belleza entre las mujeres tseltales. Hay, pues, una intención de ser lo más femenina posible ante la comunidad masculina y ante otras mujeres.

como un hombre por haber nacido así, pero ya no es tratado como tal. Lo único que mantiene son sus derechos masculinos. En el fondo, sugiere Sebas, que aun cuando ya no sea tratado como un varón, se sabe que no lo es, porque “para ser mujer hay que tener vagina, quedar embarazada, dar a luz. Si no haces algo de eso, entonces no hay más”.

Sin embargo, el hecho de que un chico *antsil winik* no sea una mujer, algunas veces sí suele ser señalado como tal, principalmente por otros jóvenes. La burla aparece, nuevamente, como un mecanismo para inferiorizar a los hombres en esa condición y ponerlos en el mismo grado que a una mujer, a quien pirotean y molestan, acto que puede considerarse parte de las prácticas socializadas entre los jóvenes. Como se verá en la iniciación sexual de los chicos *antsil winik*, hay una singularidad en las experiencias, al ser colocados en la posición de receptores durante el encuentro sexual. Si bien corporalmente el *antsil winik* mantiene su cuerpo masculino, en el plano discursivo no es tratado al igual que el resto. Al respecto, Manuel comparte una experiencia en donde confrontó a quienes se burlaban de él:

En mi pueblito no me molestaban, pero en donde pasé a estudiar sí, eran bien groseros. Los muchachos dicen, “ay, este parece mujer”. *Jeta antsil winikat*, o si no decían *ants* (mujer). Lo decían para hacer burla. A veces me molestaban cuando salía a comprar, allí estaban amontonados y empezaban a chiflar “tía, saluda”. Pero ni les saludaba, me pasaba de largo. “Tío, pasa a saludar”, y luego empezaban a reírse. Una vez yo les dije: “*la a’ya wa’y teme antsoné*” (ven a probar, a ver si soy mujer) y ya no dijeron nada.

El *antsil winik* no busca ni le gusta ser molestado, como quizá sea pensado por algunos hombres. Usualmente lo otro, lo diferente, lo extraño y lo abyecto, suele ser denigrado. Esta es una cuestión que se identifica en muchas otras culturas y sociedades, no es propia del pueblo tseltal. La discriminación y exclusión social son mecanismos, discursos y prácticas empleadas para señalar aquello que no es considerado “correcto” o dentro de los parámetros de lo que es “normal”. En este sentido, ser *antsil winik* es pertenecer a un sector minorizado que diariamente lidia con cuestionamientos y que, a su vez, busca la forma de aceptar y rechazar las designaciones, a partir de la reivindicación de su persona, de su modo de pensar, actuar, vivir, sentir y ser.

Si bien se identifican caracteres sociales que habilitan sentidos a las corporalidades y subjetividades del *antsil winik*, la vivencia de cada persona es singular. Hay chicos *antsil*

winiketik afeminados, otros con expresiones más masculinas, y también quienes entran y salen de la masculinidad a la feminidad, transitan de un lugar a otro, de acuerdo con las necesidades, las situaciones y contextos en que se encuentran. Un rasgo singular es que al asumir la alteridad sexual se transgrede la heteronormatividad, pues las prácticas homoeróticas y sexuales siempre están orientadas al encuentro con los *wolo' winiketik*. Por ello, ser *antsil winik*, siguiendo a Parrini, “no es un asunto semántico, es ante todo experiencial” (2018: 284). Los trayectos de cada quien inciden en cómo construyen y enuncian su vivencia y, por supuesto, en cómo corposubjetivan la materialidad sexual y performativa de sus prácticas homoeróticas.

Con los ejemplos mencionados, se corrobora que la palabra *antsil winik* es enunciada, principalmente, por otros hombres. Mientras que la persona nombrada de esa manera asume, en primera instancia, la posición de escucha, antes que la autoenunciación. Este lugar, el de la escucha, organiza las formas narrativas del deseo, el placer, el morbo, la sexualidad, que fomentan un imaginario de lo que se piensa del hombre *antsil winik*. En un principio el decir fue creído hasta cierto punto por los chicos, porque no tenían otro referente. En este sentido, la performatividad es constitutiva porque la escucha es el primer sentido que atraviesa la subjetividad y corporalidad del varón *antsil winik*. Al escuchar reconoce aquello que se dice, para luego tomar la palabra y enunciarse, reconocerse como tal e interpelar las nominaciones.

Al respecto, Manolo reflexiona que oír a otros hablar de manera reiterativa sobre el *antsil winik* fue un modo de saberse: “*ta spisil ora te keremetik ya ya'lik mach'a te antsil winik, jich yu'un ora la jna' bit'il stalel de antsil winiketik*. Como los chicos repetían todo el tiempo el cómo era un *antsil winik*, terminé por creer que yo también lo era”. La performatividad discursiva atravesó a Manolo y conformó un tipo de saber sobre él mismo. Esto tiene resonancia con lo planteado por Foucault (2014), al señalar que el discurso⁷⁰ produce los cuerpos que nombra, produce un *saber* sobre el *ser*. Aunque es verdad que no sólo el saber sobre él mismo se reducía al lenguaje, pues el cuerpo, los afectos y las prácticas también son formas

⁷⁰ No obstante, dicho discurso es contextual e histórico porque responde siempre a un presente que es dinámico. Como fue indicado en el capítulo uno, el discurso sobre lo *antsil winik* ha sido cambiante desde tiempos mesoamericanos, los procesos coloniales, el ascenso del protestantismo y, por supuesto, de los procesos migratorios juveniles del presente. No es el objetivo trazar una genealogía de dichos discursos, pero se infiere que las significaciones discursivas responden a un tiempo.

constitutivas de la subjetividad. Por ello, Manolo tuvo la capacidad de cuestionar las designaciones y no reconocerse en ellas, pero eso sucedió una vez que se fue a la ciudad, donde conoció distintas experiencias de hombres no heterosexuales. Esto es uno de los alicientes de la transculturalidad, pues una vez que los jóvenes *antsil winiketik* migraron a las ciudades encontraron otros decires y prácticas que, como reflexiona Parrini, “[permiten] subjetividades diferenciales” (Parrini, 2018: 102). Y, por lo tanto, otras posibilidades de ser.

Pero el discurso nunca es fortuito: hay una *doxa* social que la legitima y que limita la voz de las personas minorizadas y excluidas. En este caso, ¿cuáles son las denominaciones que los propios jóvenes *antsil winiketik* dicen y revelan sobre sí? ¿Cómo se perciben y sienten al escuchar su propio decir frente a lo que se dice de ellos? Precisamente enunciar la experiencia permite desentrañar los procesos de auto-reconocimiento, a partir de lo que han escuchado decir y lo que dicen para sí. Si tomar la palabra es ya un acto político, la escucha lo es doblemente. Una forma de acceder a ese campo es con el proceso de descubrir el cuerpo, no sólo en su materialidad, sino en su dimensión espiritual, sensorial y simbólica, como se describe a continuación.

Jich la sk'an ko'tan: así lo quiso mi corazón. Descubrir el cuerpo

A todos, en algún momento, el cuerpo se nos reveló como si fuera algo que recién acabáramos de descubrir. Quizá porque nos resultaba tan cotidiano que nunca prestamos atención a nuestra anatomía o porque no nos habíamos hecho conscientes de lo que somos. Vivíamos con nuestras rutinas sin preguntar por nuestro cuerpo, si lo reconocíamos más allá de lo que veíamos frente al espejo al momento de peinarnos o al darnos un baño y vernos desnudos. Tal vez nos resultaba demasiado evidente o indiferente que no había necesidad de contemplarnos.

Pero un día, algo debió sucedernos para observar nuestras extremidades, nuestras facciones y la fisiología que habitamos. Quizá por algo que nos causó conflicto, incertidumbre o asombro, convirtiéndose en una experiencia inédita, al punto de generar un giro, un quiebre en la forma de percibir nuestra composición. Esto es, en palabras de Víctor Turner, “un disparador simbólico de confrontación o encuentro” (1974: 14), que posibilita extrañarnos y encontrarnos con nuestros adentros. Así nos detuvimos a palpar las honduras de nuestro cuerpo, a mirar los remangos de la piel, la forma de nuestro órgano

sexual. Ese primer instante fue el ejercicio de una *episteme corporal* subjetiva. Seguramente, hubo un antes y un después de sentir la manera en que nosotros mismos nos encarnamos pues, como afirma el actor Philip Seymour Hoffman en la película *Synecdoche New York* (2008), “no hay nadie más viviéndonos”.

¿Cuáles fueron las circunstancias que nos llevaron a descubrir y preguntar por nuestro propio cuerpo? ¿Cómo aprendimos a reconocer nuestro cuerpo? ¿Lo reconocemos? El cuándo es un tiempo relativo y el cómo es una circunstancia particular, subjetiva. Por ello, me permito compartir una breve anécdota personal acerca de mi proceso de auto-descubrimiento corporal. Me considero un hombre cisgénero, menciono esto para poner mi experiencia en conversación con la de los jóvenes *antsil winiketik*. El relato es el siguiente: cursaba el tercer grado de secundaria cuando fue la primera vez que me vi con detenimiento. Por cuestiones familiares, me mudé de una comunidad tseltal a la ciudad. Al inicio del ciclo escolar, me sucedieron dos cosas. Por un lado, noté que la mayoría de mis compañeros hombres de clase eran más altos que yo, además de que eran “güeros”, también mis compañeras. Eso me hizo distinguir mi baja estatura y que mi piel era morena, pues había crecido en un contexto donde todos compartíamos la misma tez.

Aquello me llevó a notar que había tantos cuerpos distintos al mío, pero jamás había pensado, siquiera, en el color ni en la textura de mi piel. Esta fue una de las primeras rupturas experimentadas al verme y al ver a otras personas⁷¹. No me sentí cuestionado por mi grupo, pero sí notaba cierto distanciamiento hacia a mí. Es posible que esto se debiera a que yo era el único, tal vez de los pocos, con una piel distinta a la mayoría de mi grupo. En ese tiempo no me reconocía “indígena” ni tampoco tseltal. Por ello, no fue un momento de ruptura ni de incertidumbre⁷². Fue mucho tiempo después cuando descubrí que el cuerpo indígena también tenía otras connotaciones, sobre todo, por la historia colonial y las opresiones que constituían la racialización de los cuerpos.

Por el otro, recuerdo bien, que en aquel tiempo comenzaban a crecerme los vellos púbicos en mis genitales. Si bien había leído en los libros de Ciencias Naturales que eso nos

⁷¹ Ciertamente, esa no fue la primera vez que vi a personas con una piel distinta a la mía, pues las había visto en las películas que transmitían en el canal abierto, pero no lo razoné. No implicó un acontecimiento que me interpelara o causara incertidumbre, como sí fue el hecho de verme entre tantos.

⁷² En mi experiencia, fue hasta la preparatoria cuando por primera vez alguien me llamó indígena por reconocerme de un pueblo de Tenejapa, hablante del tseltal. Cuando me fue dicho me asombró, pues no sabía que había maneras de identificar a los cuerpos por mestizos, ladinos, criollos, negros, indígenas.

sucedía a todas las personas, me causó cierta incertidumbre, tanto que se lo conté a mi padre, porque pensé que algo estaba mal con mi cuerpo. Entonces, él me dijo que era normal, que había dejado de ser un niño para ser un joven. “*Yu’un julix ach’ulel*” (es que ya llegó tu alma-consciencia-lenguaje). Como anteriormente lo referí, implicaba el tránsito de mi infancia hacia la adultez y, por consiguiente, el nivel de consciencia sobre mí estaba madurando.

Entonces, me tomé el tiempo para mirarme con atención. Aquel primer momento fue un hallazgo personal como, seguramente, cada persona la significó de una forma distinta, en un tiempo y espacio singular. No obstante, dicha introspección corporal, sin duda, fue crucial, pues así aprendimos a reconocer el reflejo de nuestro rostro; con nuestras manos sentimos la tesitura de nuestro cuerpo, descubrimos la suavidad de los párpados, la profundidad del ombligo, las huellas dactilares de las manos, la rigidez de las rodillas y los filamentos del cabello. Reconocimos nuestros lunares dispersos desde la cabeza hasta los pies, que son las marcas más íntimas que tenemos. Identificamos el tono de nuestra voz y el sonido de las carcajadas que desprendemos cuando algo nos causa risa; la manera en que caminamos y sonreímos. Ese hallazgo íntimo, tan nuestro, nos permitió reconocernos entre la gente, saber que nadie habita el mismo cuerpo, que cada anatomía tiene una singularidad que jamás se asemeja con la de nadie, incluso entre los gemelos. “El cuerpo en tanto encarna [a cada persona], es la marca del individuo, su frontera, de alguna manera el toque que lo distingue de los otros” (Le Breton, 2002: 11).

Pero este proceso de autoexploración no sólo se dio, al menos no en mi caso, únicamente con el uso de la vista sino con las manos. El palparme, sentir cada parte mía, fue un ejercicio de reconocimiento, que lo hice sin revelarlo a nadie porque, incluso, tenía pena de mirarme a mí mismo, como si al deshilar cada pliegue me fuera quedando sin ropa frente a ojos extraños que eran los míos. No sé si esta práctica del sentir el cuerpo sea cotidiano, aun cuando sea algo que nos pertenece y que nunca podemos despojar: nacemos y morimos con él. Este, el que habito, lleva un nombre que, al nombrarlo, despliega toda una historia personal que me subjetiva y constituye en un ser con identidad.

Así se reconoce que el cuerpo no está vacío, que es una materialidad significativa. Se vuelve más complejo cuando reconocemos todas las cosas que siente, escucha, vive y experimenta el cuerpo en su proceso de materialización en el cual, como señala Muñiz,

“intervienen las relaciones sexuales, de género, etnia, clase y edad [...] también diversos discursos, prácticas e instituciones” (2010: 38). Este proceso no es gratuito, está condicionado por ideologías culturales, sociales e históricas construidas, principalmente, desde la hegemonía heterosexual y patriarcal que establecen diferencias y desigualdades que impactan directamente en los cuerpos, el género y la sexualidad. De allí que muchas veces, como se verá en las líneas siguientes, la forma en que el cuerpo se despliega es razón para ser desdeñado en ciertas situaciones, por ejemplo, cuando no se asume una performatividad masculina cuando se trata del cuerpo de un hombre.

Al descubrir(nos), también reconocemos que, para hacer comprensible la experiencia, nos encarnamos en cuerpos femeninos y masculinos. Estas prescripciones sociales y culturales las apropiamos en los distintos campos donde interactuamos, pues nadie nace siendo mujer y hombre, para ello el cuerpo es conferido de normas, prácticas y discursos que fijan el deber ser. Esta diferenciación, que propicia el género y el sexo, incide en las significaciones y lecturas que damos al cuerpo. Así lo escribe Judith Butler al afirmar que el sexo y el género “obligan la configuración social de los cuerpos” (2007: 232). En mi experiencia se encuentra la búsqueda de respuestas a partir de la presencia de mi padre, es decir, tuve una confianza para preguntar lo que me sucedía. Esto, de cierta manera, se debía a mi condición cisgénero y heterosexual, pues no había un cuestionamiento o algo que sintiera en los márgenes de lo que socialmente se veía como “normal” ni algo que me impidiera consultar mis dudas. Pero ¿cómo el cuerpo se manifestó en la experiencia de los jóvenes *antsil winiketik*? ¿Cómo fue su proceso de auto-descubrimiento corporal? ¿Cómo se vieron ante el reconocimiento de su preferencia sexual? ¿Cómo sintieron su presencia corporal? Las vivencias revelan que el cuerpo aparece difuso, pero presente, marcadas por diferentes rupturas que habilitaban performatividades otras al cuerpo que habitan.

Verse a sí mismo es, quizá, una de las acciones más íntimas que podemos hacer con nuestro ser. No obstante, quizá haya personas que jamás lo han hecho, porque implica no sólo mirarse, sino reconocer lo que los compone: las formas, la tez, las texturas, las hebras, los músculos, la carne y, por supuesto, todo el devenir que hay dentro de la materialidad corporal. Verse puede plantearse también como un gesto cultural, como en el apartado anterior fue referido, la mirada en ciertas culturas no suele ser el sentido privilegiado, por lo

tanto, se recurren a otros sentidos para inspeccionar y sentir el cuerpo. La experiencia sensorial para la introspección tiene otras formas.

Justo el verse, en tanto la movilización de la vista, no es un hecho ni práctica generalizada en los pueblos tseltales. Podría pensarse, entonces, que las personas no se miran, pero sí se reconocen porque la experiencia lo demuestra. Sin embargo, el *bak'etal* jamás pasa inadvertido. Pienso, por ejemplo, en las manos duras de mi padre que siente la rigidez cuando saluda; en el callo de los pulgares de mi madre de tanto pincharse con la aguja al costurar; en las rodillas duras de mi abuelo donde coloca los cordones que gira para hacer los lazos; en las rajaduras de los pies de mi abuela de tanto caminar descalza. Pienso en los dolores, los pesares y las marcas que reconocen cuando algo sienten. Esto evidencia que el cuerpo se reconoce a través del tacto y el contacto con las cosas, más allá del solo hecho de mirarse. La presencia del cuerpo nunca está desposeída de su impronta socioespacial ni cultural.

Esta breve acotación es necesaria para anclarla con la experiencia de los jóvenes *antsil winiketik* porque, aun cuando aparentemente no hayan visto su cuerpo, sí reconocen lo que son, a través de la que perciben de sí y de la mirada del otro. Esto fue corroborado en las varias tardes que platicué con los chicos. La primera vez que Sebas y yo conversamos sobre el cuerpo, noté cierta timidez de su parte, como si fuera algo que no quisiera conversar. Este tema, como el de la sexualidad, parecía cerrado. Así que le conté mi experiencia, le relaté lo antes referido, justo para mantener la confianza que hasta ese momento habíamos forjado. Mientras le platicaba, noté que poco a poco comenzaba a soltarse. Entonces, hicimos una serie de preguntas que fuimos resolviendo entre los dos, a modo de diálogo. Cuando fue su turno de hablar de sí, fue enfático al decirme que “nunca antes había visto mi cuerpo”, yo pregunté por qué. “A lo mejor porque soy muy despistado, digamos que cuando estás chico ni te das cuenta de eso. La verdad nunca lo he hecho, jamás me he parado frente al espejo a verme bien”. Pero ese no verse, en realidad, resultaba ficticio, porque cuando pasamos a describir nuestra anatomía, él indicó lo siguiente: “me considero ni tan delgado ni gordo tampoco, lo que me gusta de mi cuerpo son mis piernas porque no tienen nada de vello”. Lo dicho evidenciaba que, aun cuando no fuera un ejercicio constante ni consciente, el cuerpo se revelaba ante él.

La respuesta de Sebas, de alguna manera, estaba direccionada por mi forma de compartir mi experiencia, donde el sentido visual predominaba, así que planteé una siguiente pregunta para enfatizar en otro sentido corporal. “*¿La ba wa’y bit’il jelon te abak’etal, bit’il muk’ubtes? ¿Sentiste cómo cambió y creció tu cuerpo?*”. Hice un giro, precisamente, para no acentuar únicamente en el ejercicio del “espejo”, del mirarse a sí mismo. Justo porque se ha planteado que al vernos de frente a un espejo de manera reiterada, no nos permite que distingamos nuestros cambios faciales ni corporales con claridad. Sin embargo, ese no verse abre el campo a la posibilidad de sentirse, el cual quise escudriñar en la vida de Sebas. La descripción de cómo se percibía en el pasado la asoció con un cambio que hizo con su apariencia, es decir, un sentir que experimentó para dar entrada a ello:

Yaubenon (yo era más delgado) y tenía el cabello corto. Cuando yo estaba en la primaria lo mandaba a cortar, sin chiste, solo me lo “peloneaban” y ya. Aprendí a peinarme en la secundaria, porque tenía que buscarle una forma a mi cabello, allí es cuando dejé que creciera mi cabello, porque quería un cambio. Empezó a crecer aquí [señala el copete], solo que nadie me lo quería cortar así. Quería que solo me cortaran de un lado [el costado derecho] y que me dejaran esta parte larga, *najt’ a ti’ba*, el copete. Casi nadie lo sabía cortar: “*ja’naxme a joxbon bel lito, ya me wijk’itaon jilel ja’ li ta sbai* (sólo me vas a cortar el cabello de este lado, vas a dejarlo largo aquí arriba)”. Recuerdo que cada tres meses crecía mi cabello. Mi papá no quería que estuviera largo mi cabello. “*Bistuk awu’un te najt’ ajole, ja’ lek te ya joxtik lok’el* (para qué quieres tu cabello largo, mejor lo quitamos todo)”, me decía. Pero cuando entré en la secundaria cambié mi apariencia.

Si bien el relato se centra en una cuestión singular como es el corte de cabello, vale la pena señalar que, justamente, una práctica corporal que asumimos todas las personas son los cambios en nuestra apariencia física, que no son fortuitas: siempre hay algo que lo suscita. “Dado que las trayectorias de vida son cambiantes, el cuerpo de las personas también lo es, volviéndose objeto de alteraciones cuando la existencia es cuestionada por los otros o por la propia reelaboración” (Cruz, 2014: 18). Sebas recuerda que el cambio se dio porque quería “sentirse distinto”, motivado, de alguna manera, por sus gustos y porque su preferencia sexual era otra, buscaba compartir señas de que era *antsil winik*. Había una intención de hacerlo notar con su cuerpo y su aspecto. Fue, a partir de una película, donde encontró la imagen que quería para sí y que buscó para sentirse bien:

[El corte] lo vi en la película Titanic, vi a Leonardo DiCaprio. Esa película la vi en la secundaria. Es que en el centro de Cancuc, allí se podía pagar para ir a ver películas, tú tienes que ir a escoger qué ver. Me iba con unos amigos, pero como nunca supieron que me gustaban los chavos, allí es cuando veían que cada cosa que me gustaba, empezaron a sospechar de mí, porque me gustaban cosas que según eran de mujer. “Mándalo a quitar, se ve feo, te ves mujer”, me decían, pero como es mi gusto, pues no. Hasta que encontré un compañero de la escuela, no era de mi grupo, yo estaba en primer año, él ya estaba en tercer año de secundaria, era mucho más grande porque, en aquel tiempo, la mayoría ya eran grandes de veintitantos y todavía estudiaban la secundaria. Allí conocí a ese compañero. “Si quieres te corto tu cabello, así te lo voy a dejar”, fue él quien empezó a cortar mi cabello. Así tuve mi cabello como Leonardo DiCaprio. Era un chico también *antsil winik*.

El cuerpo es el lugar donde se materializan y se expresan las transformaciones, no solo por una condición biológica ni física, sino por gustos asociados con la belleza y el cuidado, donde el arreglo, en tanto práctica corporal, “tiene el fin de embellecer o mejorar la apariencia de la persona para después lucirla en público. Constituye un *performance* o un acto de presencia en el escenario que es la calle, implica la presentación de la persona en la vida cotidiana” (Cruz, 2014: 41). El cambio de Sebas desvela la intención por feminizar algo de sí, algo que no correspondía con el semblante de los hombres en la comunidad. Si bien su referente, el corte de Leonardo DiCaprio, a mi parecer, no tenía una condición feminizada en su apariencia —al menos no en los marcos de la cultura norteamericana—, para los hombres de la comunidad tener el cabello largo, dejárselo crecer, era un hecho que no era acorde con lo masculino, sino lo contrario.

Sebas comprendió que al hacer ese cambio podría develar un poco de lo que se reservaba. Tenía la intención tácita de exponer algo oculto en él. Esa exposición era, ante todo, revelarse ante la vista de los demás. Una concisa alteración en su aspecto se convirtió en un “índice dispuesto para orientar la mirada del otro” (Le Breton, 2002: 81). Esa orientación fue la que llevó a los amigos de Sebas a exponer el comentario de lo que ellos no aprobaban de él porque se “veía mujer”. Pero más que disgustarle las palabras, fue un modo de confirmar su gusto, una manera de performar la feminidad con un peinado distinto al resto de los hombres. Un modo de crear, para sí mismo, una grieta en la práctica heterosexual y de abrirse a otras formas de vivir su corporalidad.

Esto quiere decir que, para que alguien más pueda reconocer lo que somos o tenemos, el primer paso es saber que la persona misma lo reconoce, hay una idea de la imagen que tiene y que desea proyectar. Esto implica, como señalan Zúñiga y Morales, “[reconocer] lo que sentimos y vemos de nosotros. Soy el cuerpo que siento y el cuerpo que veo”(2020: 141). Pero este reconocimiento de la imagen corporal implica, siguiendo a David Nasio (2008), la imagen del reflejo visible en el espejo (bonita, guapo, bien afeitado, etcétera) y la imagen mental de las impresiones sensoriales (sentirse triste, alegre), la que está en la conciencia, pero también en el *o'tanil*, el lugar donde nacen los sentires. La conjunción de ambos es un proceso corposubjetivo, pues implica realizar una idea de lo que soy reconociéndome y sintiéndome⁷³ de una manera personal y con mi propio cuerpo. El cuerpo, en este sentido, “se convierte en afirmación de sí, puesta en evidencia de una estética de la presencia” (Le Breton, 2007: 25).

Toda práctica corporal es comunicativa y, por lo tanto, un proceso performativo (Muñiz, 2014), que es dinámico y cambiante, a partir de la consecución de las etapas de vida. Justo en el tránsito de ser *kerem* a *ch'iel k'erem*, el cuerpo pasa por otros procesos de materialización y performatividad que configuran formas de presentarse ante los demás, para legitimar la transición o, bien, para cuestionar las prescripciones, como en la vivencia de Sebas. Él, además, relató otro cambio que percibió con su cuerpo una vez que entró a la secundaria. No se refería al crecimiento de su voz, de los vellos en las axilas y su nuevo peinado, sino con su forma de vestir, donde el cuerpo tuvo que adaptarse, pues había crecido en un contexto donde la ropa tradicional era la vestimenta cotidiana entre los niños de su generación y no se concebía de otra manera. Su cuerpo experimentó cierto desconcierto ante las prendas y calzados que no correspondían con los vestuarios utilizados en toda su infancia. Dicho cambio es recordado desde el sentido del contacto:

Antes no tenía la oportunidad de vestirme como yo quería, me ponía lo que me compraba mi papá. Yo tenía dos pantalones para toda la semana y utilizaba dos camisas para la escuela y dos playeras para el cuarto. Porque cuando llegaba de la escuela, me ponía las playeras y mi traje, porque sentía que no podía caminar, sudaba mucho, porque con mi traje el viento me

⁷³ Vale la pena destacar que para Nasio (2008), la imagen del yo, en tanto subjetiva, puede ser una sustancia deformada de lo que uno ve en y para sí mismo. Como sucede con hombres y mujeres que sufren anorexia, al crear una idea sobre su cuerpo que no los hace sentir cómodos. Ello puede llevar a tomar acciones que afectan al cuerpo.

soplaba. Lo mismo con mi zapato, tenía dos pares. Nada más que para caminar de mi casa hasta el centro de Cancun tenía que utilizar un zapato de hule, “Hércules”, le dicen. Eran unas botas chiquitas que usaba en la época de lluvia, había mucho lodo, porque si vas a poner zapato se rompe muy rápido, y no había dinero para estar comprando a cada rato. Los primeros días no me gustaba porque me lastimaba, ya con el tiempo me acostumbré. Digamos que cuando empecé a utilizar pantalón, cuando me mandaron a la secundaria, porque durante mi primaria utilizaba mi traje tradicional y no usaba zapato, porque no me gustaba el zapato, *wel wel jkakan, ma jna' beenel sok xanab, ma ba k'ayemon a* (me iba descalzo porque sentía que no sabía caminar con zapato, mis pies no estaban acostumbrados). Por fortuna nunca *xoch jkakan* (me salió callo en los pies), sí se puso duro, pero no se me rajaron los pies.

Encarnar el cuerpo es sentir el modo en que lo habitamos y en que se desenvuelve en los espacios en donde vivimos. De esa manera el cuerpo aprende a reconocer las texturas de los entornos y ambientes en que nos desplegamos. Se adapta al contexto y los hábitos cotidianos. Desarrolla sus propias capacidades para habituarse a las condiciones de la vida. De allí que el cuerpo de Sebas estaba bastante acostumbrado a la ropa tradicional de los “cancuqueros”, que es una especie de bata larga con mangas que tienen una abertura a la altura de las axilas, donde los hombres suelen sacar los brazos en época de calor. Es una vestimenta que hace sentir libre al cuerpo, al permitir que transpire el sudor y se refresque ante los calores. Además, Sebas estaba acostumbrado a caminar descalzo, era ajeno a los calzados que, de cierta manera, cercan los pies. Las palmas, los dedos y talones estaban acostumbrados a sentir directamente la tierra. La sensación corporal era diferente, algo en él le resultaba extraño cuando hizo los cambios antes anunciados. Sin saber qué era exactamente, su cuerpo reaccionaba, sentía incomodidad. Dicha sensación, de acuerdo con Adriana Guzmán, “no es considerada como un recibir pasivo, sino como una participación, lo que instala nuevamente al ser dentro de la experiencia” (2016: 73).

En lo relatado por Sebas, el cuerpo, más que ser visto, es sentido y vívido. La sensación corporal, avivada por el tacto, le permitió reconocer las percepciones de su cuerpo a las que se fue habituando, hasta el punto del no retorno, es decir, de ya no volver a usar la ropa tradicional ni andar descalzo. Podría pensarse que ello se debió al auge de la modernidad y de los altos costos y tiempos para tejer la propia ropa, al desplazamiento de las formas culturales tradicionales de vestir en los pueblos. Sin embargo, esto no se debió

solo por una condición externa ni económica ni por gusto, sino por una forma de sentir su cuerpo protegido:

Poco a poco me fui acostumbrando. Cuando entré en la secundaria todavía seguía utilizando mi traje regional. Como a los seis meses empecé a usar puro pantalón, ya no usé mi traje. Le pedí a mi papá que me comprara otro pantalón. Fíjate que usar pantalón estuvo bien, es que algunos te pasan a levantar la ropa, y más cuando no conoces a tus compañeros, ya *sjolbet awit* (te alzan la ropa para verte las nalgas) cuando usaba mi traje. Para evitar que me molestaran, así fue que también empecé a utilizar pantalón.

Una de las sensaciones más desagradables que una persona puede experimentar es la transgresión al cuerpo, a través del acoso, el hostigamiento y el manoseo por alguien ajeno y desconocido. El cuerpo reacciona, se vuelve tenso, los latidos se aceleran, la respiración se agita y se experimentan distintas emociones, que van desde el coraje hasta el miedo. Esa incomodidad era sentida por Sebas al expresar cómo algunos chicos ejercían el acto de *sjolbet awit*. Esto devela que el toqueteo de un hombre a otro se manifiesta en tanto posibilidad de juego y broma, pero también como un acto violento. Sebas recuerda que solían molestarlo de esa manera porque algunos chicos sabían que era *antsil winik*, y se sentían con el “derecho” de agredir su cuerpo:

Algunos me molestaban por mi forma de caminar, “*chajpat xbenat a, ya atij awit* (caminas raro, mueves mucho las nalgas/caderas)”, así decían. Tal vez cuando usaba mi traje regional no se veía, pero cuando utilicé pantalón sí se notaba más. Porque el traje regional es abierto, no se ve, pero cuando usaba el pantalón se veía mi forma de caminar. Y así fue como los otros *antsil winikes* empezaron a hablarme porque se me notaba, *ma stak' jel jbeel* (no podía cambiar mi forma de caminar), así era y soy. Mi caminar fue la primera forma de reconocer que se me notaba. Fíjate que también me sentí mal cuando me lo dijeron por primera vez, hasta pensé en cambiar mi forma de caminar, pero no pude. “¿Por qué será que dicen que muevo mucho la cadera, si siento que camino bien?” Porque los que no me conocían ni sabían nada de mí, digamos, los que no eran de la misma comunidad de donde soy, allí es cuando empezaron a molestarme. “*Lek xbenat jich bit'il te winiki* (camina bien, camina como hombre)”, me decían. Pero no me quedó más que aceptar mi forma y ya.

Si usar la ropa tradicional era razón para molestar a Sebas, usar el pantalón, al mismo tiempo en que se sentía protegido, acentuaba su forma feminizada de caminar, la cual suscitaba un cuestionamiento en algunos hombres. Su cuerpo se veía expuesto, y esa misma

exposición fue el punto de referencia de otros chicos *antsil winiketik*, con quienes Sebas hizo amistad. La corporalidad *antsil winik*, entonces, se reconoce entre otros que también comparten la misma condición. Como señala Adriana Guzmán, “un cuerpo es siempre un cuerpo-para-sí y un cuerpo-para-otro, y parte de su construcción se da en ese encuentro” (2016: 112).

Como se ha expuesto hasta ahora, el *bak'etal* nunca pasa inadvertido, tanto para la propia persona como de quienes miran. Si bien esta aproximación ha sido desde la vivencia de Sebas y de su etapa de joven en la comunidad, que pertenece a una cierta generación, se encuentran constantes en las experiencias tanto de Juanma como de Manuel, pues al asumir una performatividad corporal no acorde a su sexo, también eran señalados por “no caminar como hombres” y por tener “una voz afeminada”. Estas son consideradas marcas corporales que se toman como puntos de referencia para ver y hablar del cuerpo del otro, de nombrarlo a partir de la burla y el cuestionamiento, anudado a la forma en que los jóvenes significan la palabra *antsil winik*, como ya se expuso en un punto anterior, con la cual se construyen imaginarios y discursos que, por un lado, subjetivan al chico *antsil winik* y, del otro, que permiten comprender otras formas de desplegar la performatividad de género y sexual.

Algo que además vale la pena señalar es la forma en que se nombra el acto de mirar el cuerpo del otro, al enunciarse como *ilel sbak'etal*. Mirar implica una manera de aprender a reconocer el cuerpo, a través de caracteres inscritos en la forma en que se despliega la corporalidad de las personas. Si bien el auto-reconocimiento, el acto de verse a sí mismo, no tiene una forma específica de ser nombrada en tseltal, hay una expresión que alude a un ejercicio introspectivo, pero que no compromete el sentido de la vista, sino de otras capacidades sensoriales y cognitivas. Esto es cuando se dice “*jich la sk'an ko'tan*. Así lo quiso mi corazón”, como un acto de ver y sentir el interior, cuando se trata de aceptar algo que se tiene y que no hay forma de cambiarlo, como si fuera parte de la condición de un *stalel*, es decir, de ser-estar-vivir-sentir-decir-actuar (Pérez, 2021), con uno mismo y con la *vidamundo*. En este sentido, Sebas expresó dicha afirmación al revelar lo que su cuerpo sentía, lo que su gusto quería y lo que notaban las personas de él, ello se debía porque “así lo quiso mi corazón”. Ver el cuerpo, entonces, es una actividad que las personas hacen para sí, sin

que sea necesariamente por el filtro de los ojos, sino del tacto, de las sensaciones corporales, de los sentires y deseos.

Kurik jtsak bajtik. Iniciación y experiencia sexual

El cuerpo es una materialidad sintiente, que reacciona ante la más sutil y profusa de las caricias. El más mínimo de los soplos vibra la piel y evoca sensaciones que llevan a transitar las cosas vividas. En él se guardan aquellas impresiones pretéritas que resurgen cuando se traen al presente y provocan un cúmulo de reacciones. Esta circunstancia sucede cuando recordamos eventos íntimos, como nuestra iniciación sexual. Al relatar la memoria corporal se activa y las improntas afectivas vuelven para recordarnos el sentido conferido a dicho principio. La iniciación siempre es subjetiva, entre lo afectivo, lo grotesco y lo violento. Cada experiencia es distinta, marcada por el vínculo amoroso y consensuado; otras por la curiosidad, y unas más por la obligación y la coacción, sin involucrar en absoluto al corazón. Su significancia incide en si se recuerda de manera memorable o si se prefiere confinar en el olvido, negar que alguna vez sucedió. “La primera vez”, como comúnmente se dice, no es algo que se revele tácitamente, pertenece a las cosas que se guardan. Nadie más que las personas implicadas saben lo acontecido. A ellas pertenece la historia.

Hablar de la sexualidad es desdoblar nuestros encuentros furtivos, es contarnos y encontrarnos en la intimidad. El cuerpo reacciona, el corazón se agita, nuestras facciones cambian, acaso por la timidez, el nerviosismo o la ansiedad sentida. La rememoración siempre promueve algo en nuestro sentir. Hay quienes, ante lo que implica relatar, no suelen decir nada, tal vez por desidia, por pena, por temor o porque se trata de una condición cultural y religiosa, en la que hablar de eso podría ser indebido, al considerarse inmoral e imprudente (Amuchástegui, 1998). La sexualidad no sólo aparece como un control de los cuerpos y los placeres, sino de las narrativas y los silencios.

En los pueblos tseltales la sexualidad se vive de manera discreta, es decir, no es un tema de conversación, como posiblemente suceda en otras culturas. Sin embargo, la iniciación es una práctica existente, pero reservada. En mi contexto familiar nunca hemos tenido una conservación al respecto. Esta situación es compartida con Juanma, al mencionar que “hablar de lo sexual es hablar de algo prohibido, al menos en mi

comunidad así es”. Al no ser un tema de conversación, se da por hecho que cada quien encontrará sus propias respuestas a sus búsquedas sexuales, esperando que sea a través del matrimonio, que se considera como la única vía reglamentada y aceptada entre las familias y la comunidad. ¿Pero qué pasa con aquellas personas no heterosexuales y su iniciación sexual? ¿Cómo buscan las formas de experimentar con el cuerpo, el sexo, el deseo y el placer? ¿Cuáles fueron las circunstancias que propiciaron el inicio? Si entre las personas heterosexuales, hombres y mujeres, hablar de la sexualidad es un tabú, lo es aún más entre los jóvenes *antsil winiketik*. Lo aquí relatado por mis interlocutores son fragmentos de historias mucho más amplios que, a través de un común acuerdo, sólo se comparten algunos momentos para mantener los episodios en el orden de lo ínfimo.

La iniciación sexual no sólo comprende, como comúnmente se piensa, el encuentro coital, sino a formas que se dan mediante el contacto corporal, el roce de las pieles y los alientos; contactos que despiertan los poros, el sudor y la humedad, revelando nuestras capacidades innombradas de sentir. Para Juanma su iniciación se dio a partir de las caricias y los besos, que recuerda como apasionados, con un chico de su comunidad. Así se manifestó la práctica homoerótica, es decir, la de sentir en cuerpo los placeres, sabores y deseos sexuales con una persona del mismo sexo. Esa experiencia le permitió descubrir lo que él mismo nombra como “excitación”:

Mi primer encuentro sexual fue con un compañero de la prepa. A mí me gustaba jugar mucho fútbol, creo que por eso nadie pensaba que yo fuera *antsil winik*. Me acuerdo que una tarde me fui a la escuela a jugar una reta. Terminamos el partido, eran como las nueve de la noche, y entonces fui a una tienda a comprar refresco, estábamos tomando allí con mis otros compañeros. Había un chavo con el que me llevaba súper bien, éramos mejores amigos, entonces nos quedamos sólo los dos. Y como el de la tienda nos dijo que ya iba a cerrar, nos fuimos caminando hacia atrás de la escuela, nos sentamos atrás porque estaba la luz de la luna, se veía bien. Había lámparas, pero estaban algo lejos, había oscuridad. En ese momento ya me atraía esa persona, entonces como estábamos sentados muy pegados, puse mi mano en sus piernas y comencé a acariciarlo, de repente él me abrazó y empezamos a tocarnos hasta llegar a la excitación. Nos besamos, pero no pasó a más. Pero a partir de eso nos dejamos de hablar porque, no sé, me dio pena, y él también. Sólo nos decíamos “hola” y “adiós”. En ese momento tuve la duda de por qué pasó eso, pero como ya tenía la experiencia previa de que me gustaba uno de mis profesores en la secundaria, entonces ya no se me hizo tan

sorprendente, pero ciertamente que con este chico fue más que el simple gusto porque sí hubo un encuentro sexual, hubo besos, toqueteos en las partes íntimas y me dije “me gusta” (ríe).

La primera experiencia de Juanma la tuvo a sus 15 años, en su primer año de preparatoria. Él refiere que, a diferencia de la mayoría de sus compañeros, su encuentro fue tardío porque no sabía si estar con un chico podía ser posible. Sin embargo, se dio de manera consensuada, a partir de la soltura tanto de él como de su amigo al que consideraba heterosexual. Las caricias fueron el punto de arranque que los llevó a sentir la excitación. Dicho evento se dio en un espacio en la comunidad, poco transitado y con nula luminaria a cierta hora de la noche. El lugar debía tener ciertas condiciones para evitar la presencia de testigos que pudieran encontrarlos, aunque es cierto que casi nunca se sospecha cuando se trata de dos chicos que se quedan solos en un espacio oscuro, el momento estaba a su favor. Juanma recuerda que había una amistad que los hacía cercanos, pero después de aquel episodio ambos se distanciaron y no hubo manera de retomar el aprecio compartido porque la pena, y quizá la confusión de su amigo, les imposibilitaba verse.

El contacto corporal, como una práctica erótica y sexual, no es fortuita entre la juventud tseltal, al ser esta generación la que mayor disposición tiene para experimentar con su cuerpo, a diferencia de generaciones adultas donde los besos ni los abrazos formaba parte de sus características expresivas, en tanto una condición cultural de los afectos. Esta gradual apertura, como refiere Juanma, se debe a los temas que se platican en la secundaria, a las películas y telenovelas que la juventud mira, contenidos que son apropiados y reproducidos para expresar sus deseos y probar distintas sensaciones corporales, que ningún tipo de regla moral⁷⁴ puede impedir. Estas prácticas afectivas son relativamente recientes y están asociadas con el encuentro que la juventud ha tenido con el mundo *kaxlan*, es decir, occidental. Por ello, puede plantearse que en los pueblos se ha dado

⁷⁴ Al platicar con familiares adultos, mencionaron que la juventud ya no sigue las reglas de Dios, las buenas costumbres que las religiones dictan (católicas y no católicas). “Ahora se hacen novios, se juntan y se dejan, como si no pasara nada”, mencionó una de mis tías. En el decir se evidencia que la juventud ha adquirido otras prácticas que, desde el punto de vista de la sociedad adulta, transgreden las normas de convivencia que se respetaban en décadas pasadas.

una “kaxlanización” de los afectos⁷⁵: “una manera de sentir en la contemporaneidad y modernidad del hoy” (Penka, 2024).

Juanma recuerda haber visto, en su paso por la preparatoria en el 2010, que empezaron a darse los noviazgos, pero como una experiencia oculta, casi como un secreto. El noviazgo ha sido una forma de reconocimiento y socialización, que cada vez tiene mayor cabida en las comunidades, hecho que en décadas pasadas no era aceptado, porque el encuentro entre un hombre y una mujer suscitaba el matrimonio, no había un preámbulo que permitiera conocerse. Esto se vincula con la experiencia de Sebas, quien afirma que su primera experiencia se dio sin el más mínimo afecto por la persona con la que “entregó el cuerpo”, el vínculo con ella fue por la atracción física más no afectiva. Esto se debe, de acuerdo con su sentir, porque no era parte de sus formas expresivas en su entorno familiar ni entre las personas en su comunidad. “*Ma ba ja’ jich kuxlejaltik, melel ma jich jme’ tatik ta antesto tel, ma ba jich jtaletik, tek’anix te ma jnop ku’untik te bin ut’il te petel, te meyel, te but’s’el*. No es parte de nuestra costumbre, no nos enseñan ni lo vemos que lo hagan nuestro papá y mamá, no es parte de nuestra raíz que demuestres amor, por eso no sabemos abrazar, acariciar, besar”. Sebas creció en un contexto donde los noviazgos no eran permitidos y tampoco era de la generación de jóvenes abiertos a expresar sus sentires. Su primer encuentro sexual sucedió a sus 15 años, mientras cursaba el primer año de secundaria en la cabecera municipal de San Juan Cancuc, era el año 1999. Él refiere que mudarse de su comunidad para estudiar le permitió ser más abierto consigo mismo y experimentar con sus gustos: “estaba libre en la secundaria, allí experimenté todo lo que yo quise. Nadie me veía, porque eran de diferentes comunidades los que estudiaban en la secundaria, allí experimenté lo que quise”. Este no ser visto por nadie de su comunidad le daba cierta confianza sobre sí, pues, como antes lo refirió, prefería hacer lo que quisiera lejos para no estar “en la boca de toda la gente”.

Sebas recuerda que, cierta tarde, después de clases, un chico llegó a la casa donde vivía, estaba en las orillas de la cabecera municipal, entre cafetales. Su llegada tenía un fin claro: tener relaciones sexuales. Para este momento él ya había tenido una experiencia previa que fue violenta y dolorosa, al darse sin su consentimiento. Nunca antes había hecho referencia a dicha situación sino hasta que conversamos al respecto. La experiencia, que me

⁷⁵ Esta es una nativización y palabra compuesta que reflexioné en un ensayo publicado con el mismo nombre, “La kaxlanización de los afectos”.

fue contada por la amistad que nos une, no será expuesta. Por ello decidimos únicamente compartir el segundo momento. Así lo recuerda Sebas:

Te babi welta la jpas sok tul kerem ta nopjun, k'ot yilon tey ta jna. Snao'jix te antsil winikon, ta patil la yalbon "ya jk'an tsakat, ya jk'an la'at, ¿ya ba ak'an?, kurik jtsak bajtik", jich och ta jwayib, tey la jmots jbatik, mel ma'yuk la jbut's' jbajo'tik. Yu'un ja' jich stalel te jlumaltik, te sts'umbalik, ma ba pajal sok bit'il stalel te kaxlanetik. Jipnax ya xba smots' sbaik, pajal stalelik te ants winiketik. Como jnao'jix bit'il ya yich' pasel, la jbutan aba, ja' ts'in te kereme moj ta jpat. La stsakon te kereme, ja'to laj yo'tan, patil la slap sk'u spak' y jich a lok' bel.

La primera vez que pasó fue con un chico de mi escuela, me llegó a buscar donde vivía. Él sabía que era *antsil winik*, entonces el me dijo “quiero agarrarte, quiero penetrarte, ¿vas a querer?, vamos a agarrarnos”, entonces pasó a mi cuarto y allí tuvimos sexo, así directo, sin besos. Así es en la comunidad, la raíz de allá, no es así como con los mestizos. Allá solo van directo al sexo, así pasa entre hombres y mujeres. Como yo ya tenía experiencia, solo me puse boca abajo para que él se subiera en mi espalda. Entonces, el chico me penetró hasta que terminó [su corazón], después se puso su ropa y se fue.

La experiencia previa de Sebas, al ser obligada, le fue adjudicado la posición que asume de manera inamovible en el encuentro sexual, la cual tomó sin cuestionárselo, en el entendido de que a él le correspondía ser penetrado, incluso refiere que ya sabía cómo acomodar su cuerpo para que el chico hiciera su parte. El acto revela que el cuerpo de Sebas era para el placer de alguien más y no algo propio ni compartido. Es como si su cuerpo fuera sexuado y puesto al antojo de otra persona ajena a él. Alguna vez, entre las tantas charlas que tuvimos, mencionó que no supo del placer sino hasta sus 28 años, es decir, previamente a esa edad, no disfrutaba su sexualidad, porque el acto solo era de “meter y sacar” el pene, donde el goce del *wolo' winik* era lo que importaba y a él le tocaba solo esperar a que terminara el acto, es como si únicamente cumplía el rol de satisfacer a alguien más. Ello permite reconocer una primera condición sexual de la persona *antsil winik*: siempre es receptiva, que no es de inmovilidad. Esta es una constante en los casos registrados. Los *wolo' winiketik* que tienen encuentro con hombres *antsil winiketik* hacen uso de su virilidad y no se les cuestiona su hombría, porque son ellos los que penetran. Sebas menciona que los chicos, al buscar sexo, son directos en su petición: “*ya ba ak'an jtsak jbatik'*”, es una pronunciación de que ‘quieres que te agarre’, que se van a ir a coger. Cuando dicen *ya ba ak'an la'at'* se escucha muy grosero, sin respeto, pero lo dicen para enfatizar que te quieren ‘echar’”. La

forma grotesca y directa en que algunos hombres piden sexo reivindica su masculinidad violenta, aun cuando sea una petición a un chico *antsil winik*. Esta es una de las primeras impresiones que aprendió a reconocer, de un hombre que “*k’anta ma’yuk yo’tan*. Parece no tener corazón”.

Los tres años que Sebas vivió solo en la cabecera municipal de Cancuc los recuerda de una manera sexualmente activa, aun cuando no recuerda haber sentido una plenitud del goce. En ese tiempo sostuvo diferentes encuentros sexuales con varios chicos, es decir, con uno a la vez, incluso lo buscaban para “desvirgarse” con él:

K’alal tukelnax ayon ta jna tey ta Cancuc, ya jpas binti sk’an ko’tan, ya xboon sok mach’a k’anix boon sok, ta jun ajk’ubal ya xwayon sok tul kerem, ta yan ajk’ubal yanxanix a. Spisil te nopjunetik lijkemik tal ta yan parajetik, ya smajanik na talum, jich yu’un ya xba yilonik ta spasel desmadre. Ana’ojix te lita jlumaltik ma ba pajal stalel sok te slumal kaxlanetik. Tame ya k’an mots jba, “desvirginarme”, ya xban sok tul prostituta, mak ta jlumaltik ma ba jich ya yich’ pasel. Tey ma ba jich ya spasta, ma’yuk distinción. Bayel ya jmots jba sok te keremetik jich bit’il pajal ya’tel te mach’a ya schon sbak’etal, ja’nax te ma kich’ ak’el tak’in. Ay winiketik te ja’ jich snopbenal, ay mach’a ya sna’ik te antsil winikon, jich yu’un ya xba yilonik.

Como vivía solo en Cancuc, hacía lo que mi corazón quería, llevaba a quien yo quería a dormir una noche, y al otro día con otra persona. La mayoría de los chicos venían de diferentes comunidades, muchos rentaban allí, por eso me llegaban a ver para hacer desmadre. Ya ves que en la comunidad no es lo mismo que aquí en la ciudad. Si quiero “desvirgarme” me voy con una prostituta, en cambio allá no. Allá como que eso no importa, no hay distinción. Tenía sexo con ellos como una trabajadora sexual, pero no recibía dinero (ríe). Así es la mentalidad de algunos hombres, como sabían que era *antsil winik* llegaban a verme.

Si bien no se puede generalizar de que todos los hombres actúen del mismo modo, cuando menos sí con los que convivió Sebas, quien los recuerda y nombra como chicos “normales”⁷⁶, en otras palabras, que son heterosexuales, incluso varios de ellos se casaron y formaron una familia, ya que un *wolo’ winik* no sostiene una relación de largo aliento con un *antsil winik*, tampoco casarse con él. Quizá porque ambos saben que eso no es posible ni permitido, aun cuando sea el deseo de uno de los dos o de ambos. Por ello, el que un *wolo’*

⁷⁶ Esta “normalidad” no es una antítesis de los jóvenes *antsil winiketik*, sino es una expresión que es dicha por estos últimos para marcar la diferencia entre un hombre heterosexual y alguien que no lo es, pero sin establecer una “anormalidad” o algo malo.

winik tuviera relaciones sexuales con otro hombre no lo hacía “menos macho” y Sebas no dudaba de eso, porque eran ellos los que penetraban y nunca al revés. Al respecto, señala Parrini, “la penetración anal es un límite de la masculinidad” (2018: 154), y la masculinidad de los *wolo’ winik*, al no ser penetrados, continuaba indemne. Podían mantener sexo en algún momento de su vida con algún chico *antsil winik* sin que eso modificara sus trayectorias de vida heterosexuales, al mantener también una vida masculina *normal* (Parrini, 2018). Los encuentros de Sebas, además, develan que no había ningún tipo de vínculo amoroso ni una muestra cariño hacia él ni hacia los chicos. No había nada de por medio, más que el placer de uno y la intención de que el corazón de Sebas hacía lo que quería: “hacer desmadre”.

Pero no en todas las situaciones el encuentro sexual se dio de manera repentina ni por una invitación directa. Manuel recuerda que su primera vez sucedió con un primo, quien, a través del coqueteo y la insinuación reiterada, le prepuso tener sexo. Eso ocurrió en su tercer año de secundaria, cuando tenía 15 años. El primo era mayor por tres años, cursaba la preparatoria, y siempre esperaba a que Manuel pasara frente a su casa, después de la escuela, para hacerle plática e invitarlo a ver películas que, posteriormente, se convirtieron en encuentros íntimos. Al principio el parentesco fue una interrogante que lo inquietaba, pero que fue contravenida en cada encuentro que sostuvo con él. El preámbulo lo recapitula así:

Recuerdo que empezó a gustarme uno de mis primos. Siempre iba a su casa, veíamos películas, jugábamos juntos y él me buscaba. Allí me di cuenta que me gustaban los hombres. Me parecía algo normal, me sentía bien. Un día él se dio cuenta que lo quedaba viendo, que siempre iba a su casa. Ya él me preguntó si me gustaban los hombres, y yo le dije que sí. “Ah, está bien”, me dijo. No dijo nada, tampoco se lo contó a mi familia. Es el único primo que lo sabe. Entonces le dije que me gustaba (ríe). Luego pasó un día, una semana, como él sabe que me gusta, me empezó a decir cosas. Me empezaba a molestar, me decía: “qué te parece si vamos a mi cama”, me decía. “¿Y para qué?”, le respondía. “Pues ya sabes”; “vamos, pues”, le decía. Y fue mi primera vez con él. Ese día no había nadie en su casa, todos se habían ido al trabajo. Pasamos a su cuarto, me quitó la ropa, me besó y luego nos acostamos en su cama, y así pasó lo que tenía que pasar. La primera vez me dio mucha pena, me quedé pensando “¿por qué lo hice con él si es mi primo?”, me decía. Cuando me lo encontraba me daba pena verlo, pero luego volvió a suceder, así fueron varias veces hasta que terminé la secundaria y

me fui de la comunidad. Pero nadie sospechó nada, porque como éramos hombres, por eso. Hasta me quedaba a dormir en su casa y en su cama.

La iniciación sexual de Manuel fue acordada, mantuvo una relación prolongada y recurrente con la persona con quien tuvo la primera vez. El consentimiento es una condición para la práctica homoerótica, “para que la fantasía, la pasión y el placer sean una experiencia compartida” (Penka, 2024a). Lo vivido con Manuel tiene una situación similar con la de Juanma, de estar juntos en un mismo espacio sin que se sospeche de ellos, podían dormir juntos sin que alguien de la familia dijera o cuestionara algo. Manuel piensa que no es grave que dos hombres duerman en la misma cama: “porque nadie podría quedar embarazado” y, en este sentido, no hay una regla que se rompa. Además, agrega, que la virginidad masculina no es cuestionada como sí sucede con las mujeres. “Nadie te está viendo por atrás, el culo no es algo importante como la vagina de una mujer, eso dicen los hombres”. El ano es impuro porque no engendra, no pare, sino desecha lo que el cuerpo no necesita. No tiene un valor simbólico corporal, más que para el placer de unos.

El primo sospechaba que Manuel era *antsil winik*, al parecer, por las formas de feminizar su cuerpo a través de las gesticulaciones, la voz, el movimiento y el caminar, además de que la mirada de Manuel era reiterativa y, posiblemente, evidenciaba su agrado hacia él. Estas características que se reconocen en algunas corporalidades, son *ítems* que permiten la interpretación de la sexualidad del otro, de sus gustos y preferencias. Así el primo tuvo cierta certeza sobre su cuestionamiento y, al corroborar su sospecha, la invitación se hizo posible y realizable. Aquí hay otra suposición: que es el hombre *wolo’ winik* el que busca a un chico *antsil winik*, aparentemente, no es al revés, y esa es la experiencia tanto de Sebas como de Manuel, porque no eran ellos los que invitaban, más bien eran buscados.

Esto permite inferir que quien busca mantiene su posición. El primo siempre mantuvo su situación de hombre, sabía que él penetraría y que a Manuel le tocaría “recibir”, y no hubo cuestionamiento alguno, “pasó lo que tenía que pasar”, tal como lo recuerda. Esto se asocia con lo dicho por Parrini, al indicar que “si un hombre es penetrado analmente, entonces su posición es femenina y se le ubica próximo a las mujeres” (2018: 159). El primo no perdió su posición porque la búsqueda es masculinizada y, al materializarse, legitimó su condición. De ese modo, tuvo su iniciación sexual y la

experiencia que, además, estuvo acompañada de cierto afecto, mediante el toqueteo y los besos compartidos. El primo, suponemos, era abierto con sus emociones, tal vez porque pertenecía a la generación de jóvenes dispuestos a vincular su deseo sexual con los sentidos del corazón.

Si el sexo es, ante todo, como sugiere Parrini (2018), una relación social, lo es también en el nivel de los acuerdos. Manuel recuerda que nunca reveló a nadie de su familia que tenía relaciones sexuales con su primo, y tampoco su primo dijo nada. Establecieron, sin tener qué decirlo en palabras, el acuerdo de mantener todo en secreto. No hubo, en todo caso, una condicionante o un control sobre uno u otro para chantajear y revelar lo sucedido, de alguna manera se encontraban ante la misma posibilidad de ser expuestos. Ambos entendieron que no podían revelar sus encuentros furtivos para evitar cuestionamientos y conflictos entre ellos, el rechazo de Manuel por ser *antsil winik* y el rechazo de su primo por interpelar su posición de hombre heterosexual. Esta es una característica compartida en las experiencias recuperadas: un pacto entre hombres.

La iniciación dada en la comunidad, como se evidencia en los casos, permite proponer la siguiente inferencia: que los hombres *antsil winiketik* pasan por un proceso de corposubjetivación donde la constitución del cuerpo y la sexualidad está mediada por la presencia de los *wolo' winiketik* que, más que establecer relaciones afectivas como un noviazgo, el único interés hacia los chicos *antsil winik* es meramente el deseo sexual, pues con ellos experimentan su primera relación antes de tener a sus mujeres y casarse. Es un comienzo que, de cierto modo, es aceptado entre los hombres tseltales heterosexuales. Es una práctica que se configura como un secreto público, adquiere una “legitimidad secreta”, es decir: la gente lo sabe, pero se oculta, ningún hombre lo enuncia (Taussig, 2010), se mantiene en el orden de la clandestinidad.

Todo esto, en el ámbito de los encuentros en la comunidad, incide en la comprensión y encarnación de ciertas formas afectivas y expresivas que difieren de los marcos culturales, que los mismos jóvenes adquirieron al migrar hacia la ciudad, como será compartido en otro apartado. Es decir, que aprenden modos de desplegar el cuerpo, donde el placer y el goce aparece como una práctica a la que aspiran y logran sentir. Esto, como sugiere Alba Pons (2018), evidencia las posiciones de *sujetos interseccionales*, en donde operan los contextos relacionales y afectivos específicos en que éstos se desenvuelven.

Nombrar la desnudez y el contacto: las restricciones corporales

De acuerdo con José Olavarría, “si hay un ámbito de la vida de las personas, en particular de sus cuerpos, que ha estado regulado desde hace varias centurias, por decir lo menos, es el del sexo” (2017: 45). Dicha regulación dada por la iglesia, la familia, la comunidad, por mencionar algunas, incide en la forma en que la persona vive y experimenta la sexualidad, a partir de la sexuación del cuerpo, mediada por el orden cultural de género (Muñiz, 2014), por el poder (Foucault, 1988), la jerarquía sexual (Rubin, 1989), y el heteropatriarcado (Lugones, 2008). Estructuras y mecanismos que controlan y disciplinan la vida sexual de las personas para su “correcto” ejercicio, favoreciendo a unos⁷⁷ y aislando a otros. La sexualidad, señala Rubin, “posee también su propia política interna, sus propias desigualdades y sus formas de opresión específica” (1989: 114).

No obstante, como ya se ha señalado, el despliegue de la sexualidad también tiene una condición cultural, con sus creencias y prácticas que se socializan entre los grupos, a partir de sus propias “restricciones, tabúes, estados de impureza, condicionamientos, temores y pudores [...], y que tienen gran peso tanto en la vida íntima y cotidiana como en la vida pública” (Barbosa, 1994: 102). Esto incide en las formas de expresar el afecto, el deseo y la pasión. Pero el que haya un ordenamiento que permea la sexualidad, permite que las personas busquen otras formas de relacionarse, que escapen a las reglas establecidas, a reaccionar, como una ofensiva liberadora, para sentir en el propio cuerpo y de manera compartida lo que ellas desean para sí.

La heterosexualidad, como en muchas culturas, es la aceptada en los pueblos tseltales, que mantiene lo que Butler (2007) denomina como la *matriz de la inteligibilidad heterosexual* y que busca sostener la coherencia entre cuerpo, género, práctica sexual y deseo. Las relaciones heterosexuales se conciben a partir del matrimonio, el cual garantiza la procreación, el crecimiento de los vínculos familiares y del parentesco. Asimismo, permite la reproducción de la vida cotidiana a partir de las actividades, obligaciones y responsabilidades que tanto hombres como mujeres llevan a cabo. Incluso, si se da fuera del matrimonio, aun cuando se considere una falta de respeto, no se juzga ni recrimina como sí

⁷⁷ Como señala Velvet Romero (2017), la sexualidad está sujeta a un ordenamiento jerárquico donde lo masculino, heterosexual, blanco y de clase media y alta funcionan como parámetros para establecer un orden moral y social correcto. Fuera de este ordenamiento, denominado como “jerarquía sexual”, lo no heterosexual, el deseo femenino, la sexualidad infantil y adulta mayor ocupan lugares marginales.

sucede con las relaciones no heterosexuales. De esta última se encuentra la experiencia de los hombres *antsil winiketik* y los *wolo' winik* que, en la enunciación occidental, podría tratarse de sexualidades homosexuales. Éstas tienden a tener una particularidad cultural que se despliega en la performatividad, en las prácticas corporales y en los rituales establecidos en el encuentro entre hombres.

Antes de compartir las reflexiones de los chicos *antsil winiketik*, vale la pena decir que, en un ejercicio sucinto que hice con algunos familiares cercanos y amigos que se consideran heterosexuales, les pregunté sobre qué pensaban acerca de dos hombres que tienen sexo entre sí y que pueden llegar a quererse. La pregunta fue recibida con cierta incomodidad, con unas muecas y silencios que expresaban repulsión. Así comprendí que una de las cosas que puede causar cierto desagrado es platicar acerca de dicho asunto. La mayoría respondió que “no estaba bien”, que “no era normal”, que era “imprudente”, que iba “contra lo dicho por Dios”. Solo algunos dijeron que “eran libres de experimentar con su cuerpo”.

Como se expresa en las respuestas, hubo una tendencia hacia lo negativo, lo cual evidencia el rechazo y un hermetismo en la forma de concebir las relaciones homosexuales. Estos decires, como se demuestra, están asociados con la moral religiosa al considerarla una práctica contra la condición biológica entre los sexos, como si no pudiera ser de otra manera más que el encuentro entre una mujer y un hombre, como “Dios lo enseñó”. Pensamientos dominantes y discursos que prefiguran una idea acerca de las personas homosexuales, que devienen de la heteronormatividad hegemónica normalizada. Lo interesante de las respuestas es que nunca negaron la existencia de dicha práctica ni mucho menos que no supieran algo al respecto. Esto manifiesta que saben que existen las relaciones homoeróticas, pero de las que nunca se hablan, permanecen ocultas e incomunicadas entre las familias.

La homosexualidad no se enuncia: se practica. Es un hecho que sucede en muchas otras culturas. En el caso de los jóvenes tseltales, para que el encuentro pueda darse se establecen reglas y restricciones, que más o menos son parecidas con las que se dan en las relaciones heterosexuales y que tiene cierta correspondencia con las prácticas de género que asumen hombres y mujeres en el acto sexual. Una de estas es la referente al contacto corporal. El cuerpo no siempre está a disposición del placer compartido, por lo que hay

alguien que “opaca” su avidez, para que no haya una inversión en los roles de quien asume la posición de *dar y recibir* durante el encuentro. Esta es una característica reiterada en la vivencia de algunos chicos *antsil winiketik*. Sin embargo, afirmaron que buscaban encontrar el goce. Esto forma parte de las “estrategias sexuales y corporales que se emplean como formas de agencia simbólica” (Scott, 2000 en Romero, 2017: 113).

Una práctica normalizada en los pueblos tseltales es la desnudez del cuerpo. Las personas se despojan de las prendas para permitir el encuentro y el roce de la piel durante el acto sexual, esencialmente cuando se trata de una relación consensuada y con afecto. Es una necesidad corporal que se comparte en la intimidad. Pero la desnudez, además, tiene otros momentos y escenarios, como cuando se va al río a nadar y se aprovecha en observar el cuerpo del otro. Los hombres, usualmente, se quedan solo con la ropa interior; mientras que las mujeres, al bañarse entre ellas, se quedan con el medio fondo y el corpiño puestos. Pero si ambos comparten el mismo espacio, los hombres aun así mantienen la libertad de desvestirse hasta quedarse con los calzones. Y las mujeres se resisten a nadar o, bien, entran con toda la ropa, con la enagua o con un short que las cubra. Esto demuestra que la desnudez no siempre es simétrica, sino restrictiva. Y es todavía más restringida cuando se está en la etapa de *ch'iel kerem ach'ix*. Esto se debe al morbo, a una supuesta incitación sexual, a lo inmoral, porque el cuerpo no debe estar expuesto ante la mirada y el deseo masculino.

Anteriormente describí la forma en que en los pueblos tseltales se nombra el deseo sexual. En algunas variantes lingüísticas es dicho como *chijub*, que alude a la persona que “tiene antojo de sexo”. En otras variantes se denomina *sits'il*. Al decir, *sits'il winik*, se refiere a un “hombre antojadizo”. Así también, se dice *sits'uben*. Si hay una forma específica de designar el deseo/antojo de sexo es porque es reconocido como una condición humana y animal, como algo inherente a nuestro ser y, por lo tanto, en el marco lingüístico. Algo importante de señalar es que el deseo sexual inicia una vez que la persona llega a su etapa de joven, es decir, de *ch'iel kerem ach'ix*. En este periodo el cuerpo crece, es decir, ya *syijubte sba te sbak'etale*: “madura el cuerpo y los genitales”. El crecimiento y maduración corporal es también el del deseo sexual.

Si bien el antojo no es algo que tenga una connotación negativa, tampoco se trata de algo que pueda satisfacerse públicamente. Este tipo de deseo, en particular, se da a escondidas. La gente adulta piensa que el deseo sexual es algo que debe controlarse y que

también debe ser discreto. No es prohibido, pero sí censurado. Por ello, cuando los jóvenes, hombres y mujeres sienten el deseo sexual buscan la manera de complacer el antojo. Puede ser desde lo más moderado como la mirada hasta la caricia, el toqueteo, la masturbación y el encuentro coital y, por supuesto, anal.

En este sentido, cuando la convivencia se da entre hombres en un mismo espacio, la mirada masculina no parece ser un acto inmoral ni un hecho imprudente que revele el antojo, no es tan evidente ni lasciva, porque el cuerpo semidesnudo del hombre aparenta no ser del deseo de alguien del mismo sexo. La masculinidad no es frágil en este sentido, porque se puede convivir en una situación como la expuesta: en un río donde los hombres bañistas se reúnen o cuando se bañan desnudos en el temazcal. Asimismo, en un contexto como este, al parecer no se cuestiona la heterosexualidad del hombre. Sin embargo, como Sebas lo menciona en su relato, de las veces que con sus cinco amigos solía pasar a nadar al río después de clases en la secundaria, los chicos heterosexuales, los *wolo' winiketik*, no tenían inconveniente en convivir con él, aun cuando algunos sabían que era *antsil winik*, porque pese a su preferencia, no dejaba de ser visto como un hombre:

K'alal xk'axotik ta nuxel ta ja' sok jo'tak, ya jmulanix te winiketik, pero ma xk'exawon k'alal ya lok'es jwentex, ja'nax ya jlap te jhotsobil kat, ma xk'exawon, yu'un niwan ayon sok yan winiketik, ayix cha'ox tul sok mach'a la jtsak jba sok a. Ja'ik te mach'a la jtsak jba sok snao'jikix te ma ba antson, ja'nax ya jmulan te winiketik. Tek'a te mananix xk'exawon k'alal ayon sok. Ya xk'axotik ta nuxel, spisilik ya slok'esik sk'uik. Oxtul keremetik sna'ojikix te antsil winikon, ja'nax te ma'yuk binti ya yalbonik. Normalon ta stojolik, yu'un mel ma ba ya kal te antson sok te ya xk'exawon k'alal ya jtsoba sok te winiketik.

Cuando pasábamos a nadar en el río con mis amigos, a pesar de que me gustaban los chavos, no me daba pena quitarme mi pantalón, quedarme nada más con el calzón, no me daba pena, tal vez porque como estaba entre hombres, a pesar de con algunos de ellos ya había tenido sexo. Algunos con los que había tenido sexo sabían que no era mujer, me gustaban los hombres. Por eso es que no me daba pena con ellos. Pasábamos a nadar, todos se quitaban su ropa. Tres sabían que yo era *antsil winik*, pero no me decían nada. Para ellos era normal, es que nunca me he considerado mujer y que me dan pena los hombres.

Es cierto que en el marco de una amistad o de un parentesco, los hombres no suelen tener pena de ser vistos semidesnudos por otros. Aunque, también es innegable, que cuando se sabe coexistir con la diversidad sexual, no importa la preferencia ni el gusto que los

hombres tengan para convivir con ellos. Esto devela que no siempre los hombres rechazan a la persona *antsil winik*, posiblemente por aceptación de lo que es para sí o porque no pueden revelar lo que saben de ella, por tregua, temor o conveniencia. Cualquiera que sea el caso, en la experiencia particular de Sebas no se manifiesta una exclusión ni negativa en poner el cuerpo de sus amigos a su vista y viceversa. Él, además, refiere que “*ya nanix jmulan yilel te jo'tak, ja'nax ta ora ya jel te k'abuele*. Sí me gustaba ver a mis amigos, pero luego desviaba la mirada”. Ese desviar la vista era una forma de no hacer evidente su gusto y, al mismo tiempo, de evitar ser cuestionado. La mirada era discreta y cuidadosa.

Pero en el marco de la intimidad, la desnudez y exposición corporal a la vista del otro también declara cierta restricción. Si descubrir el cuerpo para uno mismo no es un ejercicio cotidiano, mucho menos mostrarlo a alguien más. Ante esta singularidad, la desnudez no siempre es una práctica compartida, por una o ambas partes. La timidez se manifiesta en la experiencia de Sebas, pero únicamente cuando se trataba de chicos con los que de vez en cuando tenía sexo. Quitarse por completo la ropa implicaba un compromiso más allá del solo hecho de establecer una relación sexual, involucraba la *confianza* de revelar el cuerpo desnudo, una posibilidad homoerótica:

Había veces que nos bañábamos juntos con los que tenía sexo, pero nunca completamente desnudos. Nos quedábamos con el calzón. Me quedaba con mi playera, y así dormíamos. Pero tuve un primo, de apellido, con el que fue distinto, dormía con él. Él vivía cerca de mi casa, y nosotros dormíamos solitos en un cuartito y allí subía en las noches y se quedaba a dormir, y ya temprano al día siguiente bajaba a su casa. Lo veía mi mamá, mi papá, pero ellos nunca se imaginaron lo que hacía. Como éramos primos, hombres, pues no pasaba nada, porque no éramos hombre y mujer. Porque mi mamá me vio crecer, veía que no soy mujer, por eso para ella no pasaba nada. Desde allí comencé a acostumbrarme con mi primo. Esto fue en sexto grado de primaria, cuando me fui a la secundaria ya estaba bien experimentado. En la primaria me desnudaba con él, pero en la secundaria no, me daba pena con los otros.

Al igual que en la experiencia de Manuel, la relación sexual entre parentescos vuelve a suceder. Y no se encuentra sospecha alguna al tratarse de dos hombres. Cuando se establecen lazos afectivos se logra la confianza para sentir la piel descubierta. Sin embargo, eso no supone que las caricias ni la mirada compartida pueda darse, porque se habilita una

restricción. Esta es una característica compartida en las relaciones entre un hombre *antsil winik* y un *wolo' winik*. Al parecer, dos cuerpos masculinos no pueden verse desnudos en su totalidad. En este singular caso, la masculinidad encuentra su límite. Al preguntarle a los jóvenes cuál era la circunstancia de no verse con plenitud, no hubo una respuesta certera, más que la pena. Dicho sentimiento, como suponemos, tiene una condición cultural de lo que puede ser visto y lo que no. La mirada, entonces, presupone una forma direccionada de sentir. Los ojos y el corazón están conectados.

El límite de la mirada es el límite de la desnudez entre dos hombres. Aun cuando en el acto sexual el hombre *antsil winik* asuma la posición de receptiva, él sabe que no es una mujer. Por lo tanto, se rehúsa a ser visto. Al respecto, Sebas compartió que para evitar que miraran su cuerpo debía haber una serie de circunstancias no solo entre los dos, sino con el espacio:

Mel mala kal “ya k’an kilat ta spisil”. Ya jtsak jba jo’tik ja’nax k’alal ijk’ubix, yu’un te jna te ayto ta yolil lum ma’yuk k’ajk’ tea, ja’nax ya jtu’untestik kantela. Ya jtub jo’tik te kantela k’alal pajal xwayotik, yu’un ma’yuk la k’an jpas ta sab k’inal, ja’nax ta ajk’ubal, yu’un ya xk’exawon te ya yilik t’axal jbak’etal. Mel ma kil bi yilel te sit yelawik, binti ya ya’yik, binti ya spasiq, yu’un mel ma jna’ binti te sbujts’. Ja’iknax te mach’a lek ya ya’yik stukelik, te jo’one ju’uk, yanax smulanelnax.

Nunca fue de que “quiero verte completo”. Hasta eso era en la oscuridad, porque en mi casa del mero centro no teníamos luz, era con pura vela nada más. Apagábamos la vela cuando nos dormíamos juntos, porque no hice nada en el día, solo en la noche, porque me daba pena que me vieran todo completo. Nunca veía su gesto, su cara, cómo eran, cómo hacían, como tenía una mentalidad cerrada, no sabes qué es gozar. Simplemente como que ellos se daban un gusto nomás, no era de que lo disfruto.

Ocultar el cuerpo en la oscuridad es una práctica más o menos socializada en los casos registrados. El cuerpo podía estar desnudo o semidesnudo, pero no a la vista. Esta forma de sentirse ante la desnudez —como se verá en el siguiente capítulo— limita las sensaciones corporales asociadas con el placer y el asombro. Es a partir de la reunión entre la mirada, la exposición de sí y la libertad de las caricias compartidas que el goce es sentido y nombrado en la experiencia de los chicos *antsil winiketik*. La mayoría lo descubrió en los encuentros sexoafectivos vividos en la ciudad. No obstante, Sebas reconoce que con el primo con quien tenía sexo, sí tuvo la confianza de mostrarse, porque no se trataba de una persona casual,

sino de alguien con quien reiteradamente mantenía relaciones. Eso provocó que involucrara sus afectos y, por lo tanto, que el auto-ocultamiento desvaneciera. “*Ja’nax sok bankil ya kak’ ba ta ilel, soknix ya yak’ sba ta ilel ek*. Solo con mi primo me dejaba ver, y también él se dejaba”.

El cuerpo desnudo, como ya fue referido, no siempre está a disposición de las manos del otro, particularmente cuando se trata de acariciar y, menos todavía, cuando el objetivo es masturbar. En *tseltal* es dicho como *bot’bot* o *bot’ila*. El *wolo’ winik* no es quien masturba, a él le corresponde ser tocado. El pene es deseado y admirado por el chico *antsil winik*. Una forma de iniciar la invitación sexual es tocando el genital. “*Ya jtejk’ yat sok k’ab k’alal ya jk’an kich’ tsakel*”⁷⁸. Le paraba el pene con las manos para decirle que quería sexo”, mencionó Manuel, cuando platicó su experiencia. Esta práctica devela que el *wolo’ winik* no expresa deseo por el falo del *antsil winik* quien, a pesar de tener una erección, jamás es manoseado, se oculta durante el encuentro.

El *wolo’ winik*, al no tocar el cuerpo de otro hombre, mantiene su posición viril y, por supuesto, su masculinidad invulnerable, porque es quien “da” y es “tocado”, nunca al revés. Por lo tanto, es quien goza, el que decide qué hacer. No tiene como objetivo el goce del otro. Si los hombres “viriles” no pueden ser nunca objeto de placer de nadie, como afirma Romero (2017), tampoco están para darlo. Un ejemplo de ello es que el chico *antsil winik* nunca siente el goce con la agitación de su pene, es decir, no a través de la estimulación de manos que no sean las propias. Es como si sufriera una “castración simbólica”, porque el falo no cuenta, no tiene presencia durante el acto sexual, es invisible, fantasmal. Esto permite plantear que son los *wolo’ winiketik* “quienes pueden hacer uso de su cuerpo y sexualidad como mejor les plazca” (Basaglia 1987 en Romero, 2017: 139).

El contacto es de un chico *antsil winik* a un *wolo’ winik*, porque, a pesar que el *antsil winik* asuma el lugar de quien es penetrado, sigue siendo un hombre. Al respecto, Juanma refirió lo siguiente: “los *antsil winiketik* son como mujeres, pero no del todo, porque si fuera una mujer de verdad, pues los hombres heterosexuales sí les gustaría tocar también su cuerpo. El *antsil winik* solo los usan para satisfacerse”. Esto permite inferir que en la práctica

⁷⁸ *Tsakel* es el verbo “agarrar”. Paradójicamente, esto no sucede, la acción no se lleva a cabo, pues más que ser “agarrado”, es penetrado sin sentir las manos del otro.

corporal de los jóvenes *antsil winiketik* en la comunidad, el órgano masculino ni el cuerpo en general importan para el *wolo' winik*.

El gusto y el placer, es decir el *smulanel* y *bujts'anej*, respectivamente, son sensaciones que no aparecen en los relatos de los chicos *antsil winiketik*. Sin embargo, como ha sido referido previamente, hay pocos casos en los que el contacto, las caricias, los abrazos y besos fueron compartidos, sobre todo, cuando había un vínculo afectivo. Así se encuentra en lo vivido por Sebas y Manu, quienes mantuvieron una relación sexoafectiva con un primo. Ellos señalaron, cada uno en su momento, que reconocer y conocer por más tiempo a la persona, les permitió establecer mayor confianza y apertura. En este sentido, la convivencia cotidiana fue un factor importante para permitirse sentir. Por lo tanto, hay ciertas excepciones y condiciones para que la desnudez y el contacto pueda darse. Al respecto, Sebas recuerda lo siguiente:

Crecimos juntos con mi primo, a veces se quedaba a dormir conmigo. Me acuerdo que una vez se quedó toda una semana, y como al quinto día empezó a tocarme. Como ya había tenido experiencia, me dejé tocar. Fue su primera vez conmigo. Recuerdo que la primera noche que pasó me dio pena, porque como éramos compañeros del mismo salón, me daba pena verlo. Pero cuando pasó dos y tres veces, ya fue normal, hasta me invitaba a cargar leña, nos íbamos. Mi mamá era feliz de que me fuera a cargar leña con él, jamás se imaginó que allá pasaban cosas. Hasta en el monte nos cogíamos cuando queríamos, solo que no nos desnudábamos, que tal si había gusanos por allí (ríe).

Si bien en ninguno de los casos se habla de “amor”, sí se reconoce el sentido del *k'anel*, es decir, del “querer” a la persona. Pero, como será expuesto más adelante, el sentimiento no suele expresarse en palabras, no se verbaliza. Es, al parecer, una cuestión premeditada entre los chicos *antsil winiketik* y los *wolo' winiketik*. Por lo tanto, la desnudez del corazón pertenece al orden de lo restringido. Asimismo, el chico *antsil winik*, cuando se trata de expresar el deseo y atracción por otro hombre, sí suele reconocerlo, incluso reconocer la belleza física y admirarla. Pero un *wolo' winik* jamás podría reconocer ni aceptar su gusto y deseo por otro hombre, ni siquiera si es bien parecido, porque sería una forma de transgredir su masculinidad.

Los *wolo' winiketik*, siguiendo a Kimmel, son “la imagen de la masculinidad de aquellos hombres que controlan el poder que ha llegado a ser la norma” (1997: 51). Aunque es

cierto que no todos los *wolo' winiketik* buscan a los *antsil winiketik*. Justo los que sí lo hacen deben cuidar y sostener su virilidad frente a los hombres. Deben reivindicar su heterosexualidad para que no sean puestos en duda, a través del matrimonio, de formar una familia, de ser el sostén económico, de imponer su voluntad y ejercer los distintos cargos comunitarios. Además, de no mostrar ni tener rumores, por ninguna razón, del interés de estar con otro hombre o que alguna vez lo estuvo. Porque justo, como lo señala Parrini, “la apariencia confunde el deseo, pero también la identidad” (2018: 284).

Ser hombre, ser *antsil winik*. Grietas a la heteronormatividad

“*Lom chajp stalel te winiketike*. Es muy incongruente la forma de ser de los hombres”, mencionó Manolo cuando hablamos acerca de ser hombre *tsestal*. Su respuesta no fue fortuita al examinar su propia condición. Manolo reconocía los atributos que aprendió desde niño para convertirse en un “*bats'il winik*” (hombre verdadero), como aprender a trabajar, cazar, proveer, participar, imponer y mandar. Aptitudes y actitudes enseñadas por los hombres adultos de su entorno familiar. La formación pretendía, al mismo tiempo, consolidar en él la heterosexualidad, la masculinidad y la dominación masculina. Es decir, ser formado como un hombre alineado a las normas patriarcales, “que garantiza la posición dominante de los hombres” (Connell, 2003: 117). Manolo aprendió lo que le correspondía, pero nunca se sintió a gusto. Nunca se percibió como el hombre que la comunidad esperaba que fuera, sabía que algo en él era distinto: su preferencia sexual, su manera de sentir y su forma de ser. Se sabía *antsil winik*.

¿Cómo los chicos *antsil winiketik* se validan ante ellos y ante otros hombres? ¿Cómo son reconocidos por la comunidad masculina? El hombre entre los *tsestales* lo es desde el momento en que nace con pene. El genital es la primera marca para distinguir “lo que es”. Su proceso corposubjetivo para formarse como un hombre se da a partir de una serie de elementos asociados con el trabajo, el comportamiento, las creencias, las responsabilidades, la procreación y el ejercicio del poder, acorde al género asignado a su cuerpo. Como fue dicho con *antesala*, el niño hace su tránsito hacia la juventud, denominada como *ch'iel kerem*, a partir de los doce años. En algunos pueblos, la edad ya es razón suficiente para que se convierta en un hombre cooperante, que es el reconocimiento previo que se le da antes de ser adulto y asumir un cargo comunitario. En algunos pueblos se espera a que el varón

contraiga matrimonio para ser considerado un “hombre completo”, es decir, un *wolo’ winik*. Así lo comparte Sebas:

A partir de los seis y siete años es cuando te empiezan a inculcar a trabajar en el campo, tienes que aprender a agarrar el azadón, el machete, cargar leña, todo eso. Ya a los doce años debes ser un experto en lo que debes de trabajar [...] porque ya hay algunos que se juntan a los quince o diecisiete años y ya deben de saber, porque tienen que mantener sus hijos, ya deben saber cuál es su obligación en la casa y lo que tienen que hacer en la comunidad.

Todo hombre, desde los primeros años, aprende lo que le corresponde para un día sostenerse a sí mismo y a su descendencia. Nunca se piensa en función de un hombre solitario que no cumpla con sus labores. Cuando el hombre no contrae nupcias, como en el caso de los *antsil winiketik*, no es razón para excluirlo, pero no es considerado un “hombre completo”. Esta idea, acorde con lo estudiado por López, se asocia con la creencia de que un hombre es “cabal” cuando éste tiene “genitales masculinos, practica la heterosexualidad y procrea; por otro, demuestra tener cabal el pensamiento: adecúa su comportamiento y maneras de relacionarse con los valores locales de la masculinidad” (2018: 51-52). Un *antsil winik* sin casa ni hijos ni familia que le dé el distintivo de dueño, esposo y jefe, nunca llega a consumir cabalmente la masculinidad construida entre los tseltales. Algo en él no le permitirá ser considerado un *wolo’ winik* ante los hombres que cumplen con todas las normas.

Esa falta de “completitud” no se debe a que el *antsil winik* no se reconozca ni performe la heterosexualidad —entendida como una forma del ser—, sino a su falta de participación en el orden de la reproducción. Eso propicia el principal elemento de diferenciación. La persona *antsil winik* se le percibe estéril, no de manera biológica, sino cultural y simbólicamente, porque se aleja del orden de la reproducción al abstenerse a formar una familia propia y no mantener una relación con una mujer. Al prescindir de eso, entonces, se aleja de la reproducción del lazo social.

Sin embargo, como Sebas contó, también hay jóvenes *antsil winiketik* que contrajeron nupcias después de haber sostenido relaciones con hombres. “*Ay jna’be sba ch’aox tul antsil winiketik te nuypunik sok antsetik. Yu’un niwan la snopik te binti ya yich’ik alel, te tukelnax ya xkuxinik, ja’ niwan.* Conozco dos, tres *antsil winiketik* que se casaron con mujeres. Tal vez pensaron en lo que les iban a decir, en que se quedarían solos, yo creo que por eso”. Es posible que las

presiones sociales, el temor a estar sin compañía el resto de vida y no tener el reconocimiento de hombre frente a la comunidad, fuerzan a que el *antsil winik* decida juntarse. Para ellos no está prohibido casarse mientras sea en el orden heteronormativo. Según Sebas, en el momento en que contraen matrimonio pueden tener dudas de su preferencia sexual, pero ellos jamás reconocerán su pasado. Ante la comunidad serán siempre hombres.

En cambio, el *antsil winik* que no decide subordinarse y al revelarse ante el orden establecido produce grietas al no continuar con la reproducción del orden heteronormativo y las relaciones binarias hombre y mujer. El *antsil winik* puede cumplir completamente con la performatividad de género: un hombre que realiza lo que le corresponde hacer, pero en la medida en que su deseo no apunta hacia la reproducción y el parentesco, entonces, está en un lugar que queda en una especie de *no lugar*, liminal, en ese tránsito simbólico de ser una mujer-hombre o hombre-mujer es una identidad pivote, serpenteante.

Ese *no lugar* puede entenderse como una posibilidad de crear formas de ser un hombre tseltal no heteronormado. Cuando se sospecha de un varón o se le reconoce *antsil winik*, en realidad no pierde sus derechos y obligaciones en la comunidad porque éstos son masculinizados, como el de la tenencia de la tierra y la participación comunitaria. El *antsil winik* sigue siendo hombre aun cuando sea penetrado, aun cuando ocupe una posición feminizada. En mis acercamientos a campo, no conocí algún caso donde dos hombres vivieran juntos en pareja. Incluso, tanto Juanma, Sebas, Manuel y Manolo han externado que no pretenden formar una familia ni con un hombre ni mucho menos con una mujer. Tampoco se visualizan viviendo en la comunidad, al menos no en estos momentos. Al respecto, Sebas mencionó lo siguiente: “yo me mantengo a mí mismo. Ya tengo claro de que no quiero tener hijos, y no me llaman la atención los niños. Tampoco quiero mujer, no me gusta”.

Una de las certezas que comparten los chicos *antsil winiketik* es que no podrían fingir que son heterosexuales, porque no se sienten atraídos por el sexo opuesto ni podrían sostener una relación sexual. “*Kʷalal ya kil te antse, maʷyuk binti yʷay koʷtan yuʷun*. Cuando veo a una mujer no siento nada mi corazón”, externó Manuel. Quizá una persona pueda fingir cosas y guardar las apariencias, pero no fingir lo que dicta el corazón. Los chicos afirmaron que preferirían quedarse solos, vivir sin compañía, antes que aparentar algo que no son.

Anteponían su gusto, más allá del “qué dirán” de sus familiares y la comunidad, porque saben que no tendrían nada que perder. Vivirían solteros, pero con todos los derechos a su favor, por el hecho de ser varones. Como ya ha sido dicho, los jóvenes *antsil winiketik* se reconocen hombres, aun cuando no pretenden cumplir las características ni atributos de aquel que es *wolo’ winik*. Esta transgresión provoca algo en la reproducción social de la vida, que es, en la mayoría de las veces, cuestionada por la familia al sentir la discontinuidad del linaje, de la figura masculina que hereda las tierras y toma decisiones colectivas en el pueblo. La persona *antsil winik*, por lo tanto, es alguien que no desea continuar con los estatutos prescritos por los hombres de la comunidad.

“Un *antsil winik* es físicamente un hombre, sexualmente no, socialmente sí, y en sus sentimientos, a veces”, mencionó Juanma. El hombre *antsil winik*, por lo que él interpreta, es performativo, a partir de las lecturas que se hacen de su cuerpo, sexo, sexualidad y los modos de expresarse. No hay una forma homogénea de serlo, sin embargo, los *wolo’ winiketik* los reconocen de una manera concertada y esto se debe a que “*ya skuy sbaik ants*. Se quieren creer/sentir mujer”. Si el ser *antsil winik* es entendido como una masculinidad homosexual o feminizada, entonces, es susceptible a ser colocado “en el fondo de una jerarquía entre los hombres que se estructura de acuerdo con el género [...]. La homosexualidad se asimila con facilidad a la feminidad” (Connell, 2003: 119).

Los hombres *antsil winiketik* no ven a la feminidad como algo inferior a lo que son, pues reconocen prácticas acordes a ella que también asumen. “Me gusta estar en casa, cocinar, platicar con otras mujeres”, afirma Manuel al describir las acciones y gustos asociados a las mujeres de su entorno. Una de las cosas que Manuel ha apropiado es la broma “colorada” que las mujeres heterosexuales dicen para externar su deseo sexual. Lo que comentan sucede mientras comparten alguna actividad, como cocinar o comer. Lo hacen a solas o en compañía de los hombres, es decir, de su pareja. El grado de confianza es lo que propicia la intensidad de lo que expresan. “*Ma’yuk yajul te iche*. El chile no pica”; “*ya xba jluts’ jba ta jwayib yu’un ya ka’y sik*. Me voy a ir a abrigo [alude a involucrarse con alguien] en mi cama porque tengo frío”. Las bromas son metáforas que son entendidas por las mujeres adultas y jóvenes. Para los hombres *wolo’ winiketik*, de acuerdo con lo que he escuchado en mi familia, los deseos de las mujeres son válidos e, incluso, se comprenden

como una invitación para satisfacerlos. Es una práctica socializada en el orden de los deseos heterosexuales.

Esta forma en que las mujeres metaforizan el deseo es también enunciada por el *antsil winik*, siempre en alusión al falo, *ich* (chile), *lo'bal* (plátano) y a las temperaturas: *sik* (frío) y *k'ixin* (caliente), cuando el cuerpo desea calor o se encuentra caliente y necesita saciar el calor. Los chicos *antsil winiketik* únicamente se comparten las bromas entre ellos, pero nunca en presencia de un *wolo' winik*. Y sucede lo contrario cuando están con mujeres, pues con ellas suelen tener la confianza de revelar las metáforas del deseo sexual, aunque sólo con las que establecen una amistad muy estrecha. Por lo tanto, las bromas “coloradas” entre chicos *antsil winiketik* se manifiesta como una práctica feminizada.

Puede comprenderse que ser hombre *antsil winik* es aquel que no legitima las prácticas masculinizadas que los varones heterosexuales asumen. Por lo tanto, es excluido simbólicamente, pues el orden patriarcal no los comprende como “hombres completos” (Connell, 2003). Por lo tanto, si la “completitud” es el ideal del orden patriarcal, lo que se queda al margen hace que el *antsil winik* constituya una corposubjetividad que agrieta la heteronorma y produzca un *stalel* distinto, “otras formas de ser-decir-actuar-vivir la sexualidad, los deseos y afectos”.

Los jóvenes *antsil winiketik* encarnan y performan el orden cultural de género asociado al hombre, donde se imbrican formas de actuación, socialización y afectividad enseñadas a los varones. Pero, también, las que son enseñadas a las mujeres. Juanma recuerda que al ser cercano a su madre, ante la ausencia de su padre, aprendió las actividades domésticas como moler el nixtamal, preparar la comida, desgranar maíz y frijol. Aprendió a expresar sus afectos con sus hermanas y hablar abiertamente de sus sentimientos. Ser hombre no fue un impedimento para hacerlo. “*Ya stak' xk'opojon sok ko'tan*. Podía hablar con mi corazón”. Actuar y pronunciar su sentir hacía de él un hombre más abierto con las mujeres, apertura que la masculinidad dominante la inhibe. Esa creencia y práctica debería ser cuestionada por los varones, como sugiere Juanma:

Manchukme ma lek ya yilonik, ja'ik yato sk'an snopik stojol te lek k'alal ya xk'opojotik sok ko'tantik, jichi bit'il ya spasik te antsetike, ma ba chopol tame jich ya spasik a.

Aun cuando no me vieran bien, ellos deberían de aprender a expresar su sentir, tal como lo hacen las mujeres, no hay nada malo con eso.

Si bien los hombres del entorno familiar de Juanma, como tíos y primos no veían bien ciertos comportamientos, no lo excluían de participar en actividades como el trabajo de limpia colectiva durante los días de siembra. Podría interpretarse que si era considerado en dichas actividades, no era tan solo por su fuerza de trabajo y su condición biológica de varón, sino porque había “tolerancia” en su modo de ser. Es posible que esa disposición también suscite un agrietamiento, en el sentido de no considerar un acto feminizado el hecho de expresar el sentir y realizar las actividades domésticas sino, ante todo, una condición humana, de toda persona, que todo hombre también puede hacer y ser.

Sin embargo, los jóvenes *antsil winiketik* consideran que al saberse distintos a los *wolo’ winik*, la permanencia en la comunidad es improbable, porque su *stalel* encuentra limitaciones, al no contar con la libertad de poder expresar abiertamente lo que sienten y desean. Perciben una exclusión muy sutil, pero permanente, lo que hace insostenible una relación sexoafectiva, incluso en la clandestinidad. Salir de la comunidad hacia la ciudad se convierte en la opción más viable. Sin embargo, el desplazamiento de los jóvenes está lleno de incertidumbres, dolencias y también anhelos. Partir se veía con la esperanza de un mejor porvenir. Pero la partida es, además, una de las formas de exclusión más palpables y evidentes, al interpretarse como un efecto del orden patriarcal que fuerza y expulsa a los hombres que no participan en el orden de la reproducción que la sociedad produce, que genera prohibiciones “que se desarrolla[n] alrededor de la desigualdad sexual y los derechos de los hombres en el matrimonio [...], del afecto homosexual y de la amenaza que las libertades sexuales simbolizan para el orden social” (Connell, 2003: 128). Quedarse ya no resulta una opción factible, pues ante todo siguen lo que el corazón les dicta y éste, en efecto, es una fuerza que crea agencia. Nadie permanece inmóvil cuando del corazón se trata.

3.2 Afectividad y deseo

*Me gusta el verbo sentir...
sentir es el verbo de las emociones,
te acuestas de espaldas del mundo y se siente.*
Alda Merini

Cuando el filósofo Carlos Lenkersdorf trabajó con los pueblos tojol-ab'ales en Chiapas, escribió que “todas las lenguas manifiestan el alma de los pueblos” (2005: 28) y, agregaría, el sentir de sus hablantes. Esto sugiere que toda forma expresiva lleva en sí misma una impronta afectiva. En los pueblos tseltales comunicamos y decimos las cosas con la presencia del *o'tanil*: el corazón. Éste, como ha sido escrito por María Patricia Pérez (2012), expresa el estado de ánimo, mental, espiritual y físico de las personas. Todo aquello que sentimos, sea bueno o malo, es trastocado por el *o'tanil*.

Lo que sentimos es producto de nuestra interacción social; lo que nos afecta, nos angustia o alegra está en correspondencia con la *vida-mundo*, con el exterior y su vínculo con nuestro mundo interno y con las fuerzas anímicas que conforman a la persona. Como plantea Ahmed, al señalar que las emociones no “son simplemente algo que ‘yo’ o ‘nosotros’ tenemos, más bien, a través de ellas, o de la manera en que respondemos a los objetos y a los otros, se crean las superficies o límites: el ‘yo’ y el ‘nosotros’ se ven moldeados por [...] el contacto con los otros” (2015: 34). La singularidad en cada persona es la forma en que reacciona a partir de lo que siente y le hacen sentir necesariamente en sus relaciones con el mundo.

Como fue planteado en el capítulo dos, sobre las afectividades y sentir los afectos, toda persona es capaz de percibir sensaciones, de ser afectado y afectar gracias a la sensibilidad del corazón, es decir, al *yutsil o'tanil*. La condición de lo sensible no refiere tan solo a la producción de afectos positivos sino, además, de los negativos. Excluir, por ejemplo, lo que no es considerado “normal”, suscita un sentir colectivo, relacionado con una idea o pensamiento que crea repugnancia, molestia y odio. De allí que, como algunos

estudios sugieren, implican sentimientos de aprobación o desaprobación (Mancini, 2016; Jasper 2011).

Algo similar ocurre con el deseo, pues éste tiene atributos que son aceptados y rechazados, esto se debe a valores morales (Mancini, 2016) que regulan lo que es posible de ser realizable y aquello que se da al margen, es decir, lejos de la vista social. El deseo tiene una condición intrasubjetiva que responde a lo que una persona quiere para sí. Como fue registrado por Parrini (2018), el deseo es un objeto que no se identifica por el hecho de que sea nombrado, al comprender que muchas veces son búsquedas silenciosas, en secrecía. Para registrar y escribir respecto a ello la etnografía se orienta hacia lo que suscita y genera en las personas. Para ello, es importante realizar lo que en los pueblos tseltales denominan como *sujtesel ta o'tanil*, es decir, “hacer regresar al corazón”.

Ese “hacer regresar” es la vuelta al interior, donde se encuentran los surcos y vestigios de lo que hemos sentido y lo que esos sentires han hecho de nosotros. La vergüenza, la culpa, el temor, la incertidumbre, por ejemplo, son emociones constantes que aparecen en los relatos de los jóvenes *antsil winiketik* en una primera etapa de su vida, antes de migrar a la ciudad. Y no sólo eso, también momentos alentadores donde la alegría y la tranquilidad eran posibles, sentires que los llevaban a imaginar una realidad donde pudieran ser aceptados en su entorno familiar y comunitario.

A partir de lo que ellos rememoran se tejen las afectividades y las formas de nombrarlas, en un tiempo y contexto en que ser *antsil winik* pertenecía al orden de lo oculto, lo reservado y recluso. Por lo tanto, encontrar instantes de regocijo para el corazón, el cuerpo y el alma era ya una victoria frente un contexto cultural y social donde sentir en clave *antsil winik* era y sigue siendo estigmatizado. Vale la pena puntualizar nuevamente que ese *o'tanil* y “hacerlo regresar” no está dissociado del pensamiento, porque el corazón sentipienso, de allí que, como señala Ingrid Toro, “no podría existir ningún pensamiento, conocimiento o acción que se presente libre de afectividad, aunque también es cierto que, sin la capacidad racional, no sería posible comunicar, lenguajear o tratar de comprender nuestro mar afectivo” (2021: 58).

Ya jnak' jba jtukel: ocultar lo que somos. Incertidumbre, culpa y temor

Una de las primeras reacciones sentidas por los jóvenes *antsil winiketik* al reconocer que tenían una preferencia sexual distinta al de la mayoría de los hombres fue la incertidumbre. Ésta se debía al saber que no sentían atracción por el cuerpo femenino, que el corazón no les latía de conmoción al ver a una mujer, su rostro, su silueta, sus manos, su presencia, como cuando alguien te atrae. La incertidumbre se manifestaba ante la falta de seguridad y certeza respecto a su gusto: si estar con un hombre era válido, porque entendían que ellos no eran mujeres y solo las mujeres podían estar y ser correspondidas por los hombres. La interrogante suscitaba la duda, eso que las personas *teltales* denominan como *schebaj ko'tan*, es decir, “hacerse en dos el corazón”.

Sebas recuerda que, antes de terminar la primaria, su corazón se encontraba dividido en dos porque, por un lado, tenía certeza de su preferencia y, por el otro, que no podría externarlo con su familia. Comprendía lo que él debía ser acorde con su condición masculina y, al mismo tiempo, eso lo interpelaba, pues entre el sentir y su expresión había una diferencia, ceñida por una regla social que consideraba que no podía romper. Ello le provocaba incertidumbre y temor al rechazo, por consiguiente, decidió callar. El silencio se manifestó en él no como la reclusión de la palabra, sino como un modo de apelar a su libertad y de sentir sin tener que nombrar:

Chebaj ko'tan yu'un ya jna' te ma stak' chol y'aybey te jme' jtat, soknix te joytak ta tajimal. Ya jxi' tame ya kich' majel sok p'ajel. Jich yu'un te ma'yuk la jchol te jtalele, jich kuxinon, ma'yuk mach'a ay binti ya yalbon, ja'nax chikan bayuk xboon.

Tenía en dos mi corazón porque sabía que no podía contárselo a mi mamá ni a mi papá, tampoco a mis amigos con quienes jugaba. Tenía el temor de ser golpeado y rechazado. Así que preferí no contar mi forma de ser, así viví, nadie me decía nada, tan solo quería ser libre.

La bifurcación del corazón de Sebas, siguiendo a Calderón (2012), estaba adherida entre la contraposición de lo que veía en su exterior (nivel intrasubjetivo, lo socialmente aceptado/visible) y lo que percibía en su interior (nivel intersubjetivo, lo socialmente negado/oculto) y, como sugiere Mancini (2016), arraigado a emociones morales que la sociedad construye para construir juicios de valor acerca de lo bueno y lo malo. Ser *antsil winik* era, precisamente, lo pernicioso.

La incertidumbre en la experiencia de Sebas fue un sentir reconocido que no lo paralizó, como sucede cuando el sentimiento genera preocupación, ansiedad, temor y culpa en la persona. De acuerdo con lo señalado por Pérez Moreno (2021a), cada persona al tener un *stalel* propio tiene una reacción particular. Es cierto que el componente social y las reglas del sentir permean nuestras relaciones afectivas (Hochschild, 1975) e inciden en nuestros modos de actuar. No obstante, movilizarse es también propia de la vitalidad del *o'tamil*. Al respecto, Sebas refiere que no sintió culpa al no ser como la mayoría de los *wolo' winiketik*, es decir, no había internalizado que su diferencia fuera negativa. La culpa es entendida como una emoción que cuestiona el actuar, pensar y decir de una persona, pues comprende que algo en sus acciones y decisiones no están bien, ya sea porque puede perjudicar a alguien o porque se analizan las consecuencias antes de llevar a cabo lo que se piensa, en otros casos, es después de haber hecho las cosas cuando la culpa aparece. La culpa produce remordimiento, tristeza y decepción, pero ello no se da por la reflexión propia, sino al ver cómo ésta ha sido percibida por las personas. Esto quiere decir que la culpa es una emoción moral. Si la culpa, como algunos autores indican (Mancini, 2016; Harré y Lamb, 1986), se percibe cuando se lleva a cabo una transgresión moral y valora las consecuencias de sus actos y decisiones, en Sebas no fue así:

La verdad no me sentí mal ni tuve culpa, porque no es que estuviera haciendo nada malo, así pensaba. Es que mi papá y mi mamá nunca me regañaron ni me exigieron nada. Creo que mi difunto papá sabía que yo no era “normal”, porque cuando recién empecé a venir aquí en San Cristóbal, me tenía que ir a dejar en el carro, así como acompañan a las mujeres. Como nunca me dijeron nada ni escuché algún comentario de mis papás, pues creo que por eso tampoco sentí culpa.

Sebas, al no considerar que su diferencia sexual fuera mala, no sintió ni pensó que eso debía corregirse, al contrario, la asumió sin cuestionamientos, en gran medida se debió a que su madre y padre no lo excluían. El principio de sospecha que supone Sebas, era un indicio de aceptación hacia él. Algo importante de destacar es que, al igual que en los relatos recuperados de los chicos *antsil winiketik*, en Sebas aparece el adjetivo “normal”. Ser *antsil winik* es lo opuesto a ello, lo que no es común entre los hombres ni en la comunidad. Sin embargo, esto no quiere decir que dicha alteridad la consideren “anormal” como algo inferior, sino diferente, es decir, *yan jtaletik* (otros modos de ser-vivir-sentir-pensar-hacer).

Justo el reconocer que algo en ellos no es “normal” deviene así, en palabras de Mancini, “en una especie de desviación respecto del actuar normalizado de la conducta” (2016: 197). Y también el de asumir la alteridad: ser distinto al otro sin inferiorizar.

Pero no en todos los casos la reacción fue la misma, en el caso de Manuel la culpa fue una emoción encarnada al considerar que, al no ser “normal”, era susceptible a ser molestado. La culpa fue un sentir experimentado, pues el saberse diferente le generaba temor. Manuel pensaba que no era bueno ser distinto a los *wolo’ winiketik*, escuchaba en palabras de los hombres que ser *antsil winik* era ser “mampo”⁷⁹: una denominación popular, burlesca y ofensiva, que se enuncia cuando un hombre o un grupo de hombres duda de la virilidad y masculinidad de otro. Es el hombre afeminado, el que desea el falo, el que “loquea”.

En todos los casos registrados la palabra “mampo” era reconocida por Manuel y Juanma, pero en este último la había escuchado en la ciudad, específicamente en uno de sus viajes a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez —donde también escuché por primera vez dicha designación, al mudarme para estudiar la universidad—. Resulta interesante reconocer que, en la comunidad de Manuel, en Chewal Chico, Bachajón los hombres jóvenes se habían apropiado de la nominación para molestar a los que consideran *antsil winik*. Manuel escuchaba la palabra y sabía que se refería a su alteridad sexual. Ello le hacía sentir culpa, pero no responsabilizaba a nadie, más que a él mismo:

K'alal ayon ta secundaria ya yalbonik “mampo” te keremetike, como bayelik te mach'a ya ya'yik te jich ya kich' alel, k'alal xk'axon beel chopol ya yilonik sok ya stse'elayonik. Jich yu'un ma jmulan xlok'on beel ta receso, tenax ayon ta yutil snaul nojjun. La kuy te kich'o jmul, ma mero jk'an te jtalele, ¿bistuk xkal te jich jtalel? La jolk'oyon. Patil la jna' te ma jk'an nak' jba te binti ya jmulan a. Jich la jkanantay jba tukel, k'alal scha'yalbonik “la ilawil, la ilawil teme mampon”, jich ya sutbey ya'yik te k'ope, ma'yuk bin ya yalbonikon a.

⁷⁹ A mi entender, la palabra “mampo” no es lo mismo que ser gay y homosexual, de la misma manera en que Parrini (2018) reflexiona acerca de la conceptualización de “puto”. En varias de las regiones de Chiapas, por no decir todas, como en la zona Metropolitana, Frailesca, Istmo-Costa y Soconusco —y en algunos pueblos de Los Altos—, esta palabra es un coloquialismo cotidiano, que adquiere diferentes sentidos a partir de dónde, quién y en qué circunstancias se enuncia. Al respecto, Raúl Arriaga Ortiz, en su tesis doctoral, concluye que mampo es un “localismo que abarca a quienes -nacidos varones- no siguen el parámetro del mandato sexual, ser heterosexuales, esto incluye a personas identificadas o a quienes se sospecha tienen gusto por otros varones; dentro de ellos encontramos gays (tapadas) y personas trans (vestidas). Aunque mampo es un término “paraguas” que abarca identidades y prácticas entre quienes nacieron varones, las connotaciones que adquiere la palabra dependen del contexto, utilizándose como elemento despectivo, discriminatorio o como reivindicativo identitario” (2016: 21).

En la secundaria varios chicos me decían “mampo” y como otros lo escuchaban, entonces, cuando pasaba me veían raro y se reían de mí. Por eso casi no me gustaba salir al receso, prefería quedarme en el salón. Sentía culpa, como que no aceptaba lo que era, ¿por qué será que soy así? Me preguntaba. Pero luego lo superé porque no podía ocultar mi gusto. Tuve que aprender a defenderme, ya cuando me decían así ‘ven a probar, a ver si soy mampo’, les decía y ya no respondían nada.

La culpa sentida por Manuel se originó tras ser señalado, entendió que su diferencia sexual suscitaba la burla y el malestar de los otros. Se entiende que la culpa, en tanto una emoción de carácter moral, “surge de la supervisión de las propias acciones mediante la percepción del *self* [a sí mismo] desde el punto de vista de los otros” (Scheff, 1990 en Mancini, 2016: 200).

A partir de los casos registrados se manifiesta una constante: ninguno de los jóvenes afirmó ser *antsil winik* por la culpa de su madre o padre. No responsabilizaron ni adjudicaron lo que son por herencia o por una condición de linajes⁸⁰. En el caso de Manolo, por ejemplo, supone que si es así es porque: “te *jch’ulele sok ko’tan jich la sk’anik*. Mi alma y corazón así lo quisieron”. La respuesta se anuda con lo dicho en el apartado anterior, al reflexionar que las energías anímicas movilizan el deseo y la experiencia corporal, como el de la sexualidad, el gusto y el placer. El *ch’ulel* y el *o’tanil* al ser parte inherente en los procesos de corpusubjetivación de toda persona, también inciden en la formación del gusto en una persona y constituye el *stalel* de cada quien. De allí que algunos jóvenes, movilizadas por su energía anímica, desarrollen otros gustos diferentes al resto de la comunidad. Esto permite inferir que un elemento ontológico del *ch’ulel* es la relación que hay entre los deseos, los afectos y el ser de las personas.

Cuando una persona dice “*lum tulan sch’ulel*” hace referencia de que tal persona tiene un ímpetu y temple que le permite sortear adversidades. La culpa puede doblegarse, sucede con las personas que tienen un *ch’ulel* fuerte y eso permite que la culpa no sea adjudicada como responsabilidad de otra persona, más que de una misma y eso propicia una agencia para actuar. Para Manuel, al igual que Sebas, la culpa no fue una razón para inmovilizarse,

⁸⁰ Alguna vez Juanma comentó que, posiblemente, en ciertas familias por la presencia de los linajes es que hay más hombres y mujeres *antsil winiketik*. Él pertenece al linaje *Chikin* (oreja), y en su familia él y su hermana no son heterosexuales. Esta idea no pude constatarla ni verificarla como una constante cultural, pues al consultarlo con algunas familias tseltales no hubo una afirmación, sea por omisión o certeza.

al tener que defenderse de quienes los agredían. Esto fue posible al llevar a cabo aquello que en tselal se enuncia como *a'yan o'tanil*: “hablar con el corazón”. Si bien esta misma denominación se traduce como “preocupación”, también es un momento de reflexión propia, donde los cuestionamientos personales nos invitan a actuar, decidir e intervenir. Así lo rememora Manuel: “*a'yan ko'tan yu'un ya kich' uts'inel, la jpas tulan yu'un ma jmulan te uts'inele, jich la kich' ta muk' te jtalele*. Hablé con mi corazón porque me molestaban, me llené de valor porque no me gustaba ser molestado, así le di importancia a mi forma de ser”.

“Hablar con el corazón” es, en muchos sentidos, hablar con lo que uno siente y quiere para sí. El *o'tanil* se significa como una fuerza, no en términos enérgicos sino en la voluntad de transgredir y confrontar, tal como Manuel recuerda haber hecho al defenderse en el último tramo de la secundaria, antes de ese momento se recordaba como un niño y joven aislado y callado. En casa, como era el hermano mayor, no tuvo que enfrentarse a sus hermanos menores. Su principal espacio y momento de disgusto era en la escuela.

Entre la incertidumbre y la culpa aparece también otro sentir que es inevitable en todos los casos registrados: el miedo. Éste es una emoción relacional que está en correspondencia entre lo que una cosa o persona produce en nuestra mente, cuerpo, alma y corazón. El miedo es considerado una de las emociones primarias que provocan inseguridad y vulnerabilidad. Para Sara Ahmed “el miedo no solo proviene de dentro y de ahí se mueve hacia fuera, hacia los objetos y los otros; el miedo funciona para asegurar la relación entre esos cuerpos; los reúne y los separa mediante los estremecimientos que se sienten en la piel, en la superficie que emerge a través del encuentro” (2015: 106). El miedo se aprende, no es algo ulterior ni dado por instinto sobre algo que amenaza o que nos pone en peligro. Hay siempre un referente, un objeto del miedo.

Un mecanismo de exclusión que también generaba temor, era el de los comentarios que ponían en evidencia el rechazo hacia las personas *antsil winiketik*. Tanto Manuel como Sebas recordaron haber oído decir de algún familiar cercano, que les repudiaría tener un *antsil winik* en la familia. Los comentarios eran hacia otra persona, pero dejaban en entredicho lo que sentían. Así lo recuerda Manuel: “tenía un primo, como es bien machista, alguna vez dijo ‘no me gustaría que en la familia haya un *antsil winik*, así como le pasó a tal persona, sería indignante’”. Ese tipo de advertencias generaba temor en el *antsil winik* y les hacía creer, en efecto, que no serían aceptados. Esas ideas permearon su proceso de auto-

reconocimiento. Sentían que no cabían en la familia, en la comunidad y, en su momento, consigo mismos. El ocultamiento fue una forma de evadir la exclusión y los miedos que generaban los comentarios.

Sebas recordaba que sus hermanos solían regañarlo y pegarle por sus gustos considerados femeninos. Los hermanos sospechaban de Sebas, pues aun cuando ellos se encargaban de ofrecerle ropa acorde a su género, él prefería la vestimenta colorida que sus hermanas se ponían. A partir de las reprimendas reconoció que algo de él no era conforme lo deseado por sus hermanos, eso provocó que ellos se convirtieran en el referente del temor de Sebas. El miedo no era tanto sobre sí, sino lo que hacían con él por ser como era:

Eran cabrones mis hermanos, porque tenían una mentalidad machista. Algunas veces me pegaron. Es que cuando era niño me gustaba poner el zapato de niña. El primero de mis hermanos mayores, el primero de todos los varones, me compró un zapato, pero de niño, pero él veía que me gustaba de niña, pero me compró el de hombre, pero no me gustaba. Como tengo dos hermanas mayores, ellas tenían sus chanclas yo se los ponía, eran azules de hule, me gustaba su color, que estaba cerrado. A mí me compraban las botitas de hule, pero no me gustaba. Los ponía sin pedirles permiso, ya mis hermanas me preguntaban “¿por qué te los pones si no eres niña? Eres niño tu zapato es de niño”, “pero me gusta”, le decía. Luego mis hermanos, “*¿Bistuk xa lap xanab antsí, yu’un antsat?* ¿y por qué te gusta poner el zapato de mujeres, a poco eres niña?” Así me decían mis hermanos y me regañaban, por eso tenía miedo de que me pagaran. En cambio, mis hermanas no, solo se reían.

En la experiencia de Sebas eran los hombres quienes reprimían, no así las mujeres. Las hermanas no manifestaban desconcierto con la actitud de Sebas, como si no tuvieran nada que rechazar. Por el contrario, como él mismo recuerda, “*ya stse’laon k’alal jich ya jpas, ma x-ilinik stukel*. Les divertía lo que hacía, no se enojaban conmigo”. Esta actitud de ellas sostiene la idea de que las mujeres son más abiertas a aceptar al *antsil winik*. Como se expuso en el apartado anterior, generalmente son los varones los que señalan y amonestan a los que transgreden la performatividad masculinidad. La coacción e imposición del miedo como un mecanismo de poder y control se manifiesta en la vida de Sebas, tanto que evitaba relacionarse con sus hermanos, evadía su presencia y es que “el miedo moldea las superficies de los cuerpos en relación con los objetos [...], involucran (re)acciones o relaciones de “acercamiento” o “alejamiento” con respecto a dichos objetos” (Ahmed,

2015: 30). El miedo es un sentir vívido que se expresa en la agitación del corazón, en la dificultad para respirar, en el llanto repentino, en las convulsiones y en el sobresalto de las manos. Se somatiza en el cuerpo.

Para los pueblos tseltales el *xiel*, el miedo, no sólo es una emoción, también una enfermedad que debilita la fuerza de las entidades anímicas como el *lab'* (nagual) y el *ch'ulel*. Una persona se encuentra frágil cuando alguna de éstas o ambas peligra. El miedo puede surgir por diferentes circunstancias, la sumisión de la sexualidad es una de ellas. Cuando esta emoción aparece produce una barrera que imposibilita actuar, como si cercara la capacidad de tomar decisiones. La gente tseltal considera que el miedo, entonces, debilita el corazón y si éste no logra responder ante el temor, es susceptible a enfermarse.

Sebas recordaba que, al ser reprimido por sus hermanos y que le suscitaban miedo, decidió ocultar lo que era. Este “ocultamiento”, como lo nombra, era el de la apariencia y el deseo. Dejó de ponerse las chanclas de su hermana y socializó más con primos y amigos. Entendía que, para evitar los golpes y regaños, “debía ser” el tipo de hombre que esperaban de él:

Ya jnak' jba jtukel, jich mala lapxan xanab te jwixse. K'alal xjul ta jna te jbankile, jlapoix te xanab yu'un kerem. Patil ya xboon ta tajimal sok te keremetik, yu'un jich ma bin ya yalbonik te jbankile. K'alal ju' ku'un te primaria lok'on beel ta nojjun k'alal ta centro K'ankuk, tey ochon ta secundaria. Tey la jpas spisil te bin la sk'an ko'tan, mala jnak'ix te jtalele, ma xiwonix a.

Me escondía solo, así evité ponerme las chanclas de mi hermana. Cuando mis hermanos llegaban a la casa ya tenía puesta las botas de niño. Después me iba a jugar con los niños, sólo así ya no me decían nada mis hermanos. Cuando terminé la primaria me fui a estudiar la secundaria en el centro de Cancuc, allí hice todo lo que mi corazón quería, ya no escondí lo que era, ya no tenía miedo.

Sebas comprendió que performar la masculinidad era una forma de evadir la emoción del miedo y, al mismo tiempo, de sostener un orden de género esperado por los hombres. “Escondirse para sí” alejó el rechazo de los otros, de aquellos que no lograban aceptar su alteridad. La auto-censura fue un mecanismo de cuidado. Pero la performatividad simulada no era lo que su corazón deseaba, su *o'tanil* quería otra cosa. Al migrar y salir de su comunidad de origen, pudo hacer lo que en verdad quería sin necesidad de esconderse, de guardar la apariencia, de negarse. Podía engañar a los hombres de su familia, pero no a él

mismo. Al corazón no se le engaña, pues, como apunta Parrini, “la mentira es una forma de evitar el reconocimiento del deseo, por lo tanto, impide la aceptación [...]. La aceptación y el reconocimiento son rutas para crear un sujeto integrado” (2018: 177).

Las emociones experimentadas en esta primera etapa de auto-descubrimiento fueron cruciales para el devenir de cada joven *antsil winik*. Si bien la incertidumbre, la culpa y el temor fueron barreras que no les permitían ver del otro lado, lo que había después de dichos sentires, el corazón salía adelante. Y es que, como en algún momento expresó Juanma, al recordar acerca de los afectos, que cuando uno siente que no sabe hacia dónde caminar, hay que saber escuchar al corazón. ¿Cómo se escucha el *o'tanil*? ¿cómo saber lo que nos quiere decir? “*ya wa'y k'alal ya apas te binti ya yak'bat sbujst' awot'an. Fich ya x-a'yan te o'tanile*. Lo escuchas cuando haces lo que te da tranquilidad [sabor a tu corazón]. Así habla el corazón”.

***Ko'tanuk*. El deseo de querer**

En una de las tardes que llegué al negocio de Sebas noté que escuchaba música en una vieja grabadora, las canciones eran de Los Acosta. Antes de iniciar con nuestra conversación, pregunté si le gustaba dicho grupo. Casi en automático recordó que en la secundaria fue donde los escuchó por primera vez. “Como yo era bien enamorado creo que por eso me gustó. Hay una que dice: ‘voy a pintar un corazón para que sepas dónde estoy’, es de mis favoritas”. Sebas cantó a la par que sus mejillas se sonrojaron. “*Tsajubtes achoe*. Se enrojecieron tus mejillas”, expresé. Sebas rio y afirmó que esa era la forma en que su rostro comunicaba su sentir.

Cuando Sebas mencionó que “era muy enamorado”, me permitió comprender que reconocía el amor y sus efectos, que era algo vívido en su juventud. Si bien enunció la emoción a partir de sus nociones en el presente, de los marcos afectivos aprendidos en la ciudad, él sabía exactamente cuál era la forma de nombrar dicho sentir, pues “para que el actor tenga sentimientos y los exprese, éstos deben pertenecer de algún modo al repertorio cultural de su grupo” (Le Breton, 2002). Es cierto que en la lengua tseltal no hay una forma específica de designar dicha emoción ni tampoco el “enamoramamiento”, sin embargo, eso no quiere decir que las personas no lo sientan y expresen, porque donde hay un corazón hay una manera de amar.

Para Sarah Ahmed “el amor está siempre presente como un lazo afectivo, crucial para la formación de la subjetividad” (2015: 196). En los pueblos tseltales se cree que sin amor no existiría la humanidad ni todas las formas de vida en el mundo, es parte constitutiva de lo que somos. En el *Popol Vuh* se cuenta que los *ajawetik* al crear la Tierra dieron un corazón a todo cuanto habitara en ella. ¿Qué seríamos sin corazón? ¿Qué seríamos sin el amor? ¿Es posible imaginarnos sin uno ni otro?

El amor, en tanto afecto, no es algo del que uno pueda prescindir. Es una necesidad afectiva universal. La singularidad de éste se haya en la forma en que culturalmente se construye y socializa. En el marco de los pueblos tseltales predomina una estructura patriarcal que establece las reglas para expresar el amor. En este contexto, los hombres *antsil winiketik* crecieron escuchando, viendo y conociendo dicho afecto entre heterosexuales, no de otra manera. La práctica y el discurso del amor estuvo circunscrita a las relaciones entre una mujer y hombre que se realizaba a partir del matrimonio, la formación de una familia, la crianza y el cuidado. Además, claro, hacia el parentesco como con los abuelos, abuelas, tíos, tíos, primas, primos, que no refiere a un amor en pareja. En lo que respecta a las relaciones afectivas románticas, ¿cómo los jóvenes *antsil winiketik* aprendieron a interpelar ese orden de los afectos que no reivindicaban? ¿Cómo se comprende el amor en clave *antsil winik*? Por fortuna, el amor encontraba su cauce, en la medida en que exploraban con lo que sentían, pero también del conjunto de relaciones que establecían y de los imaginarios de la ciudad.

Cuando Sebas terminó la primaria decidió continuar con la secundaria, pero confesó que no fue por una necesidad de querer estudiar sino, más bien, por el deseo de experimentar lejos de su comunidad, lejos de sus hermanos que lo cuestionaban y provocaban temor. Alejarse fue la posibilidad para dejarse sentir y, al mismo tiempo, descubrir lo que su corazón deseaba para sí.

K'alal lok'en beel ta jlumal yu'un boon ta secundaria lek la ya'y ko'tan, ya jpas binti sk'an ko'tan, ya xboon sok mach'a k'anix boon sok. Oxeb ja'wil lok'on beel ta no'pjun, tukelnax ayon ta banti ay jna, tey xk'o yilonik te antsil winiketike, como tukelnax ayon jich yu'un xba yilonik. Ta jujun viernes ya xba kil te jme' jtat, k'alal xlok'on ta no'pjun ya xboon ta jna, ta olil k'aal yu'un domingo ya scha'sujton tal ta Cancuc. Jich la jpas te oxeb ja'wile.

Cuando me fui de mi comunidad para ir a la secundaria siento que me liberé, y empecé a hacer lo que se me pegara la gana. Allí estuve tres años, viviendo solo, con los otros *antsil winiketik* nos juntábamos; como yo vivía solito, entonces me llegaban a visitar en donde vivo. Cada viernes veía a mis papás, después de clases ya me regresaba a mi casa, al mediodía del domingo, salía de nuevo para llegar al centro de Cancuc. Así viví los tres años.

Vivir solo fue la clave para que Sebas pudiera sentirse liberado del temor, del ocultamiento y del silenciamiento de sus deseos. Su experiencia, recuerda, era similar a la de sus amigos *antsil winiketik* que veían con entusiasmo el desplazarse de sus comunidades a otro lugar donde pasaran inadvertidos. Si hablamos en términos de una antropología del ocultamiento, no es en sí el cuerpo el que debe permanecer oculto, sino el deseo a través de las apariencias (Parrini, 2018) y las prácticas corporales asociadas con los gustos, las formas de vestir, de hablar, entre otras, que se disimulan a partir de lo que Erving Goffman (2001) denominó como “máscaras”, es decir, modos de presentar actuaciones convincentes que una persona performa ante los otros. En este caso, Sebas y sus compañeros prescindieron de dicha máscara para revelar y mostrar su “verdadero” rostro. Pero dicha presentación de sí no era practicada en todo momento del día ni en todas las situaciones, sino en ciertos momentos, pues entendían que, aun cuando no fueran reconocidos por la gente de su comunidad, debían guardar las apariencias a través de la disimulación, el silencio y la tregua.

Una de las formas en que Sebas se sintió liberado fue mediante el sentimiento de amar. Los encuentros sexuales que tuvo antes y durante la secundaria fueron sin un vínculo afectivo tanto en él como los *wolo' winiketik*, la intención era la búsqueda de la satisfacción carnal. Sin embargo, en el caso particular de Sebas refiere que tuvo un *makem*, novio, en su segundo año de secundaria con quien no sólo experimentó sexualmente sino afectivamente. Pedro, el pseudónimo de su primera pareja, lo recuerda como un hombre atento. Ambos intercambiaron miradas en los pasillos de la escuela hasta que un día hablaron y revelaron la atracción que había el uno hacia el otro.

Junax ja'wil ayon sok. Ayon ta segundo yu'un secundaria, ja' ay stukel ta tercero. Jun k'aal la kilba jo'tik ta tinel yu'un secundaria, tey la kalbey "ya jmulanat", "jichon ek. ¿Tame ya ak'ene, lek ay?" "Jichuk", la kalbey.

Con él estuve sólo un año. Yo estaba en segundo de secundaria y él estaba en tercero año. Un día nos vimos afuera de la escuela y le dije “me gustas”, “yo también. ¿Si quieres andemos?” “Está bien”, le dije.

El encuentro de ambos se dio a partir de la mirada. Sebas no recuerda cómo inició el intercambio de miradas ni el posible coqueteo, si es que lo había. El momento lo rememoraba desde la extrañeza, apenas perceptible, pero vívido por el modo en que, al narrar la experiencia pasada, reveló que su corazón “se sentía nervioso”: *ya xk'exawon ka'y*. El sentimiento estuvo promovido por la manera en que recordaba el tiempo compartido:

No nos veíamos en la secundaria, sólo en el cuarto, porque estuvimos viviendo juntos allí en mi casita de madera, él era de otra comunidad y yo también, por eso vivimos juntos un año. Dormíamos juntos, pero nunca nos desnudábamos, hay veces que nos bañábamos juntos, pero nunca completamente desnudos. Nos quedábamos con el calzón. Cuando teníamos sexo también era así, apagábamos la luz y ya, pero eso sí me abrazaba y nos quedábamos dormidos.

A partir de la relación afectiva, Sebas descubrió lo que era “querer”, pues involucró el corazón. El afecto surgió a partir de la compañía, los buenos tratos, la preocupación de la pareja y los abrazos, que eran las maneras de expresar lo que se provocaban entre sí. Como se revela en el relato, el noviazgo se mantuvo en secreto, pues nunca se veían en la escuela ni tampoco en la comunidad. Ambos prescribieron no exponerse para evitar la burla y los cuestionamientos. Si bien no hubo un acuerdo hablado —al menos Sebas no lo recuerda—, comprendían que si un noviazgo heterosexual era mal visto por la comunidad adulta, una relación homosexual sería imposible. La idea respecto a ello los llevó a mantener un noviazgo reservado. El lugar donde el afecto se realizaba era en la casa de Sebas, allí podían estar juntos, de lunes a viernes, por las tardes, después de clases. Esa casa era el espacio físico para la intimidad, para el amor que se tenían, donde todo lo aparentemente prohibido se diluía.

Lo anterior permite suponer que aun cuando los jóvenes sepan que existen cosas que no deben practicar o decir, encuentran la forma de hacer posible aquello que desean. La experiencia de Sebas y Pedro pone al descubierto y desmitifica la creencia de que la juventud tseltal no experimenta con el placer y el cuerpo. Si bien como apuntó la antropóloga Maritza Gómez, que para los jóvenes tseltales:

Lo prohibido es tanto la presencia misma del cuerpo desnudo y de sus genitales, como el acto sexual, el deseo, el placer. La represión de los deseos y las manifestaciones corporales, tocar, besar, aproximarse demasiado, tomar la mano, cae dentro de lo socialmente reprimido y los jóvenes ocultan sus actos, sus emociones, en espera del matrimonio o de experiencias hetero o bisexuales clandestinas (2010: 286).

Esas experiencias bisexuales clandestinas, u homosexuales, encuentran su cauce. A pesar de ser recludas o marginales, siempre habrá una manera de que existan, al darse se significa como algo inaudito, tal como Sebas recuerda su primer noviazgo. Nunca se preguntó, hasta el momento en que conversamos, qué pensaba y qué sentía Pedro sobre la relación que mantuvieron en el anonimato. Es como si *de facto* sabían que más allá de las paredes de la casa la relación no existía y que era un tema del que no se hablaba, al menos no con cualquier persona, sino con la gente de confianza, como con los pocos amigos *antsil winiketik* que Sebas tenía. Pero de Pedro nunca supo si le contaba a alguien más. En este caso, el noviazgo entre un *antsil winik* y *wolo' winik* permaneció en silencio, nunca se reconoció como una relación homosexual. Si recuperamos las reflexiones de las ciencias del lenguaje y el feminismo, al plantear que “lo que no se nombra no existe”, al respecto se podría inferir que el noviazgo no existió, pero si anteponemos “lo que se siente aun cuando no se diga”, ¿cuál es la existencia de ese sentimiento no pronunciado? Sebas respondió lo siguiente:

Tukel ya sna' ko'tan te binti la jpase, bistuk ya jpas lot. Te binti yakon ta scholel ma'yuk bin ora la jchol ya'y jo'tak. K'axix bayel ja'wil te binti lajemix yilel swentail, ma ya stak' ya jachulay ta scha'melal yoxmelal, mak ayto ta ko'tan te binti la jpas sok te Pedroe sok te yan makem te patil la jna'be sba, manchuk teme mala jchol te k'ope, bistuk ya jchol te binti la jkuxin a.

Sólo mi corazón sabe lo que pasó, no tengo por qué inventar. Esto que te cuento nunca antes lo había contado, ni siquiera con mis amigos *antsil winiketik*. Han pasado muchos años desde que pasaron las cosas, lo que fue, ya fue, pero en mi corazón recuerdo lo que un día viví con Pedro o con cualquiera de mis parejas que después tuve, aunque no lo haya contado a nadie, tampoco tengo por qué andar contando mi vida (ríe).

El deseo de querer se manifiesta en esta primera etapa de la juventud en la comunidad, donde no sólo se desenvuelve el cuerpo, sino el corazón en su dimensión afectiva. Si bien, como ya se ha planteado en apartados anteriores, el noviazgo no era una práctica socializada en varios pueblos tseltales, la juventud abrió paso para que ello pudiera ser

posible. El contacto, las caricias, los abrazos y besos se normalizaron como prácticas corporales y afectivas no sólo en las personas heterosexuales, sino homosexuales, aunque en el caso de lo segundo todavía en el orden de lo invisible.

Pero no en todos los casos, el deseo de querer pudo ser posible. Una de las circunstancias fue por la incertidumbre al rechazo, la vergüenza de no saber cómo expresar el afecto y el no encontrar a un *wolo' winik* dispuesto a sentir. De hecho, en todos los casos registrados, nadie sabía cómo verbalizar lo que sentía, pues en el contexto familiar los temas relacionados con las afectividades románticas y de pareja no eran comunes. Si se plantea que el afecto debe ser en correspondencia con los marcos culturales del grupo, es decir, desde la heteronorma, ¿cómo saber expresar y nombrar lo que el corazón siente al ver a otra persona cuando no se socializa ni se hace una práctica recurrente?

El *k'exlal*, la vergüenza, fue un sentimiento que Manuel experimentó la primera vez que sintió gusto por alguien. Dentro de sí reconocía que cierto hombre agitaba su corazón cuando lo veía a la hora del receso, durante la secundaria. Sin embargo, percibía que aquel chico ni siquiera notaba la existencia de Manuel, por lo tanto, sabía que no podía revelarle que sentía atracción por él. La vergüenza aparecía como una especie de freno al imaginarse los escenarios posibles en caso de revelar su gusto.

A Manuel le parecían atractivos varios chicos en la secundaria, admiraba los rostros, los cuerpos delgados y las tonalidades de voz. Era un gusto silencioso, pues no tenía a un amigo ni amiga a quien platicarle lo que sentía, pero no era razón para desanimarse. Entre todos los chicos que le llamaban la atención, había uno en particular: Pablo era un joven mayor por un año, era originario de Campo Bolomtina', una comunidad cercana a la de Manuel, donde se localizaba la secundaria. Como la escuela se encontraba relativamente cerca, no hubo necesidad de migrar al otro pueblo. En los muchos ratos en que Manuel regresaba a su casa, solía encontrarse a Pablo en el camino, pero él no correspondía la mirada ni tampoco dirigía alguna palabra.

Si bien la vergüenza surge ante la exposición y la sanción de quienes notan y saben el acto hecho, como apunta Mancini, a través de “cómo nos ven los demás, cómo éstos juzgan esa imagen y cómo evaluamos nosotros mismos esa doble mirada” (2016: 196), en el caso de Manuel aparecía mucho antes de exponerse, precisamente porque se imaginaba lo que

podría suceder y todo apuntaba a que sería reprimido, pues no había un indicio de que Pablo pudiera corresponderlo: “*mato kalbey te ya jmulan te kereme y yakonix ta k'exlal yu'un, jich mala kal te binti ya ya'y ko'tan*. Todavía ni le decía al chico que me gustaba y ya sentía vergüenza, así que mejor ya no dije lo que sentía mi corazón”.

El deseo de querer estaba allí, en el corazón de Manuel, pero era un deseo imposible, porque para dar el primer paso era necesario revelar aquello que sentía, pero la idea de hacerlo se veía cautiva al tener la certeza de que no sería aceptado. “*Kotanuk kalbey ya jmulanat', pero mala kalbey*. Deseé decirle ‘me gustas’, pero lo callé”. Manuel reconocía esas ganas de querer abrazar y besar a Pablo, expresar sus afectos que sólo era posible en el nivel de sus deseos imaginados, eso le generaba cierta angustia, es decir, “*xjik'jonax ko'tan a*. Mi corazón suspiraba”. Y es que dicho sentimiento, como señala Ahmed, también es un efecto “de la imposibilidad del amor” (2015: 113), de la imposibilidad de saberse amado por un hombre.

En las últimas semanas de clase, Manuel se preguntaba si al final del curso podría acercarse a Pablo para confesar sus sentimientos, después de todo él terminaría la secundaria y posiblemente ya no lo volvería a ver. El deseo ya no era tanto el de la correspondencia, sino el de hacerle saber a Pablo cuánto le gustaba, para liberar el afecto estancado en su corazón y que le producía angustia. Era “arrancarse la espina” que le punzaba, pero aquella idea se quedó sin cumplir. “*Lato la kal jtukel 'ko'tan ya jmulanon'*. Dije para mí mismo ‘mi corazón desea que te guste’”. El deseo contenido de Manuel no era una cuestión singular de la juventud *antsil winik*, pero permite develar que, a diferencia de las prácticas heterosexuales donde ser rechazado por la persona que a uno le gusta es, incluso, parte de los rituales de cortejo y socialización, para el *antsil winik* dicha práctica se queda en el orden de los deseos que no se dicen. Lo anterior no es una afirmación de que no tuvieran experiencias homoeróticas porque, como ya fue expuesto, sí tenían encuentros sexuales, pero no se involucraba el corazón como sucedió, incluso, entre el propio Manuel y su primo.

Se puede inferir que entre el deseo sexual y afectivo hay una barrera que, al parecer, no todos los *wolo' winiketik* quieren atravesar, pues su búsqueda está encaminada hacia el acto de iniciación y la satisfacción corporal, como incluso sucede en ciertas prácticas heterosexuales. Sin embargo, el *antsil winik* no siempre busca la complacencia del otro, sino

además la posibilidad de sentir afecto, de sentirse querido. Esto permite inferir que se debe a una performatividad emocional que no es necesariamente acorde con las características de la masculinidad que recluye los sentires. Por el contrario, hay el deseo de querer compartir el corazón y éste es, como Parrini señala, “una expresión desnuda de la subjetividad” (2018: 287).

Al final del ciclo escolar, Pablo se graduó y se mudó a otra comunidad donde se encontraba la preparatoria. Manuel, recordaba, ya no volvió a encontrarlo sino mucho tiempo después, pero ya no sentía nada. Esa fue la primera vez que recuerda haber sentido algo profundo por alguien quien, a la inversa, desconocía su existencia, Manuel se recordaba un extraño ante Pablo. El deseo de querer, ese *ko'tanuk*, no supo que era ser amado sino más adelante, lejos del pueblo.

El deseo de querer también encuentra su singularidad en el caso de Juanma que, a diferencia de Sebas y Manuel, no tuvo entre sus inquietudes el tener pareja. Cuando platicamos al respecto, se notó extraño de sí mismo, como si no comprendiera por qué pensaba de esa manera, a diferencia del resto de sus compañeros a quienes recordaba por andar cortejando a las muchachas de su comunidad. Juanma enfatizó que en la secundaria descubrió su gusto por los hombres, pero nunca intentó externarlo con nadie, pues tampoco se sentía atraído por alguna persona en particular. Al entrar a la preparatoria su posición no cambió. Sin embargo, en esta etapa afirma que tuvo varias pretendientes, chicas que tenían la intención de conocerlo, pero él no se conmocionaba. Así lo recuerda:

No había tenido la intención de tener pareja, había una muchacha llamada Mariana, que decía que quería conmigo porque era amiga de mi hermana, y ella siempre me decía, “oye le gustas a Mariana, hazle caso”, platicaba con esa chica, pero eran cosas simples, pero nunca pasó por mi cabeza tener novio o novia, fíjate que estaba muy concentrado en la escuela, como era de los más aplicados, como que no, no le daba interés. Además, en ese tiempo en El Pozo no estaba tan permitido andar de novios, novias, no es como ahora que ves a los chavos y a las chavas agarrados de la mano, besándose, en ese entonces, yo era de la primera generación de la prepa y teníamos muchas restricciones, si te veían con alguien, juntitos, agarrados de la mano, luego, luego las autoridades te andaban regañando, no había pues mucha libertad. Yo era como muy temeroso de andarme exponiendo a eso, que mi mamá y mi papá no nos permitían. Pero en esos tiempos no pasaba en mi cabeza tener pareja.

El temor de infringir una regla era una de las razones por las cuales Juanma no estaba en la búsqueda de pareja. Al no formar parte de sus deseos, simplemente terminó la escuela sin establecer un vínculo amoroso con nadie. Sus emociones no estaban avivadas por la presencia de algún hombre que le gustara. A diferencia de Sebas y Manuel, quienes afirmaron que no fueron pretendidos por alguna mujer, Juanma sí tuvo esa particularidad. Él refiere que, a pesar de ser gay, se comportaba como cualquier “chico heterosexual”. Ello permite inferir que su modo de ser, de performar su masculinidad sin feminizar nada de sí, suscitaba que las mujeres no dudaran de su hombría:

Yo era como cualquier otro chico en la comunidad, jugaba futbol, hacía relajo con ellos, luego me platicaban de algunas chicas y yo les respondía. Había muchachas que querían conmigo, pero siempre terminaban siendo mis amigas, nunca tuve un noviazgo, como en ese entonces ya tenía muy definido qué es lo que me gustaba. Sí reconocía cuando una chica era muy guapa y todo, pero no me atraía.

No obstante, Juanma sí tuvo una primera experiencia sexoafectiva con un joven de la preparatoria: Poncho, él era un compañero de la escuela. Los dos solían reunirse en cada receso para jugar con el resto de los compañeros. Tenían una amistad desde la secundaria. Juanma refería que había algo en Poncho que le atraía, pero no sabía exactamente qué, es como si dicho gusto se hubiese perdido entre sus recuerdos. El principio de extrañeza se volvía a manifestar al intentar hablar al respecto. En lo que sí lograba dilucidar estaba aquello que sintió después de su primer encuentro, como ya fue referido en un apartado anterior, Juanma y Poncho intercambiaron caricias y besos luego de una tarde de juego. Ambos se quedaron detrás de la escuela donde sucedió aquel encuentro. Así lo recuerda:

Experimenté dos emociones, la confusión, no sé, como por qué pasó, si fue por la calentura que hice cosas que no era lo normal ante la sociedad. Por otro lado, me dio pena, vergüenza, después de ese suceso no volví a hablar con él hasta mucho tiempo después, nos veíamos nada más, pero ya no nos saludábamos. Fuimos compañeros de escuela, pero no del mismo salón, por eso casi no nos frecuentábamos en el receso, pero yo no le hablé porque tenía pena, no sé si miedo, pena porque sentía que yo lo incité (ríe), pero tiempo después volvimos a platicar y no tocamos nada del tema. Hablábamos siempre que se quería meter con mi prima, que le ayudara, siempre eran sus referencias, después de salir de la prepa ya no supe nada de él.

Juanma cuestionó lo que había sucedido, porque para él no era una práctica normalizada, entonces surgió la confusión al no estar seguro de si lo que sentía era un arranque o un sentimiento movilizado por el deseo. La respuesta fue evitar el contacto con Poncho quien, a su vez, procuraba no encontrarse a Juanma. Ambos se distanciaron por un tiempo ante la vergüenza de lo que habían hecho. Un efecto de dicho sentir es, justamente, la necesidad de evadir la presencia, como indica Mancini, “la vergüenza es el autocastigo impuesto por haberse salido del tono normativo general, por haberse expuesto. La paradoja emocional de la vergüenza radica precisamente en la necesidad o exigencia de ocultamiento luego de [la] exposición” (2016: 198).

Poncho, al parecer, intentó reivindicar su heterosexualidad con la insistencia de cortejar a la prima de Juanma, a quien le pedía ayuda para lograr su objetivo. Juanma afirmó que no cuestionó la petición de Poncho y tampoco sintió algo por ello, como celos o malestar, pues lo que había pasado entre ellos dos lo significó como un arrebato y no como una búsqueda de querer una relación afectiva estable con él. Así restablecieron la amistad y nunca más hablaron del tema ni se insinuaron nada, fue una circunstancia olvidada. Ambos comprendieron que lo que sucedió no tenía mayor relevancia, pero en el fondo del corazón de Juanma —sin saber qué pensaba Poncho— le habría gustado experimentar el amor con él. “Quizá me hubiera gustado intentar algo, pero nunca tuve el valor de decirlo y él tampoco”.

Con lo expuesto en este punto, encontramos que el *ko'tanuk* se manifiesta como una de las primeras experiencias que develan los deseos íntimos, generalmente silenciosos y discretos. Solo la persona o las personas vinculadas al mismo deseo podían nombrar para sí. En la mayoría de los casos, las relaciones entre un *antsil winik* y *wolo' winik* eran encuentros furtivos y casuales. Solo en uno de los casos hubo una intención de mantener una relación temporal, pero nada de larga data. Esto supone que, aun cuando en el habla cotidiana no se mencione nada acerca de los encuentros entre dos hombres, son prácticas sexuales más o menos socializadas, pero que se mantienen en secreto. Esta secrecía, al parecer, es un acuerdo *de facto* que se establece entre los hombres para que los encuentros puedan existir.

Identificamos que el deseo de querer a una persona y, a su vez, tener reciprocidad afectiva es parte de los procesos de corposubjetivación del hombre joven *antsil winik*. Sin embargo, no en todos los casos sucedió de esa manera, pero fue un parteaguas para saber

nombrar aquello que estaban sintiendo y para reconocer cómo se somatizaba en el cuerpo y corazón, sensaciones que marcaron un referente en las maneras de descubrir el cuerpo, el placer y la sexualidad una vez que transitaron de la comunidad a la ciudad, donde los deseos se hicieron realizables e intensos.

Amistad *antsil winik*

En la etapa de estudiantes, durante la secundaria y preparatoria, varios de los chicos *antsil winiketik* hicieron buenas amistades con otros jóvenes y con mujeres. La amistad fue crucial, pues encontraron la manera de verbalizar lo que les sucedía. La experiencia dejó de ser solitaria y la escucha fue necesaria porque les permitió hallar respuestas a las interrogantes que los inquietaban. El *chol a'yej*, “narrar sintiendo”, se manifiesta entre las experiencias más tempranas de cada joven. Hablar acerca del corazón y de las sensaciones corporales, las hicieron parte de sí

Los jóvenes *antsil winiketik*, al tener mayor sensibilidad y al ser más abiertos a platicar acerca de sus emociones, refieren que también eran más intuitivos, dicha intuición les permitió relacionarse con otros jóvenes que también se reconocían *antsil winik*. ¿Cómo un chico *antsil winik* reconoce a otro? Sebas recordaba que al entrar a la secundaria era el único *antsil winik* de su grupo, por lo tanto, no tenía en un mismo espacio el acompañamiento de algún amigo. Sin embargo, en la escuela sí había otros chicos, pero eran de distintos grados, cuando se encontraban en los pasillos de la secundaria solían verse y reconocer que algo en ellos los hacía comunes. Sebas no recordó cómo fue el primer acercamiento con un grupo de chicos, pero sí lo que suscitó el acercamiento con él:

Ja' sk'opojonik, k'ot yilonik a, jich la sk'opononik, “¿binti abi'il?”, jich jajch k'opon bi. Ja'nix jich ek te yantik joy. Yu'un ya schiknaj ta ilel binti awilel, binti ya mulan nax, jich chikan ya schiknaj o tame ju'uke, tame winikukat ta yalel, ya schiknaj. Ya yilik bit'il xbeenik, binti xk'opojik, binti stse'enik. Tek'anix te may yejt'aluk sjojk'obet teme ya ba amulan kerem o ya mulan ants.

Ellos me hablaron primero, me llegaron a ver, así me hablaron, “¿cómo te llamas?”, así empezamos a hablar. Y así pasó con mis otros amigos. Es que se alcanza a ver cómo eres, lo que te gusta, así se ve o quizá no, si eres un hombre de verdad, eso se nota. Ellos veían cómo caminabas, cómo hablaban, cómo se reían. Por eso lo que se veía no se cuestionaba, como si te gusta el hombre o si te gusta la mujer.

En el relato de Sebas se deja entrever que los chicos *antsil winiketik* que ya habían creado un grupo se acercaron a él para conocerlo. Si bien no se menciona que lo invitaron a sumarse, se da por hecho que sucedió de esa manera, pues con dichos jóvenes solía reunirse en el receso y después de clases. La socialización con ellos fue intensa para Sebas, pues solía platicarles acerca de su sexualidad, de sus gustos, de lo que llamaba la atención en los hombres *wolo' winiketik*. Se sentía identificado con el grupo, el cual, de acuerdo con Ahmed, “la identificación es una forma de amor; es una manera activa de amar, que lleva o jala al sujeto hacia otra persona. La identificación involucra el deseo de acercarse a los otros volviéndose como ellos” (2015: 197). El vínculo le permitió forjar una amistad estrecha; entre ellos se cuidaban, pero también bromeaban y “hacían desmadre”, como refiere el propio Sebas:

Siempre platicábamos entre nosotros, como si fuéramos mujeres, “ese chavo está chulo”, “ay, ese chavo me gusta”, pues así íbamos escuchando y reconocíamos a otros. Pero claro que sólo lo decíamos entre nosotros, porque si lo decimos entre varios, ya vas a estar en la boca de toda la persona. Sabíamos cuándo hablar, pues tampoco era todo el tiempo [...]. *Ay yaxlok'on ta banti bats'il centro Cancuc, ta paxial. Como ja' nailto baemik, bitik k'alal la sk'opononike, nabilik sbaik stukelik te ay bi spastilaik te keremetike, tek'anix te ay ya yich'ik uts'inel ta ba centroe, o ja'nax xba sleike.* (Nos reuníamos en las tardes allí donde vivía o salíamos a pasear en el mero centro de Cancuc. Como ellos ya se reunían antes de conocerme, ya eran conocidos por otros chicos y sabían lo que hacían, por eso los chavos llegaban a bromear con nosotros en el centro, a eso iban nada más).

La amistad entre los chicos *antsil winiketik*, como fue para Sebas, le permitía salir juntos a los espacios públicos en la cabecera municipal de Cancuc. Él recordaba que antes de ellos no era común ver a otros chicos en las calles, porque la gente solía hablarles de manera despectiva. Pero, como mencionó el propio Sebas, al no estar haciendo nada malo no podían correrlos de allí. “Ahora ya hay varios *antsil winikes* que se juntan, no como antes que éramos bien poquitos”. En efecto, en uno de mis viajes realizados durante el verano del 2022, me percaté que varios jóvenes *antsil winiketik* se reunían por las tardes frente al atrio de la iglesia de San Lorenzo en Cancuc. Parecía bastante común y normalizado por la gente que vi transitar sin que expresaran algún tipo de asombro. Varios mototaxis estaban estacionados a un costado de la iglesia, sobre la carretera. Noté que dichos transportes, cuando caía la tarde, eran utilizados como un espacio donde los jóvenes *wolo' winiketik* y

antsil winiketik bebían cerveza, mientras escuchaban música a todo volumen. Aquello me pareció novedoso, me dispuse a platicar con uno de los choferes de mototaxi, bastante joven, a quien le pregunté si usualmente los chicos se reunían al interior de su unidad para divertirse. Su respuesta fue afirmativa.

Cuando le platicué a Sebas lo que había visto en mi viaje a su municipio, reiteró nuevamente que cada vez los jóvenes *antsil winiketik* se dejaban ver y que nadie les decía nada. Ello implicaba un respeto creciente, cuando menos en San Juan Cancuc, hacia las personas no heterosexuales. Su respuesta, por supuesto, no fue a modo de queja, por el contrario, percibía que el parteaguas del presente era gracias a que su grupo de amigos de la secundaria tuvo el valor de transitar en los espacios de la comunidad sin tener que negar su *stalel*, su modo de ser. La amistad había logrado ganar un espacio y, al mismo tiempo, la libertad de convivir⁸¹. Ese hacerse público fue una forma sencilla, elocuente, pero profundamente política de decir: aquí estamos, existimos.

Las alianzas que Sebas estableció con sus amigos, además de reunirse para convivir y “echar desmadre”, también le permitió platicar sobre lo que sentía. Cuando él experimentó su primera ruptura amorosa, después de haber sostenido un año de relación con Pedro, los amigos se solidarizaron con Sebas, más que reprochar la marea afectiva en la que se encontraba, trataron de sobrellevar la tristeza y la decepción que experimentaba tras su separación.

Cuando él terminó el tercer año de secundaria, allí terminó todo, cuando salió su clausura, ya no nos volvimos a ver. Terminó y se vino aquí a San Cristóbal, por eso ya no lo volví a ver. Se despidió de mí, supuestamente íbamos a seguir, pero ya nunca volvió. Yo lo extrañé mucho, hasta creo que lloré. Pero como tenía a mis amigos *antsil winikes* eso me ayudó a superarlo rápido, porque sí lo quería. Lo volví a ver un año después, pero yo ya no sentía nada.

El acompañamiento se hizo una práctica recurrente. Es posible que ellos, al tener una alteridad sexual distinta, podían hablar acerca de su cuerpo, así como de los hombres con quienes tenían relaciones sexuales. Cuando Sebas habló sobre el sexo con los *wolo' winiketik*,

⁸¹ En la película *Xjulián*, dirigida por Martiniano Hernández (2015), se presenta una escena donde Xjulia, el personaje principal, se reúne con su grupo de amigos *antsil winiketik*, en la plazuela del parque central de Cancuc. La gente transita sin extrañeza ni evadiendo el tránsito cercano a ellos. Eso visibiliza la creciente apertura de un municipio tseltal donde ser *antsil winik* es como ser cualquier persona que merece respeto.

recordó que entre su grupo de amigos había un acuerdo inquebrantable, “un *antsil winik* jamás podía meterse ni acostarse con el novio de otro”. Esto supone un principio de lealtad que intensificaban el respeto y al afecto hacia la amistad. Una vez que los amigos de Sebas se graduaron de la secundaria cada quien agarró su propio camino y no volvieron a reunirse, aunque él sabe lo que ha sido con cada uno de ellos, nunca los olvidó, los recordaba con la nostalgia de haber pertenecido juntos a un tiempo que nunca más volvió. A pesar de que la amistad duró lo que el tiempo en la escuela, existió de manera auténtica, es decir, verdadera. Cada quien reconocía a la otra persona con toda cabalidad, y se llevaban las confidencias sin revelarlas a nadie: un principio básico en las amistades sanas.

La amistad no se dio únicamente entre jóvenes *antsil winiketik*, sino con hombres *wolo' winiketik*. En el caso de Manuel, a pesar de tener un paso solitario en la primaria, durante la secundaria se hizo de tres buenos amigos con quienes solía convivir en los ratos libres y hacer los trabajos en equipo. Con ningún otro grupo se sentía cómodo, porque ellos no lo cuestionaban. Manuel sospechaba que sus tres amigos intuían su preferencia sexual, aun cuando no se sintiera ofendido bromeaban con él.

- Tuve tres buenos amigos, los conocí en la secundaria, empezamos a platicar, así nos empezamos a llevar. Cuando salíamos al receso nos íbamos por un refresco, los tres eran de Campo.

- ¿Y ellos sabían algo de tu preferencia?

- No lo sé, porque nunca me dijeron nada, solo una vez un compañero me preguntó “¿oye, Manuel, por qué no te gusta jugar futbol?” “no sé, no me gusta”. “¿Por qué? ¿Eres mujer?”, me dijo. “No, solo no me gusta”. Y ya me empezaban a molestar con otras tres muchachas que también eran mis amigas, que quería que me fuera con ellas, pero me quedaba con ellos, la pasábamos bien.

Si bien Manuel tenía amigos hombres, nunca se sintió con la confianza de platicarles acerca de sus gustos ni de pedirles sugerencias de aquellas cosas que lo inquietaban, no por temor a que le dijeran algo, sino porque presentía que no comprenderían su sentir. Percibía, sin enunciarlo con estas palabras, que su alteridad sexual era ya una barrera para poder encarnar la experiencia y hablar desde la pertenencia compartida. La amistad que tuvo con sus tres amigos fue como cualquier otra donde no se comprometían las confidencias ni los relatos íntimos. Sin embargo, con las otras tres amigas, a las que refirió en su relato, sí podía

hablar sobre los chicos. Ellas sabían que “Manito”, como solían decirle, era un hombre *antsil winik*, por lo tanto, era un hombre cercano a la experiencia de las mujeres. No había una barrera que las separara de Manuel, quien percibía mayor apertura y sororidad con ellas, podía expresar las cosas que sosegaban y emocionaban a su corazón.

Manuel recordaba la facilidad con la que podía comunicarse con sus amigas, hablar de cosas cotidianas y recibir el apoyo afectivo cuando él lo necesitaba y que, tal vez, no habría conseguido con sus amigos.

Con mis tres amigas luego platicábamos acerca de los muchachos. Nos reíamos mucho. A veces me preguntaban cómo se veían cuando se maquillaban, “bien”, les decía yo, “pero qué tal se te pones este color”; “ah, sí, tienes razón”, me decían. Así platicábamos, otra vez cuando no me sentía bien les contaba lo que me pasaba, “es que otra vez me peleé con mi papá y ya me quiero ir de su casa”; “no te preocupes”. Así nos llevábamos.

De las experiencias expuestas se puede reflexionar que entre los jóvenes *antsil winiketik* y las mujeres existía una política afectiva de la amistad, que comprendía el cuidado y el acompañamiento; una política de la aceptación, es decir, de no cuestionamiento a la alteridad sexual, sino el de la coexistencia con la diferencia que, al mismo tiempo, era la experiencia de lo común, pues tanto el hombre *antsil winik* como la mujer —al menos heterosexual, como en los casos referidos— encontraban momentos para sentirse libres e iguales no en términos de corporalidad, sino en términos de afectividad, donde podían extender el corazón y hacerlo hablar. La amistad se desplegaba como un espacio donde podían sentirse seguros y queridos, pues qué seríamos las personas sin el apoyo de un buen amigo o amiga dispuesta a navegar y llevarnos a flote en las mareas afectivas que a menudo se vive. La amistad no sólo es una cuestión cultural, sino una necesidad humana.

El desapego: dejar la familia, dejar la comunidad

Migrar es un acontecimiento cotidiano que se da por múltiples factores. Algunos son promovidos por la libre voluntad de caminar, y otros por situaciones de violencia, exclusión y marginación que fuerzan el desplazamiento. La migración siempre está encausada por algo. Para la antropóloga Tania Cruz-Salazar, ésta es “parte de la sobrevivencia, la búsqueda y el acomodo” (2011: 232) de quien se va.

Para los jóvenes *antsil winiketik* migrar es una práctica interiorizada y recurrente. De los casos expuestos se encuentra una constante, una primera forma de migración es la que se da de manera interna, es decir, de una comunidad a otra, sin irse del municipio. La mayoría de los jóvenes tuvo que desplazarse de su paraje de origen para continuar con sus estudios después de egresar de la primaria. Fueron los casos de Sebas, Manuel y Manolo quienes se mudaron de su localidad a otra donde solían quedarse de lunes a viernes y volver a casa los fines de semana. Esta primera etapa de migración interna, en todos los casos, fue significada como una oportunidad para reconocerse fuera de la comunidad, encontrar sus primeras experiencias homoeróticas y de tejer amistades con quienes podían resolver sus dudas acerca de su cuerpo, gustos, deseos y afectos. Este preámbulo les permitió adquirir seguridad de sí, la cual sería de mucha utilidad al momento de dar el siguiente paso, pues todos sabían que en algún momento se irían del municipio y tendrían que saber afrontar los desafíos, porque “al migrar se transforman no sólo las formas de ser, sino de entender y vivir. Incluso para la migración, la juventud resulta paradójica, pues mientras el cuerpo está en condiciones para los embates que el traslado requiere, la inexperiencia expone a sus protagonistas a situaciones de abuso, injusticia y dolor” (Cruz, 2011: 233).

La juventud *tseltal*, y particularmente los jóvenes *antsil winiketik*, tiende a significar la migración como algo asequible, “no se presenta como un acontecimiento temible, sino más bien como una esperanza” (Cruz, 2011: 244), una oportunidad para descubrir el mundo exterior. Generalmente los chicos, en su condición de hombres, gozan de mayor apertura y facilidad de irse sin cuestionamiento alguno, a diferencia de las mujeres quienes son limitadas. Migrar tiene una característica masculinizada, que poco a poco ha comenzado a revertirse por el creciente flujo de mujeres que se van en búsqueda de trabajo y de oportunidades de estudio. En este sentido, ser hombre joven es ser migrante, independientemente de su alteridad sexual.

¿Qué sentían los chicos *antsil winiketik* al momento de irse de casa? ¿Qué decía la familia sobre su decisión de migrar? ¿Cómo se imaginaban la vida en el lugar donde llegarían? Irse nunca se da sin sentir alguna emoción, hay algo adentro en el corazón que palpita cuando se guardan las cosas, se despiden de la familia y se cruza la puerta de la casa. “La emoción de la partida la prepara para la llegada” (Stevenson, 2008: 137). Sebas recuerda que antes de terminar la secundaria ya tenía la ilusión de irse a San Cristóbal de

Las Casas. Sentía el anhelo de viajar a dicha ciudad para aprender a hablar español, esa era su primera motivación antes de estudiar, trabajar y ganar dinero. Si bien, durante la secundaria tuvo profesores que hablaban dicha lengua, generalmente la comunicación entre sus amistades y compañeros de escuela se daba en tselal. Por ello, aprender el idioma le provocaba gozo:

Ma jna' xk'opojon ta kaxlan k'op, jich yu'un la k'an jnop te españoole. K'alal ayon ta secundaria te jnopteswanejetike ya xk'opojik ta español, ayniwan xka'yitik te binti ya yalik, pero ma ba pajal k'alal ya na' xk'opojat ma'uknax te ja'nax ya sujtes teb te k'ope. Ja' jwaiych te snopel te bats'il k'ope sok xkuxinel ta slumal te kaxlanetike, ma'uknax lita jlumale. Jnopojix teme ya jk'an xtalon ta kuxinel ta slumal te kaxlanetike ya sk'an jnop te sk'opike. Ya jk'an xlok'on ta paxial ta yan lumaletik, ilel te binti ay tea, yu'un ay talemon ta Jobel, xtalon sok te jme' jtat ta smanel biluketik, jich la kil te li ta Jobele ya stak' xlok'at ta paxial.

Yo no sabía hablar español, mi sueño era aprender a hablarlo. En la secundaria los profesores nos hablaban, tal vez lo entendíamos, pero no es lo mismo hablar que solo contestar algunas palabras. Fue mi sueño aprender a hablar el español y vivir en la ciudad, no vivir en la comunidad. Sabía que si quería venir un día a la ciudad, era necesario que yo hablara el español. Yo quería ir a pasear, conocer otras cosas de las que uno no sabe, porque como yo ya venía aquí en San Cristóbal a comprar cosas con mi familia, y me di cuenta de que aquí puedes ir a donde tú quieras.

Sebas comprendía que debía superar la barrera lingüística y aprender el español si quería vivir en la ciudad. Aprender otra lengua era la herramienta para poder socializar y conocer “las otras cosas que uno no sabe”, que son desconocidas en la comunidad. Esas “otras cosas”, como Sebas lo expresó, en efecto se referían a experimentar con su cuerpo, su sexualidad, sus gustos y deseos. Él tenía ya la certeza de irse, pero su familia al principio se opuso, pues era el primero de los hijos que decidía migrar a otra parte y había cierto temor de que le pudiera pasar algo. Sin embargo, logró convencer a su papá y el acuerdo establecido entre ellos dos era que iría una vez al mes a visitarlos.

Cuando vine aquí a San Cristóbal a buscar trabajo no estaba de acuerdo mi mamá ni mi papá. Mi papá quería que yo siguiera estudiando, mi mamá no quería que viniera porque prefería verme en mi casa, pero yo ya no quería estar allá, sentía un encierro, sentía que no había nada qué hacer, aparte como sabía *cuál era mi forma* [preferencia sexual] por eso qué voy a quedarme hacer allí, yo quería ser libre, hacer lo que se me pegara la gana, hacer lo que

hasta ahora lo sigo haciendo. Solo acordamos con mi papá que iría a verlos una vez al mes, pero lo hice hasta los seis meses, pero tampoco ya no me dijo nada.

Sebas partió de su casa sin tener problemas intrafamiliares, sin enemistarse con su padre y madre. Eso permitió que su partida fuera pacífica, sin una emoción negativa como si hubiera de algún lugar donde no fuera querido. Lo cierto es que él, además de querer aprender a hablar español, tenía la necesidad de “sentirse libre”, de ya no recluir sus impulsos, al saber cuál era “su forma de ser”. Migrar fue una manera de encontrarse consigo mismo, de ensanchar y lograr sus búsquedas ocultas en la comunidad.

Para Sebas no fue difícil dejar su casa y familia, porque lo hizo una vez que culminó la primaria. Ese primer momento de desapego fue importante para él, al sentirse con la seguridad de irse. “*K'alal ochon ta secundaria la stukinonik ta cabecera, jich yu'un ma ba la jmel ko'tan te k'ubal ay te jnae, la jmulan kuxinel tukel, jich ma ba la k'anix sujton ta jna, jich k'ejel boon*. Cuando estudié la secundaria me mandaron a la cabecera, por eso no me costó estar lejos de ellos, estaba acostumbrado a vivir solo, ya no quise seguir allí, tuve que salir para verme aquí”.

Irse con el respaldo de la gente que uno aprecia hace apacible la partida. El corazón no sufre de espasmos ni de pesadumbres, se va con la voluntad de disfrutar el tránsito con las extrañezas y fascinaciones que se encuentran en el trayecto y en lugar al que se va. Como señala Stevenson, una persona “tiene que haber pensado mucho en un paisaje antes de empezarlo a disfrutar de veras” (2008: 70).

Sin embargo, cuando migrar se da por un desencuentro, el tránsito es complicado, porque la persona se va como huyendo de un lugar. Ese huir resulta, por un lado, angustiante porque la persona se va con una hondonada en el corazón, con la tristeza de irse sin la reciprocidad del afecto. Y por el otro, con el anhelo de la libertad, pues en donde no se es querido, se va. Así fue la vivencia de Manuel, recordaba lo ríspida que era la relación con su padre cuando todavía vivía con él y su familia. La casa que, en principio, debería ser un lugar donde la persona se sienta segura, para Manuel era lo contrario, al vivir tenso y en constantes discusiones con su padre. Estar en casa es “un asunto de cómo uno/a se siente o podría dejar de sentirse” (Ahmed, 1999 en Gherlone, 2022: 361-362). Al no saberse estable, decidió irse de allí. Manuel tuvo su primer proceso de migración interna al entrar a la secundaria, se mudó de su comunidad de origen a otra. Ello permitió que el

desapego fuera relativamente sencillo para él, aunque haberse ido en circunstancias hirientes le provocaba cierta añoranza porque las cosas fueran de otra manera. Si bien no se fue de su pueblo, sí de su casa, pero al hacerlo fue para no volver más:

K'alal ya yalbon te jtate "konik ta a'tel", "ma'uk, ma jk'an, ma jmulan, banik a tukelik teme ak'anike". Jun k'aal ilinon sok, ayon ta tercero yu'un secundaria, la yalbon "teme ma amulan te a'tele, lok'an ta jna". "Lek ay", la kalbey, jich boon ta sna jtajun, ja' sbankil te jtate, tenax ay sna te a [Chewal chico]. Ma'yuk bin ora la kalbey te ma ba jmulan te antsetike. Lok'on bel ta jna jich boon oxeb ja'wil ta sna jtajun. Lato la yalbon te jme'e te ma xboon a, "ma xach'un sk'op te a tate", pero la kalbey te ya xlok'on bel ta sna. Patil la jk'opon te jtajun; "jich konik ta jna", la yalbon. Jun k'aal te jtajun la sk'opon te jtate, "tal kalbet te ya xbat ta jna te Mayele, yu'un jich ma ba awal ta patil te ja'nax jich la kik' bel anich'ane, yu'un ja'at la nuts lok'el". "Ik'abel, yu'un nanix ma smulan te a'tele, ik'aba", xi la yal. Jich boon sok te jtajun. K'ux la ka'y sok la jmel ko'tan yu'un la ka'y te ma sk'anon te jtate.

Cuando mi papá me decía “vámonos a trabajar”, “no, no quiero, no me gusta, váyanse ustedes si quieren”. Un día me peleé con él, yo estaba en tercero de secundaria, y me dijo “entonces si no quieres hacer nada, vete de la casa”. “Sí, está bien”, le respondí y me fui a vivir a la casa de mi tío, hermano de mi papá, vivía en la misma comunidad [Chewal chico]. Pero nunca le dije que no me gustan las mujeres. Me fui de la casa y me fui tres años con mi tío. Mi mamá trató de decirme que no me fuera, “no le hagas caso a tu papá”, pero yo le dije que me iba a ir de la casa. Entonces hablé con mi tío; “está bien, vamos a mi casa”, me dijo. Ya después mi tío le habló a mi papá, “vine a decirte que Manuel se va a ir a mi casa, para que luego no vayas a decir que yo te quité a tu hijo, porque tú lo estás corriendo de tu casa”. “Llévatelo, de por sí no voy a hacer nada”, dijo. Así me fui con mi tío. Sí sentía coraje, pero también tristeza porque no me sentía querido por él.

Manuel encontró el apoyo de su tío y de su familia. Al principio la razón de irse fue por contradecir la palabra de su padre, quien le exigía cumplir con labores que él no quería realizar. Pero en el fondo, su padre dudaba de él y eso no le permitía sentirse cómodo, una vez que se mudó a la casa de su tío, en vez de continuar con su postura de no hacer los trabajos adjudicados a su género, Manuel sí los hacía porque era una forma de retribuir el apoyo ofrecido por su tío y por las primas, con quienes se sentía más cómodo. “*Lek ya ya'y ko'tan k'alal ayon sok te jwixtak, ta slajibal xemana xban ta a'tel sok te jtajun, ya jkuch si', xba jkuch ixim.* Me sentía tranquilo con ellas, ya los fines de semana ayudaba a mi tío, cargaba leña,

íbamos a traer maíz”. En este sentido, el sentimiento de rechazo de su padre hacia él era lo que promovía su desapego más que el trabajo obligado.

Durante las vacaciones de verano e invierno, cuando cursaba la preparatoria, Manuel solía ir a trabajar a San Cristóbal de Las Casas. En dicha ciudad tenía una tía que la recibía. En el lapso que duraban las vacaciones, trabajaba como ayudante de cocina en un restaurante bar familiar llamado “El Tío Chelo”. Esa fue su primera experiencia de migración lejos de la comunidad, de manera intermitente. El mismo día que finalizó la preparatoria decidió marcharse y trabajar de tiempo completo en la ciudad. Antes de irse se despidió de su madre y la familia del tío, pero no así con su padre. Todavía cargaba con resentimientos que, de acuerdo con Manuel, se debía a un sentir que prevalece entre los hombres: el *toybahil*, es decir, el “orgullo”. Al tener cada quien una postura, la disculpa no era una posibilidad si nadie de los dos estaba dispuesto a ceder: “*yu’un bayelto jlab ko’tan sok. Ja’nax la kalbey jilel te jme’e; jichuk, kanantay aba’, xi. Jich talon ta Jobel*. Aún tenía mucho coraje en el corazón hacia él. Solo se lo dije a mi mamá; ‘está bien, cuídate’, dijo. Así me vine a San Cristóbal”.

El desplazamiento de Manuel no se dio en la mejor de las circunstancias, sin embargo, sabía que al irse podría romper el silencio. La alegría fue el sentimiento que prevaleció al partir, por encima del rencor y el desasosiego. “*Te binti la ko’tantay te bin sk’an jtalele la jpas k’alal julon ta Jobel. Jich k’alal ban ta Jobel tse’etnax ko’tan yu’un*. Las cosas que guardé [en el corazón] en secreto sobre lo que soy pude al fin hacerlo al llegar a San Cristóbal. Por eso cuando me fui a San Cristóbal me sentí alegre [mi corazón sonreía]”. La migración de Manuel podría entenderse como un proceso forzado, al no saberse aceptado por su padre. Y también como una decisión voluntaria al sentir gozo por el deseo de marcharse. En todo caso, “la tristeza de partir se combinaba con la de renacer en otra parte, o la alegría de irse con la incertidumbre de lo que vendrá” (Hopenhayn, 2022: 5).

Una constante en la experiencia de los jóvenes es que migrar, aun cuando se diera en una situación desfavorable, fue sentida como una oportunidad para soltar las ataduras que habían hecho sobre sí. Una forma donde los procesos corpusubjetivos del ser *antsil winik* se configuraban en otros escenarios, en otras vivencias y con otras personas distintas a la comunidad. Migrar era la compuerta que les permitió ampliar la manera de reconocer el propio cuerpo, sentir placer, materializar el deseo, nombrar las sensaciones y afectividades.

Al irse y dejar la casa, la familia y la comunidad, encontraron “diversos lugares de ‘refugio y liberación’, en contraste con los espacios rurales, donde la vigilancia [solía] ser más estricta” (Bautista, 2018: 105).

Finalmente, Manolo me contó, en una tarde en que llegué a visitarlo al cuarto donde rentaba, que tenía diez años desde que partió de su casa, y al hacer un recuento de todo lo que había sucedido con él, afirmó que irse fue una buena decisión: “al irme conocí un mundo nuevo, pero no sólo por lo que veía, sino por lo que sentía dentro de mí, de mi corazón”. Su respuesta me pareció incluso poética porque, a pesar de todas las adversidades vividas después de migrar, la experiencia y los aprendizajes reconfortaban su corazón. Esta circunstancia era compartida entre los chicos que, al llegar a la ciudad, una nueva vida se les reveló. De allí que, como Vlad Glaveanu y Gail Womersley reflexionan, migrar es un “*horizonte de posibilidad (e imposibilidad)* ligeramente diferentes que se experimentan emocionalmente como gratificantes, excitantes, dolorosos o aterradores” (2021: 5). Solo después de migrar se sabe verbalizar el efecto de lo incierto.

Scholel binti ya'y ko'tantik. Nombrar lo que el corazón siente

La escritora estadounidense Siri Hustvedt escribió alguna vez que “lo que no se siente no se recuerda, porque sin emoción no hay memoria”. Cada vivencia que podemos rememorar es porque cimbra algo en nuestro corazón. No es fortuito que el cuerpo tenga una reacción ante la emoción producto de la memoria. Reír, llorar, suspirar, son formas expresivas que se manifiestan de manera espontánea e incontenible. Pero no siempre es posible hablar acerca de lo que sentimos, ya sea por una decisión voluntaria o ante la incapacidad de dar nombre a la experiencia. Hablar, entonces, es político, del modo en que el silencio cuando no hay nada más que decir.

Al entrar en contacto con los jóvenes *antsil winiketik*, descubrí que estaban llenos de vivencias que nunca habían revelado. Después de todo, uno no se conduce por la vida contándole a cualquiera las cosas que le suceden. ¿Cómo hablar del corazón sin que parezca una intromisión a la intimidad de quien se enuncia? Por fortuna, mi habla fue también un ejercicio que los propios chicos promovieron. Nos contamos lo que nos sucedía, las cosas que nos asombraban y las que nos provocaban repulsión. Fue una suerte de reconocimiento compartido. Lo que ellos me contaban iba en correspondencia con lo que

yo les narraba. “*La jnujpin j bajo'tik ta junax o'tanil*. Nos encontramos/entrelazamos en un solo corazón”, dijo Sebas.

Los tránsitos que cada chico realizó a través de la vivencia personal, develaron malestar, descontento, nostalgia y alegría. Ver en retrospectiva la vida, desde otro lugar, lejano a la comunidad, como un tiempo que nunca vuelve, los convencía de que lo vivido había hecho de ellos lo que eran en el presente. “¿De no haber migrado cómo iba a conocer y saber lo que hoy puedo sentir?”, se preguntaba Sebas. En efecto, sin la experiencia difícilmente se nombra y reconoce el proceso de vivir.

De acuerdo con Vlad Glaveanu y Gail Womersley⁸² “las emociones son intrínsecas a la acción [...]. Si las perspectivas nos relacionan con nosotros mismos y con el mundo, entonces necesariamente *llevan y son llevadas* por motivos y emociones. Las emociones captan algo esencial de nuestra conexión con el entorno y cada una de ellas orienta nuestras acciones de forma diferente” (2021: 4). Esto supone que todo desplazamiento y movimiento implica formas de sentir y que aquello que sentimos también incide en la manera en que percibimos el entorno, como al llegar a un lugar desconocido donde todo resulta nuevo, una experiencia inédita.

“¿*Binti ya ya'y awo'tan ta orainto, te yakalotik scholel binti la kuxintik a?* ¿Qué siente ahora tu corazón al contar lo que nos ha tocado vivir?” Pregunté a modo de recapitulación de lo que habíamos conversado sobre la primera etapa, de las experiencias en la comunidad, antes de migrar. “Pues, normal, aunque no me acuerdo de todo, pero sí una parte. Me siento bien conmigo”, respondió Manuel, con cierta reserva, liberando una sonrisa, antes de guardar silencio. Entendí que para ese momento se había sincerado hasta donde él se sentía con la disposición de hacerlo.

Sebas fue más extrovertido, al expresar que sentía satisfacción con todas las cosas vividas. A pesar de haber sentido temor y dudas en algún momento de su juventud, no recuerda dichos episodios con maltrato. Si bien reconoce quiénes fueron los que lo agredieron, también reivindica el afecto recibido por parte de su padre:

⁸² “That emotions are intrinsic to action [...], in and through movement. If perspectives are supposed to relate us to ourselves and to the world, then they necessarily *carry* and *are carried* by both motives and emotions. [The emotions] capture something essential about our connection to the environment and each one of them orients our actions differently”.

Yo no sufrí maltrato, a veces se enojaban conmigo mis hermanos mayores, pero hasta allí nomás, pero de mis papás nunca, no tengo quejas de ellos. Eran buenas personas conmigo, bueno. Mi papá platicaba mucho con nosotros, como son de religión por eso tenía esa nobleza. *Tame lajon bele ya stak' xboonix, bujts'an k'inál ya ka'y bel* (si me muero puedo irme en paz, puedo sentir tranquilo [rico siento el día] de irme). Porque mi vida no es puro lamentar, nunca he dicho “pobrecito de mí”. No, soy feliz con la vida que he vivido.

Una singularidad en todos los casos es que, en efecto, jamás hablaron victimizándose, por el contrario, identificaban los rasgos de la violencia que los trastocó. Sin embargo, eso no fue suficiente para permanecer inmovilizados. “*Yu'un niwan tulan ko'tantik, tulan te jialeltike*. Quizá porque tenemos fuertes nuestros corazones, una forma de ser fuertes”, dijo Sebas al compartir su sentir.

En un caso similar se halla lo dicho por Juanma al reconocerse tranquilo con lo vivido hasta ahora. “Yo me siento bien conmigo mismo, creo que no tengo nada que reprochar. Las cosas malas que pude haber vivido, bueno, ya quedaron en el pasado. Lo importante es lo que quiero hacer ahora, lo que sigue”. El porvenir es una prefiguración de lo anhelado, donde la vida sea ecuánime y asequible, sin la necesidad de seguir huyendo ni negando lo que quieren para sí.

La suma de lo vivido hace de ellos lo que son en el presente. Como Manolo manifestó en unas cuantas palabras, “Nada ha sido fácil, pero por fortuna me tengo a mí mismo”. Ese tenerse sin reservas, sin duda, es ya una victoria.

Recapitulación

Llegar a este momento preliminar de conclusiones, implicó un viaje a la primera experiencia de los jóvenes, anclada a la vida en la familia y la comunidad, al entorno donde aprendieron a reconocerse en relación con los demás. A partir de la vida narrada de los chicos se revelan las formas culturales, en tanto práctica y discurso, en que se constituyeron en hombres y, al mismo tiempo, la alteridad sexual. Ni uno ni otro se dio de manera separada, al contrario, este proceso está intrínsecamente unido en los procesos corpusubjetivos de ser hombres y *antsil winik*. Una de las conclusiones a las que llegamos es que el deseo es una de las improntas que se reconocen a temprana edad, aun cuando los jóvenes no sabían verbalizar lo que el corazón sentía.

Las experiencias indican que los jóvenes percibían algo distinto en ellos, algo que no correspondía con el modo de ser ni de actuar como la mayoría de los hombres, al cuestionar ciertas prácticas relacionadas con el trabajo, el papel reproductivo de los varones, las maneras de expresar los afectos, de imponer y tomar las decisiones en la casa y la comunidad, por mencionar algunas. Ello promovía la presencia de lo *antsil winik*, alguien que irrumpe las prescripciones heteronormadas y que orienta su deseo hacia los cuerpos masculinos. Este gusto de un hombre a otro pronto supieron que era denominado como *antsil winik*: el hombre-mujer; el hombre que intenta ser, sentir, comportarse como un varón sin reproducir las mismas prácticas masculinas hegemónicas. Lo cierto es que, en los casos registrados, ninguno manifestó rechazo de su cuerpo, por el contrario, se sentían a gusto con su condición biológica, pero no con la performatividad de género adjudicada a los hombres.

Los jóvenes, al reconocerse *antsil winik*, sabían que su preferencia sexual no sería un tema que podrían hablar y practicar libremente, al no aceptarse en la comunidad. Ser *antsil winik* era vivir en constante ocultamiento y performando, en algunos casos, la heterosexualidad para guardar las apariencias. A pesar de tener deseos reclusos y gustos confinados, algunos *wolo' winiketik* buscaban a los *antsil winiketik* para tener encuentros furtivos. Así, unos y otros podían experimentar el placer en propio cuerpo. Pero como fue expuesto, el placer también implicaba una relación de poder y dominación, pues para el *wolo' winik* la satisfacción del otro no era una prioridad, sino la autocomplacencia. Los encuentros sexuales, en su mayoría, se daban sin un vínculo afectivo. De allí que el sexo prescindía del corazón. No había lugar para crear una relación amorosa. Los jóvenes *antsil winiketik* crecieron con esa idea, como si nunca pudieran ser correspondidos y queridos. Solo en un caso registrado, la reciprocidad afectiva fue posible, pero nunca visible ante la comunidad. Las parejas eran temporales y casuales, pero nada que tuviera la condición de un noviazgo.

Las formas de sentir, aprendidas en el entorno familiar, estaban directamente relacionadas con la cultura de los afectos y las emociones en el pueblo, que comprendían reglas, normas y maneras de expresar la afectividad. Los jóvenes crecieron sintiendo cómo los hombres son formados y también aprendiendo del modo en que las mujeres sienten. La experiencia devela un serpenteo, un ir y venir, de un lado a otro, algo que en los estudios de

género denominan como “género fluido”. Es posible que esta sea una característica, pero tampoco la define, pues ser *antsil winik* es “sentirse hombre, pero con gustos de mujer”, “ser un hombre que no quiere ser mujer”, “ser hombre que le gusta a otros hombres, pero no como una mujer”. Siempre hay el referente dual, hombre y mujer, entre lo que cada género performa y que, al mismo tiempo, apropia, reproduce, rechaza y reivindica para sí.

Este capítulo es la antesala de lo que sucede con los jóvenes antes de migrar a la ciudad, antes de encontrarse con otros mundos donde lo que deseaban podían ser realizables, donde descubrieron que lo que sentían tenía nombre y podían nombrarlo. Esta primera etapa es, pues, la presentación de las formas culturales de sentir, de corposubjetivizarse en hombre y mujer, de descubrir el cuerpo, la sexualidad, el gusto y el deseo *antsil winik*.

CAPÍTULO CUATRO

A'YEL: SENTIR LOS AFECTOS, SENTIR EL CUERPO.

EL TRANSITO DE LA COMUNIDAD A LA CIUDAD

A'yel es el verbo sentir, escuchar, probar (del gusto), comprender y también un sustantivo para describir acciones. De una sola palabra se desprenden múltiples significados. Pero no existe sólo por el hecho de enunciarlo, sino a través de la experiencia vinculada con el cuerpo y todo lo que sucede a través de él. El *a'yel*, ante todo, es vivencia encarnada. La comprensión de éste es el objetivo central del capítulo, que fue posible con los relatos de los jóvenes *antsil winiketik*, que enfatizan en el tránsito que llevaron a cabo de la comunidad a San Cristóbal de Las Casas, donde los deseos, afectos, gustos, noviazgos y encuentros homoeróticos fueron realizables y nombrados. Jobel —reconocido así por los pueblos originarios en Chiapas— se configura como el espacio donde aquello que parecía impensable se logra materializar.

El capítulo está dividido en dos partes. En la primera, se desentraña la propuesta corpobiográfica y las prácticas corporales para comprender cómo el tránsito de la comunidad a la ciudad implicó cambios y rupturas, pero también permanencias, en las formas de sentir el cuerpo, de vivir la sexualidad, de compartir los afectos y socializar con personas no heterosexuales. La corpobiografía (Rodríguez y Da Costa, 2019) implicó el seguimiento de cada joven, mediante la experiencia corporal, el relato y las remembranzas que posibilitaron el reconocimiento de las sensaciones incrustadas en el alma-cuerpo-corazón de cada uno. Estos, en suma, son intrínsecos en los procesos corposubjetivos de la persona *antsil winik*.

La llegada a la ciudad parece extraña, inquietante, pero novedosa, dispuesta a ser descubierta y a dejarse descubrir. Los límites y las censuras en la comunidad se diluyen en la urbe, pero otras aparecen. Las sensaciones, los ritmos y tiempos, que también son otros, inciden en la forma en que los jóvenes performan la sexualidad *antsil winik* y sienten el cuerpo. Los espacios públicos y privados que la ciudad ofrece como las cantinas, los bares y antros se significan como lugares de encuentro, de socialización y de intercambio homoerótico. Los hoteles y los cuartos de renta: los espacios para el goce corporal. La

corpobiografía, entonces, permitió reconocer la correspondencia entre lo sentido con el cuerpo, el espacio y el encuentro con otras personas. Como fue planteado en el capítulo dos, el cuerpo no es algo que se piense desposeído de subjetividad. Por el contrario, se reflexiona de manera articulada con los modos de sentir, pensar, vivir y hacer. Es visto como alguien con memorias, experiencias, discursos, prácticas y representaciones que asume para sí.

Justo la reflexión corpobiográfica se apoya de las prácticas corporales (Muñiz, 2010) para comprender cómo en el cuerpo se materializan y performan las prácticas, discursos y representación de lo *antsil winik*. La desnudez, el contacto, la seducción y la excitación, por ejemplo, no son solo sensaciones, sino ante todo sentidos culturales con los cuales se interpreta la experiencia. Ello permitió reconocer cómo los jóvenes *antsil winiketik* se apropiaron de prácticas de belleza, de cuidados sexuales, de formas de vestir y cortejar, a partir de las circunstancias y contextos en los que se encontraban, para reafirmar su alteridad sexual. La condición *antsil winik* adquiere nuevas connotaciones que se reconfiguran con la reproducción de hábitos, pensamientos, prácticas, creencias y sentires aprendidos en la ciudad y en la interacción con otros. La incorporación de estos performativos permite que haya espacios para trastocar la identidad definida culturalmente, reafirmar y transitar a otras formas de ser.

En la segunda parte se comparten las genealogías afectivas y la performatividad *antsil winik* que acentúa en las maneras en que nuevos sentires, o al menos desconocidos en nombre, fueron reconocidos, interiorizados y dichos por los jóvenes al establecer relaciones sexoafectivas en la ciudad. La corposubjetivación *antsil winik* se dio con la apertura afectiva, al dejarse sentir y querer, algo que hasta ese momento era desconocido para la mayoría. El *o'tanil* se dispuso al afecto de los demás. Así reconocieron el enamoramiento, la alegría, la tranquilidad. También los celos, la ira e inseguridad, sentires promovidos por la reciprocidad, el rechazo y la violencia. Se teje la genealogía afectiva para identificar cómo los jóvenes reconocieron cierto tipo de emoción aprendida en la comunidad, y cómo fue interpelada en la ciudad y se significa en el presente.

Finalmente, se comparte en otro apartado un breve acercamiento etnográfico en dos espacios particulares donde la juventud *antsil winik* suele reunirse para socializar. A partir de la observación, se registraron las dinámicas de interacción y cortejo que establecen con

otros hombres. La intención de aproximarse a dichos lugares es la de reconocer de qué manera la juventud crea condiciones para tener un lugar en dónde divertirse en las ciudades; crear alianzas, intercambios, aprendizajes y reconocimientos sobre la alteridad sexual *antsil winik*. En suma, este cuarto capítulo toma el *a'yel* como el epicentro corpusubjetivo, afectivo, sexual y de los deseos de cada joven.

4.1 Irse de casa: migración juvenil tseltal

“*Spisil te lumaletik ta balumilal la schiknajesik te babi ants winiketik yu'un lok'ik ta beel*. Todos los pueblos del mundo fueron fundados porque hombres y mujeres caminaron”, fueron las palabras dichas por un *tatik nail* (señor sabio) de Tenejapa con quien platicué hace algunos años. Dicha reflexión supone una aseveración: que caminar es una condición humana⁸³, un hecho que implica movilidad. La historia de cada pueblo y persona se edifica por su caminar. Esto permite sugerir que no hay persona sin movimiento. Migrar es propio de toda cultura.

En tseltal el acto de migrar es denominado como *jbeomal*, es decir, “la persona que camina, la que viaja”. La partida puede ser suscitada por un deseo, una búsqueda, un anhelo, un desarraigo o huida. Cualquiera que sea la circunstancia implica dejar el lugar de origen para llegar a otro desconocido, *bael ta yan lum*, “ir a otra tierra”. En distintos estudios sobre tránsito y movilidad se ha planteado que la migración es voluntaria o involuntaria; interna o internacional; temporal, pendular o permanente (Cruz, 2012; Urteaga, 2020). La migración no es homogénea, tiene rasgos que vuelven accesibles y difíciles los trayectos y las llegadas de quienes se van, a partir de las condiciones en las que parten. Vale la pena decir que en los últimos años, la creciente presencia del crimen organizado en Chiapas ha suscitado un desplazamiento masivo de familias que huyen de la violencia, como antes sucedió —y sigue ocurriendo— con la presencia de grupos paramilitares. La mayoría de la población forzada a migrar lo hace en condiciones precarizadas, sin tener hasta ahora un apoyo del gobierno. De allí que hablar de los *jbeomaletik* es considerar de quién se trata y en qué situación decide partir.

⁸³ Esto no quiere decir que especies no humanas no caminen, pues la fauna también lo hace. El caminar, además, tiene la característica de darse de manera forzada, promovida por la invasión humana a través del ecocidio de los espacios en que habitan distintos animales y otras formas de vida.

Un ejemplo es la migración de jóvenes de pueblos originarios que, aun cuando se piense que es parte de su *stalel*, es decir, de querer caminar y descubrir el mundo, no comparten las mismas condiciones. Es distinto el tránsito de un hombre joven al de una mujer; lo mismo que si cuentan con estudios o no. Así, sucesivamente, se hallan brechas en la experiencia de ser *jbeomal*, así como las razones por las que se van: por el abandono de la tierra, la falta de oportunidades educativas, la búsqueda de empleo, la falta de recursos económicos, por interés de conocer nuevos lugares y, aun cuando no se debele explícitamente, por desacato a las reglas normativas sexogenéricas que excluyen a la juventud, entre otras. El caminar de cada joven es un acontecimiento por sí mismo⁸⁴.

De acuerdo con los datos del INEGI (2020), Chiapas es el estado con el mayor número de población joven del país⁸⁵. Sin embargo, en la segmentación de los datos no hay información precisa de cuántos son de origen tseltal. Lo que sí se registra es que en un periodo de diez años hubo un incremento de la población hablante de esta lengua. De tener 396,605 hablantes (mayores de tres años en adelante) en el 2010, se incrementó a 562,120 en el 2020. La lengua tseltal es la más hablada en Chiapas, después del español. De este total, es posible suponer que al menos una tercera parte constituye el rango generacional considerado joven. De esta suposición, ¿cuál será el porcentaje de hombres jóvenes que migraron hacia otras partes del estado, del país y al extranjero? Y ¿cuántos eran jóvenes hombres y mujeres?

La migración juvenil tseltal en Chiapas no es un fenómeno nuevo⁸⁶, aunque su principal característica en la actualidad es que se trata de una movilidad rural-urbana⁸⁷

⁸⁴ La migración debe reflexionarse de manera situada e interseccional para no homogenizar los procesos. En mi historia familiar, las primeras memorias de migración se dieron con mis bisabuelos y abuelos, quienes iban a las fincas cafetaleras durante largas temporadas. En el caso de mi padre, migró de Tenejapa a Jobel para continuar con sus estudios de secundaria mientras trabajaba de obrero. Allí conoció a mi madre, quien también había migrado de Chanal a Jobel. Mi abuela materna fue una de las primeras promotoras culturales del INI, quien migró a Tlaxcala para formarse. Antes mi bisabuela acompañaba a mi bisabuelo a las fincas. Y en mi caso he migrado en distintas ocasiones, no por cuestiones laborales, pero sí educativas, aunque con el respaldo familiar.

⁸⁵ La edad mediana es de 24 años. El grueso de la población joven se localiza entre los 10 y 24 años, es decir, el 33.6 por ciento de la población total de la entidad (INEGI, 2020).

⁸⁶ A diferencia de épocas pasadas en las que, de acuerdo con Tania Cruz-Salazar (2016), tuvo otras características. En los albores del siglo XX la migración se dio para el trabajo en baldíos, peones, acasillados y enganchados en fincas y cañaverales (1890-1920), después como migrantes temporales a tierras bajas (1950-1980), luego como migrantes internos y obreros de la construcción (1980-1990), y finalmente como protagonistas y administradores —polleros— de la migración internacional (1995-2005).

hacia ciudades como San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; Tijuana, Baja California; Hermosillo, Sonora; Playa del Carmen, Quintana Roo; y la Ciudad de México, además de distintos puntos al extranjero, principalmente a los Estados Unidos⁸⁸. Si bien la migración es mayoritariamente de hombres jóvenes en comparación con las mujeres, esa brecha se reduce cada vez más.

Bael ta yan lum, irse a otra tierra, implica ajustarse a las dinámicas de vida de la ciudad de destino, pero también a transgredirlas. Para el estudio de caso en cuestión, se trata de la migración interna de jóvenes tseltales *antsil winiketik*, que, al terminar la secundaria y preparatoria, decidieron irse a Jobel, motivados, principalmente, en encontrar oportunidades laborales y educativas, pero, además, de vivir experiencias sexuales y corpoafectivas a partir de su alteridad sexual. Ser *antsil winik* implica otras prácticas, otras formas de movilidad, de visibilidad, de interacción, de expresión afectiva y resistencia. En este sentido, irse de casa implica siempre la búsqueda de algo. Para Sebas, migrar fue “ir a un lugar donde pudiera hacer lo que quisiera y poder trabajar”. En tanto Manuel “fue para trabajar y conocer gente nueva”. Ser *jbeomal* supone tener esperanzas del porvenir, así lo refiere Juanma: “quería viajar, estudiar, salir, hacer amigos, conocer lugares nuevos”. Igual que Manolo, al indicar que “migrar fue dejar mi familia para empezar mi propia vida”.

Migrar es una gestión de la esperanza, una búsqueda por alcanzar lo que se imagina y anhela. El punto de llegada esperado es solo el principio de las adversidades y desafíos que aparecen. Jobel, como será descrito, es una ciudad que ha edificado formas tácitas de exclusión de la población originaria. Ante los regímenes que dictan modos de estar, vivir, transitar, convivir, es que los jóvenes *antsil winiketik* transgreden los mandatos patriarcales y heteronormados para materializar los deseos perseguidos mucho antes de dejar la casa y la familia. Transgredir es un acto político aun cuando ellos nunca lo enuncien con esa palabra, pero que materializa en su performatividad.

⁸⁷ Chiapas es un estado predominantemente rural al registrar 20,951 localidades rurales, y 206 localidades consideradas urbanas, paradójicamente, el 49 por ciento de la población vive en ésta última, lo que supone un desplazamiento de casi la mitad de la población rural a las zonas urbanas (INEGI, 2020).

⁸⁸ Uno de los fenómenos de movilidad internacional de los últimos años es el empleo temporal que ofrecen empresas de Canadá y Estados Unidos. Varios jóvenes, quienes operan como intermediarios en la búsqueda de jornaleros, se han especializado en el trámite de visas de trabajo y de pasaporte. Uno primo me contó que por el apoyo y la garantía del trámite cobra alrededor de 150 mil pesos. Esta es una nueva forma para emplear a la juventud que no ve como una opción la migración permanente, pues los contratos van entre los cuatro a seis meses de trabajo, luego retornan el resto del año en espera del siguiente año. Las empresas cubren los gastos de pasaje de los empleados.

Jobel: la ciudad cosmopolita

I

Jobel, es decir, “zacate grande”, es el nombre que los pueblos prehispánicos le dieron a lo que hoy conocemos como San Cristóbal de Las Casas. En la memoria de los antiguos abuelos y abuelas, Jobel era el lugar donde vivían tlaxcaltecas, mexicas, zapotecas, mixtecas, quiches y otras etnias, como los tseltales. Era, por así decirlo, una capital cultural y comercial. Allí la gente solía comercializar e intercambiar lo que cosechaban y también realizar rituales en los centros ceremoniales de origen maya que se encuentran ocultos alrededor del valle. Su ubicación geográfica no era fortuita, al ser un punto de tránsito de quienes viajaban desde Tenochtitlán, pasando por Monte Albán, hasta llegar al sur de América; además de situarse en medio de varios pueblos tseltales y tsotsiles. Fue un lugar de encuentro, interculturalidad, diversidad lingüística y de saberes.

Tras la invasión colonial y la implantación de la Corona española, Jobel sufrió cambios drásticos, empezando con el nombre al rebautizarse como Villa Real de Chiapa en 1528, fundando así una de las ciudades más antiguas en toda Latinoamérica. En el centro de la nueva localidad se establecieron los colonizadores y edificaron una localidad donde los pueblos de antaño no eran bien recibidos. Así inauguraron la jerarquía y la diferenciación de quienes podían estar adentro y de quienes fueron excluidos. La implantación de una vida europea no era acorde con las formas de vivir de los pueblos, que desde entonces se les nombró “indígenas”. La gente fue sometida, esclavizada, exterminada; obligada a pagar tributos y a entregar las tierras que les pertenecía. Villa Real de Chiapa se convirtió en el centro de un colonialismo que cimentó la desigualdad, el clasismo, la discriminación y el racismo, vigentes hasta el día de hoy, que fueron documentados por Fray Bartolomé de Las Casas en su célebre libro *Historia de las Indias*. Varios siglos después, la historia cruenta fue novelada por Bruno Traven y Rosario Castellanos, quienes visibilizaron la pobreza y los atropellos cometidos contra los pueblos, con los que Frantz Fanon llamó *condenados de la tierra*.

La ciudad comenzó a crecer. Fue tan importante que llegó a ser la capital de Chiapas, reconocimiento que tuvo hasta finales del siglo XIX. La oligarquía se fundó y excluyó a los pueblos de la vida política del estado y el país. A pesar de los sometimientos, la gente llegaba a Jobel. La práctica de comercializar y trabajar no se detuvo, pero las formas en que

se establecían las relaciones cambiaron. Las personas de distintos pueblos no olvidaron el nombre de origen, nunca decían San Cristóbal de Las Casas, acaso como una forma de resistencia lingüística, acaso como un reclamo del lugar que en el pasado era un punto de encuentro pluricultural.

No es una casualidad que Jobel se convirtiera en el epicentro mundial, tras el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994. El mundo supo que existía Chiapas, que los pueblos aún seguían vivos, pese al olvido y al sometimiento sistémico. 502 años pasaron, después de la llegada de Colón a la tierra que nombraron América, para que una rebelión predominantemente de gente tseltal, tsotsil, tojol-ab'al y ch'ol tomara las armas y las palabras para ser vista y escuchada. Los reclamos a los gobernantes y al Estado aún siguen pendientes. Jobel se convirtió en la ciudad de las negociaciones, las manifestaciones, las entrevistas a la comandancia y el centro mediático.

El Jobel de hoy es una ciudad donde se ofrecen distintas actividades culturales y artísticas, centralizadas, a las que no llega la gente de las periferias; donde existen decenas de asociaciones civiles y organizaciones no gubernamentales que ofrecen talleres que buscan atender a la gente vulnerable como a la campesina, la migrante, la juventud, la infancia y las mujeres. Es la ciudad donde se encuentran distintas universidades públicas con posgrados y centros dedicados a la investigación social y humanística⁸⁹. Y también es, en tanto ciudad turística, el lugar de descanso para quienes, según, llegan motivados a conocer la historia. Es la ciudad que atrae a cientos de extranjeros y que con el tiempo han gentrificado: el centro se ha hecho para la gente rica y la periferia para la que menos tiene.

A casi 500 años de la refundación colonial de Jobel, la ciudad es una de las más cosmopolitas en toda América Latina. Una ciudad producto del colonialismo, el capitalismo, la modernidad y la blanquitud, donde cientos de culturas del mundo interactúan todos los días, aunque de manera asimétrica al existir clasismo. Hay gente que transita y vive en el centro, que es dueña de hoteles, restaurantes, bares, antros, plazas comerciales y escuelas. Gente que habita en las afueras y que trabaja para sostener la urbe y

⁸⁹ Entre ellas destacan el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas-Sureste), el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y Centroamérica (CIMSUR-UNAM), el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA-UNICACH), el Instituto de Estudios Indígenas (IEI-UNACH), El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) y la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH).

los monopolios. Gente que transita libremente por los andadores y las plazas públicas. Gente que limpia los desechos cotidianos. Gente que se apropia de elementos culturales de los pueblos originarios para el folclor y el lucro: una práctica extractiva de las élites. Gente que es rechazada por vestir su ropa y hablar su lengua. Gente que es tratada como gente. Gente que no es vista como gente.

La gente clasista edificó fronteras a partir de su posición en la ciudad: la del centro y las periferias (norte, sur, oriente y poniente), de las cuales la “zona norte⁹⁰” es considerada problemática y conflictiva, donde se administra lo ilícito: armas, drogas, piratería, prostitución, pornografía y la venta de autos robados. En el imaginario de la gente que vive en San Cristóbal de Las Casas, la “zona norte” está “lleno de personajes salvajes y monstruosos que orquestan la maldad urbana” (Toro, 2021: 15), y que al caer la noche es preferible no caminar, ante el peligro que representa la gente y sus prácticas ilegales. Pero todo imaginario tiene sus propios prejuicios. La “zona norte⁹¹” fue edificada por gente que migró, entre la década de los setenta y ochenta, por conflictos religiosos, por necesidades laborales y educativas, en su mayoría originaria de pueblos tseltales y tsotsiles. La gente de otras partes de la ciudad cree que en la “zona norte” es donde “hay vicios, fiesta y drogas”, donde suenan los balazos, donde viven “los motonetos” —en su mayoría jóvenes—, que han sido cooptados por grupos del crimen y de pseudo organizaciones “indígenas” que se pelean por el lucro y cobro de piso en los mercados y andadores públicos. Pero esto no es una realidad absoluta, pues allí vive la mayoría de la gente popular y obrera: comerciante, marchante, zapatera, barrendera, estudiante, profesionista. Allí se asienta el Jobel profundo, popular, la ciudad que la gente de los pueblos edificó en las orillas. Una de pequeños parques, barrios, abarrotes, escuelas y cantinas, donde la gente del centro no suele acceder, que no le interesa y, sin embargo, acusa que allí es donde se gesta la violencia, donde viven

⁹⁰ La llamada “zona norte” es una franja de la ciudad que va desde el mercado de la zona norte hasta el Peje de oro, la última colonia que toca con el periférico oriente entre las colonias Cuxtitali y Molino los Arcos, esta última colonia fundada en el 2012, con la invasión del centro ecológico Gertrudis Dubys, promovida por organizaciones indígenas que exigían tierras para vivir. Actualmente, la “zona norte” está conformada por 25 colonias.

⁹¹ Mi padre y madre adquirieron un lote en la colonia El Paraíso en 1993, una de las colonias de la “zona norte”. Parte de mi infancia y juventud la viví allí. Transité las colonias vecinas, hice amistades con las que jugaba en los pocos espacios recreativos construidos en esa franja. En mi experiencia, nunca he sido agredido al transitar las colonias del norte. Si bien es verdad que muchas cosas ilícitas se administran en ciertas colonias y, particularmente, ciertas personas, eso ilegal es sostenido por lo que cierta gente del centro también consume. Tanto el centro como la “zona norte” comparten una corresponsabilidad en el sostenimiento de un mercado negro.

las personas “indígenas” que hacen el mal. Pero en las colonias de la “zona norte” se reproducen ciertas dinámicas comunitarias que permiten mantener orden y cuidado, estrategias de contención y organización como con la presencia de comités y mesas directivas. Aun cuando se le vea conflictiva, es ordenada.

En Jobel, la urbe cosmopolita, la juventud tselal transita en búsqueda de oportunidades escolares y laborales. Muchos afirman que arriban a la ciudad por estar cerca de la comunidad de donde son, por la familiaridad con la que se mueven en ciertos espacios. Y, como habitualmente sucede, se insertan en la periferia y trabajan para sostener el centro. Ello demuestra la profunda separación y desigualdad que hay entre el San Cristóbal de Las Casas y el Jobel popular. En este contexto, la juventud *antsil winik* se desplaza y se afianza a los ritmos de vida de una ciudad con un profundo pasado histórico, político y cultural que permea las relaciones del presente. En los “espacios intersticiales”, como lo nombra Ingrid Toro (2021), los jóvenes interactúan, socializan, experimentan con el cuerpo, descubren los placeres, materializan los deseos, nombran los afectos y despliegan los ramajes del *o'tanil*, corazón. Por ello, el viaje a Jobel y el encuentro con lo que la ciudad ofrece está directamente asociado con aquellos espacios donde la población “indígena” puede acceder, sin anular la posibilidad de que se muevan en los lugares del centro. En ese ir y venir los jóvenes *antsil winiketik* despliegan prácticas corposubjetivas que inciden en las formas de encarnar su alteridad sexual y de sentir el gozo que el deseo produce al corazón, cuerpo y alma. La ciudad y su gente conforman un tipo de experiencia.

II

San Cristóbal de Las Casas: la ciudad “colonial”, el “pueblo mágico”, es percibida de forma disímil entre quienes han migrado a vivir en dicho lugar. La forma de ser de las personas con quienes se interactúa deja marcas en la experiencia corporal, afectiva y anímica de quien migra. Los jóvenes *antsil winiketik*, por ejemplo, reconocen la zozobra, pero también los encantos que uno encuentra en la ciudad “coleta” y con las personas que así se autodenominan. Una característica compartida es la de percibir a cierta gente como conservadora y cerrada a aceptar otros credos religiosos, a las culturas indígenas, a las

personas no heterosexuales como si la diversidad y la alteridad no fuera correcta⁹². Al respecto, Juanma refiere que “Sancriis es clasista, aquí vive gente muy homofóbica, conservadora. Pero creo que es la gente del centro, y más las personas adultas, aunque también he encontrado a chavos muy clasistas y racistas que te rechazan por tu forma de ser, de vestir, de hablar”. Reconocer dichas prácticas y actitudes excluyentes provocaron que Juanma se condujera con cierta cautela en los espacios en los que transitaba y convivía, sobre todo, para evitar disgustos. De ese modo creó modos de habitar la ciudad.

Por otra parte, Sebas reconoce que también hay gente “coleta amable”, que trata bien a los indígenas y más cuando éstos son serviciales y trabajadores. “Cuando recién llegué hasta la fecha nunca me han maltratado o dicho algo sobre mi persona, no, nunca. Al contrario, me respetan, como cumplo con mi trabajo y tampoco me meto con nadie. Por eso nunca podría decirte que me han dicho algo malo”. Sin embargo, Sebas admite que ha notado cómo algunos amigos suyos eran burlados por no saber hablar bien el español y eran rechazados por su aspecto físico. “Tenía a un amigo *antsil winik*, Marcos se llamaba, a él le decían donde trabajaba que era muy moreno, que no hablaba bien, se reían de él. Marcos no aguantó y se regresó a su comunidad, ya no volvió a venir. Me molestaba que le dijeran todo eso”. Si bien Sebas no nombra con las palabras “racismo” y “discriminación” los agravios a Marcos, es evidente que éstos existen no sólo como una anécdota, sino como algo aún en el presente.

Manuel, mientras tanto, considera que Jobel es una ciudad “fría” por su clima, pero eso se ve reflejado en el trato que ha recibido de ciertas personas, al no mostrar calidez. “A veces cuando voy a comprar a la tienda o por mi ropa que me gusta en el centro, luego los que atienden no lo hacen bien, “¿cuánto cuesta este pantalón?; ‘para que te lo digo si no lo vas a llevar’, así me han dicho, por eso voy más seguido al mercado”. Ir al mercado no es tan solo por una cuestión económica, sino ante todo el respeto que Manuel recibe de las

⁹² La palabra “coleta/a” está asociada, en principio, con un gentilicio que refiere a un imaginario de las personas que nacieron en Jobel, que son originarias de Jobel y que son descendientes de familias españolas. También se denomina así a la gente mestiza, blanca, adinerada que es dueña de varios bienes y servicios, que reivindica sus raíces europeas. En este sentido, “coleta/o”, es una forma de encarnar lo blanco, a partir de la distinción de clase y raza. Etimológicamente procede de la coleta del colonizador. “Marca una forma de respetabilidad blanco/colonial/heteronormativa asociada a los linajes, genealogías familiares descendientes de las principales familias blancas criollas que sostienen esta categoría y este imaginario [...]. *Lo coleta* es una identificación que sujeta desde lo aparentemente cultural la estratificación socio/económica/racial y el privilegio blanco-mestizo en San Cristóbal. Su propósito inicial es mantener el poder blanco en lo económico, político y social en la ciudad” (Mitjans, 2021: 124-125).

personas empleadas. Esta anécdota ofrece una lectura sobre cómo se percibe a un joven tseltal entre un local del centro y uno de la periferia. Los tratos son distintos y reconocidos por el propio Manuel.

Vivir en la ciudad promueve un borramiento del cuerpo, que la persona pase inadvertida en ciertos contextos y situaciones donde la presencia la vuelve vulnerable. Pero también se proclama la presencia como una forma reivindicativa de estar y ser. Esto se percibe al encontrar agrado en Jobel por las manifestaciones lúdicas que se celebran. Sebas, Manuel y Manolo comparten el gusto por las fiestas patronales de ciertos barrios. “Me gusta la pirotecnia, la comida, el baile y la música que tocan en las fiestas”, afirma Sebas. Mientras tanto, Manolo asevera que en dichas festividades encuentra a gente que también viene de otras comunidades. “Yo suelo ir a la fiesta del Cerrillo, de Mexicanos y también de Tlaxcala, allí llega mucha gente que también es tsotsil y tseltal, uno se siente como en su pueblo”. Es posible que dichas fiestas tengan la característica de convocar a las personas que viven en la periferia por su cercanía con el mercado y con las colonias de la “zona norte”. Hay una clara inclinación de estos chicos de sentirse más familiarizados con los lugares populares de Jobel. En efecto, en ciertas festividades a las que he ido, he notado la presencia de jóvenes *antsil winiketik* que llegan a bailar y a escuchar a los grupos musicales. Esta no es una simple casualidad, pues el tránsito y la presencia en ciertos espacios se debe a una lucha que va más allá del solo hecho de ser joven, tseltal, migrante y *antsil winik*, es decir: por el respeto y la libertad, en una ciudad donde las alteridades poco a poco han comenzado a ganar espacios y mayor visibilidad.

Yach’il chamel: pandemia y confinamiento

La llegada de una nueva enfermedad en los pueblos, como en la mayoría del planeta, tuvo fuertes repercusiones. El coronavirus fue nombrado como *yach’il chamel*, “nueva enfermedad”, que provocó temor, incertidumbre y desesperanza ante las muertes que comenzaron a darse desde las primeras semanas, aun cuando se decretó la contingencia sanitaria entre los meses de marzo y mayo de 2020. El confinamiento no pudo evitarlo, pero sí la propagación masiva del *yach’il chamel*. En la memoria de la gente anciana se develaba el conocimiento de otras enfermedades que provocaron cientos de muertes en el pasado, por pandemias como la viruela, el sarampión y la gripe, como consecuencia de la

invasión colonial española y la esclavitud promovidas entre los siglos XVI y XX. El coronavirus se configuró como un peligro inminente para la salud de la población más vulnerable. Hasta la fecha se desconoce el dato preciso de cuántas personas de pueblos originarios perdieron la vida por la pandemia.

Si bien hubo gente que se resguardó, no toda pudo detener sus actividades, pues los ingresos económicos dependían de las labores del día a día. Durante el periodo de cuarentena y posteriormente la declaratoria de emergencia que se prolongó todo el 2020, los jóvenes *antsil winiketik* estuvieron laborando en distintos lugares. Ninguno de ellos se detuvo. Sin embargo, la percepción de cada uno varía. La vida en Jobel tuvo una dinámica distinta entre el centro y la periferia. En la primera, los comercios y negocios se suspendieron al menos medio año. En la segunda, las labores se detuvieron un par de semanas para retomar su curso. Fue en esta zona de la ciudad donde la mayoría de los jóvenes se emplearon.

Sebas se encontraba en Jobel, llevaba cuatro años con su negocio de Herbalife. Él afirma que únicamente cerró una semana durante el mes de abril, pero luego reabrió, pues muchas personas querían consumir los productos que vendía, ya que se creía que eso fortalecía el sistema inmunológico. “Mucha gente venía a mi negocio por su té o el aloe, porque sentían que les daba fuerza y eso era bueno para protegerse de la enfermedad”. En el mes de mayo, Sebas volvió a cerrar una semana y luego retomó las ventas. Cerraba porque había escuchado el rumor de que los negocios abiertos serían multados. La crisis económica la percibió al tercer mes de iniciarse la cuarentena. “Ya sólo venía uno o dos por día, ya sólo me salía para completar mi renta y adquirir otro poco de producto. Así fue todo el 2020. Después se compuso y la gente volvió a venir, gracias a Dios”. Durante el tiempo de confinamiento, Sebas afirma que su vida no cambió nada. Seguía con sus rutinas diarias: ir al mercado, a su negocio, por mandados y a caminar. Si bien durante un periodo no vio a sus amistades, no sintió desamparo ni soledad, pues ante todo él se reconoce una persona solitaria. En el lapso que duró la pandemia no dejó de trabajar ni tampoco de visitar a su familia en los tiempos intermitentes en que suele ir a la comunidad. Para Sebas, la pandemia no representó una amenaza ni peligro. “Mi vida continuó como siempre, porque yo soy de la idea de que si hasta aquí nada más llega mi vida, pues ni modos, hasta donde Dios decida”.

Mientras tanto, Juanma cursaba el último semestre de la licenciatura. En ese tiempo se quedó sin trabajo, pues el negocio donde laboraba decidió cerrar. En esas circunstancias, se fue a Lázaro Cárdenas, Villa Corzo, donde actualmente vive su familia. Pero al no adaptarse, debido a las dinámicas de vida que había aprendido en la ciudad, optó por irse a trabajar a Tijuana luego de cinco meses de permanecer en la comunidad. “Yo llegué a finales de octubre, mi hermana y hermano ya estaban allá, la cosa es que ellos volvieron en diciembre, me quedé prácticamente solo”. Durante el 2021 Juanma se mantuvo en Tijuana, trabajaba en una fábrica de medicamentos. Debido a lo estricto que eran con “la sana distancia”, Juanma recibía inspecciones médicas una vez por semana. A esto le adjudica no haberse enfermado. “Nunca me enfermé, porque nos revisaban mes con mes en la fábrica donde trabaja. Pero mi familia sí se enfermó, pues como salían a vender a Villa Corzo o iban por un mandado, pues allí tenían contacto con la gente. Por fortuna no pasó a mayores”. Para Juanma la pandemia tuvo implicaciones en sus proyectos de vida. Por un lado, debido a ésta no pudo culminar con tiempo su proyecto de investigación, pasaron al menos tres años más. Y por el otro, el aumento de su ansiedad ante el encierro. Ello le provocó cierta inestabilidad emocional al no viajar ni socializar con amistades. Pero el confinamiento, a su vez, le permitió percibir la soledad y el tiempo de otra manera. “Aprendí a hacer otras cosas, cocinar, leer, escribir, que en otra situación no hacía”.

En el caso de Manuel, se encontraba en Jobel. Tras anunciarse la cuarentena, el bar donde trabaja suspendió actividades. Los empleados fueron obligados a descansar un mes entero. En esas semanas de descanso, Manuel se quedó con sus hermanas en el cuarto donde rentaban. No salían, salvo para ir por despensa. Para él no fue difícil quedarse a “descansar”, pues se sentía acompañado. Después de dos meses, el bar reabrió. Durante el tiempo sin trabajo, Manuel se mantuvo a través de sus ahorros. “Como tenía dinero guardado me ayudó a vivir el tiempo que no fui a trabajar. Lo bueno es que a los dos meses regresamos”. Si bien el cierre de los negocios fue obligatorio en un principio, después cada uno fue reabriendo a su tiempo. Pero eso no garantizaba que la gente volviera pronto. “Hubo recorte de personal porque no llegaba la gente, pero a mí no me despidieron”. La pandemia, para Manuel, no fue preocupante, tampoco para su familia que se mantuvo en la comunidad.

Manolo, por su parte, trabajaba en el restaurante la Diligencia cuando avisaron que dejarían de trabajar durante cuarenta días, pero se extendió a cuatro meses. Para no quedarse solo en el cuarto que rentaba, decidió irse a la casa de su familia en Huixtán. Allí permaneció un cuatrimestre. Nadie de su familia viajaba a la ciudad, únicamente él o su hermana iban a comprar la despensa en la cabecera de su pueblo. Al cumplirse el tiempo de confinamiento, Manolo volvió a Jobel. Iba del trabajo a la casa sin salir a los bares o antros que solía visitar, además de que dichos lugares se encontraban cerrados. Esa fue su rutina todo el 2021. Manolo afirma haberse enfermado y tuvo que cuidarse por su propia cuenta. “La pasé mal, tuve mucha fiebre y dolor de hueso, pero mi familia había preparado *pox* con jengibre, porque así se curaba la gente allá en mi pueblo. Eso me ayudó mucho”. El remedio preparado en la comunidad fue lo que le permitió sobrellevar la enfermedad. Ir al hospital no era una opción ante la desinformación que circulaba en grupos de WhatsApp donde se afirmaba que la gente que entraba a las camillas ya no salía con vida. Manolo considera que la pandemia le permitió valorar su vida, pero tampoco a limitarse, pues “después de la vida ya no hay nada”.

La pandemia y el confinamiento no interrumpieron la vida. El trabajo fue una constante. La enfermedad fue sobrellevada a solas por cada joven, sin recurrir nunca a los servicios médicos por temor a morir. El peligro se percibía en los hospitales y no en la calle, en el trabajo, en el contacto cotidiano con la gente que tampoco se pudo resguardar. Aunque las experiencias no están situadas en lo que vivieron en el tiempo pandémico, la investigación se hizo en el marco de éste, con el uso de cubrebocas y gel antibacterial que cada joven usaba en los ratos en que nos reuníamos. La pandemia, de igual forma, no nos detuvo.

4.2 Corpobiografías y prácticas corporales

*En la primera vida
estaba insegura
Yo era una serpiente con los ojos cerrados
sin manos
yo era solo un cuerpo
movimiento lento en la oscuridad...
bell hooks*

“*Ma'yuk bin ora la joj'k'o binti yilel te jbak'etali. Ja'nanix ayon ta balumilal ya ka'y a.* En ningún momento me pregunté acerca de mi cuerpo. Sólo sentía que nada más estaba aquí en el mundo”, mencionó Sebas cuando hablamos acerca de nuestra corporalidad. En el mundo tseltal, el cuerpo no es un tema de conversación, al menos no en un plano material. Sin embargo, suele manifestarse al hablar sobre las dolencias, los afectos, las fuerzas anímicas y los malestares físicos que uno padece, es decir, desde su composición sociocultural y simbólica. El cuerpo no es percibido sin la persona que lo posee. Esta idea es acorde con los planteamientos de la corpobiografía, pues implica la subjetividad y la vivencia encarnada.

Precisamente para hablar del cuerpo ligada a la persona, es importante lo que ella misma narra “a través de sus síntomas, de sus manifestaciones, de sus habitus, de sus técnicas y trabajos corporales, como así también de sus representaciones, discursos y relatos” (Rodríguez, et al. 2016: 2). La corpobiografía implica la narración de la vivencia, la experiencia y el cuerpo para reflexionar los modos en que en él se interioriza el género, la sexualidad, los afectos, los gustos y las formas de comprender la *vida-mundo* que se dan mediante actos performativos, prácticas corporales y discursivas.

Para Rodríguez et al. (2016), la corpobiografía comprende tres dimensiones reflexivas. *El cuerpo vivido* es la autopercepción que la persona tiene de sí a partir de vivencias corporales, de la forma en que siente y piensa lo que ha tocado vivir y cómo ello ha conformado el ser. Para saber y sentir hay que vivir. Esta primera dimensión comprende el nivel subjetivo de la persona, en donde se devela cómo la vivencia siempre está en relación con algo o alguien. *El cuerpo percibido* es la presentación ante otros y viceversa. Es la performatividad develada que materializa el género, por ejemplo, y eso, al mismo tiempo, implica una forma de ser percibido y de percibir a las personas. *El cuerpo representado* refiere a

los conocimientos, los significados sociales y culturales que se atribuyen al cuerpo. Si algo sabemos de nociones teóricas sobre feminidad, masculinidad o diversidad sexual se debe a las cuerpos representados y percibidos que asumen las personas que estudian. Pero estos dos últimos niveles no podrían completarse sin la vivencia de quien se escribe.

La corpobiografía se apoya de la memoria personal para las “reconstrucciones corporeales de las trayectorias vitales” (Rodríguez y da Costa, 2019: 14). Sin embargo, esto supone que en los procesos de recordación no todo puede ser dicho, pues la palabra encuentra sus límites ante lo inefable. Esa imposibilidad, voluntaria o involuntaria, sugiere el uso de herramientas que permiten el acceso a la vivencia a través de fotografías, cartas, objetos y dibujos, los cuales fueron empleados en la investigación.

La escritura de la vivencia corpobiográfica se apoyó del registro de las prácticas corporales (Muñiz, 2010; 2014), para comprender cómo el encuentro, la experiencia y acción, producto del aprendizaje y su reproducción, se encarna en el cuerpo y “constituyen a los sujetos de género en un proceso performativo” (Muñiz, 2014: 10). Esto supone que toda práctica corporal es resultado de lo aprendido en la interacción social. No es fortuito que la juventud tselal *antsil winik*, al llegar a la ciudad y encontrar un mundo distinto al de la comunidad, reproduzcan ciertas prácticas de belleza, de vestimenta, de comportamiento para remarcar su alteridad sexual, visible en algunos, y disimulada en otros. Las prácticas performativas producen subjetividad, no solamente desde lo discursivo y normativo, sino también desde lo material y afectivo (Pons, 2018).

Las prácticas corporales inciden en la reconfiguración del *stalel* de la persona *antsil winik*, es decir, en su modo de ser. En efecto, toda transición de la comunidad a la ciudad no sólo implicó un cambio en la forma de percibirse, sino de sentipensarse. Si “la cultura constituye la corporalidad”, como indica Muñiz, (2014: 11), ¿qué papel juega la interculturalidad, la modernidad y el capitalismo en la producción de prácticas corporales aprendidas en la ciudad? Los jóvenes *antsil winiketik*, al no tener las restricciones ni la clandestinidad como en la comunidad, el cuerpo en la ciudad se descubrió de otra manera, suscitó otros “efectos de presencia” (Díaz, 2014).

No es fortuito que en los cambios registrados, cuando menos en uno de los jóvenes, fue el modo en que nombraron la alteridad sexual *antsil winik*, al enunciarla como gay.

¿Cuáles son las implicaciones de ese cambio? ¿Qué prácticas corporales diferencian la persona *antsil winik* y la gay? A partir de estas interrogantes, se tejen algunas respuestas de la vivencia de los jóvenes, para conocer el sentido del noviazgo; las prácticas de belleza, cortejo y seducción; las fiestas y los lugares de encuentro; el placer y la sexualidad; el sentido de la desnudez y las caricias; y las formas de cuidado corpoafectivo, donde los afectos, gustos y deseos se palpan en el alma, cuerpo y corazón de cada joven.

Sebas: *la jna'bey sba te sbujts'e*. Trabajo, sexualidad y placer

Un día de julio del 2003, una semana después de graduarse de la secundaria, Sebas partió rumbo a Jobel. Tenía 17 años. La decisión la había tomado con antelación. No recuerda exactamente las cosas que se llevó consigo, pero sí lo que la ida le hacía sentir. “*Ma'yuk la jxi' k'alal lok'on bel ta jna, ak'olnax ko'tan te xban ta jobeli*. No sentí nada de miedo cuando salí de mi casa, mi corazón estaba contento por irme a Jobel”. Estar contento era la emoción que motivaba su viaje. No tenía certeza de dónde llegaría a vivir ni a trabajar, eso lo descubrió una vez que tomó el carro y se encaminó. Aunque su madre y padre no estaban de acuerdo, no encontraron forma de detenerlo, pues los jóvenes solían partir en búsqueda de trabajo al finalizar la secundaria. Sebas sabía que la libertad que no pudo tener en la comunidad, al fin podía ser posible:

K'alal talon li ta Jobel ma mero la sk'an te jme' jiat. Te jtate lato la sk'an x-ochon ta nohjun, te jme'e ya la sk'an te ja'nax ayon ta snae, mak mala jk'anix ayon tea, la ka'y te makalon nax, ma'yuk bin stak' jpas tea, como jna'vix te jtalele, jamal k'inal la jle'.

Cuando vine aquí a San Cristóbal no estaban de acuerdo mi mamá ni mi papá. Mi papá quería que siguiera estudiando, mi mamá prefería verme en mi casa, pero yo no quería estar allá, sentía un encierro, sentía que no había nada que hacer, aparte como sabía cuál era *mi forma de ser* [preferencia sexual], yo quería ser libre.

Sebas buscaba liberarse del encierro que no era únicamente por el hecho de permanecer en un lugar fijo, sino a una dimensión simbólica, corporal y afectiva, que no le permitía vivir su *forma de ser*. Desde que descubrió lo que era supo que no podía expresarlo con plenitud. Por ello, irse era la opción para ser libre. Viajar a Jobel no fue una decisión del todo incierta, pues él contaba con un amigo que le brindó hospedaje el primer día y quien le recomendó buscar empleo en un hotel. Al ser aceptado, permaneció allí un largo tiempo:

Cuando llegué a San Cristóbal me fui a un hotel que se llamaba “Hotel San Luis” el que está por La Merced, enfrente. Allí tardé como tres años o un poco más. Me lo recomendó un conocido, me dijo que fuera a trabajar allí, que puede ser que me aceptaran. Ese conocido era de San Juan Cancuc, pero no era de la misma comunidad de donde soy, sino de otra comunidad. A él lo conocí por otro *antsil winik*, porque fue su pareja allá, así lo conocí. Como yo estaba más chavo, ni experiencia de la vida tenía. “Ve allí”, sí, le dije sin decir nada. Ese muchacho ya vivía aquí con su pareja *antsil winik*. El primer día que llegué me quedé en el cuarto donde rentaban, ellos vivían en la colonia 31 de marzo. Después se separaron esos dos y ya no los volví a ver. “Ve a traer tus cosas y te quedas de una vez”, me dijo la doña Sara, la dueña del hotel. Así empecé a trabajar.

La amistad previa con otro chico *antsil winik* fue el soporte que tuvo para encontrar trabajo, además de un espacio para descansar, al menos un día, en una colonia alejada del centro. Sebas vivió tres años en el hotel. Doña Sara, la dueña del inmueble, le ofreció un pequeño cuarto y alimentación, con un sueldo mensual que no superaba los cuatrocientos pesos. El dinero era muy poco para lo mucho que le tocaba trabajar, de las ocho de la mañana hasta las ocho de la noche. Descansaba unas cuantas horas un día del fin de semana:

Estuve tres años encerrado de mis 17 a mis 20 años, no conocía otra cosa más que estar trabajando y encerrado, sin pasear, más que los fines de semana, los sábados o domingos. Me daban un horario limitado para salir. Como yo estaba más chico, por eso no me daban mucho permiso. Hasta eso, me dejaban salir a las cuatro de la tarde y ya tenía que estar regresando a las ocho de la noche, más tarde ya no me dejaban entrar.

Resulta paradójica la afirmación de Sebas al recordar que el tiempo en que trabajó en dicho hotel fue una especie de encierro, pero no el mismo que vivió en la comunidad, sino ante la imposibilidad de pasear y socializar en la ciudad, como lo imaginaba antes de marcharse. Al principio Sebas inició como un muchacho de planta, encargado de la limpieza, pero ante la falta de recepcionista durante la noche y madrugada, doña Sara lo capacitó. Después de un mes, tomó el turno. “*Tebnax ya stojbon k’atel te doña Sarae, mak lek yo’tan sok jo’on*. Doña Sara me pagaba muy poco por mi trabajo, pero era buena onda [tenía un buen corazón] [...]. A pesar que tenía un carácter fuerte, me trataba muy bien. Ya estaba grande la señora, tenía como sesenta cuando entré a trabajar con ella”. Aun cuando la señora abusaba de él, una práctica de explotación recurrente sobre la gente

marginalizada, la recordaba con “buen corazón”, pues se convirtió en su amiga, en la primera persona fuera de la comunidad con la que platicaba acerca de su alteridad sexual.

Cuando Sebas asumió la recepción, tuvo mayor contacto con hombres huéspedes con los que solía conversar. Ello fue suficiente para que Doña Sara reconociera que él no era heterosexual. Nunca lo discriminó, por el contrario, forjó una amistad “afeminada” con Sebas, pues recuerda que no era tratado como un hombre, sino como una mujer. Dicha característica es posible que se anude con la idea que se tiene de algunos hombres homosexuales en la ciudad, quienes performan una feminidad en su modo de vestir, platicar, hablar. Prácticas corporales que habilitan narrativas acerca de la persona homosexual, que se reproducen en el imaginario social y que Doña Sara asumió, al tratar a Sebas como un gay, algo que no correspondía con la práctica entre los jóvenes *antsil winiketik*.

Ella supo mi preferencia sexual. *Es que como no se puede ocultar cuando uno es*. También una vez me vio platicando con un huésped allí, era por eso, así se salió de la duda. Allí me preguntó si me gustaban los hombres. Le dije que sí. “Ah, bueno”, solo dijo. Y así empezamos nuestra amistad [...]. Aprendí a pintarme porque ella me enseñó sobre las pinturas, a conocer las ropas un poco más caras, que no eran muy sencillas, porque uno tiene la idea de que sólo ves la ropa y piensas que es lo mismo, pero no, allí es cuando me *desperté un poquito con ella*. Aunque aprendí, nunca compré maquillaje, la pintura sí, pero no es para que salga todo rojo mi labio, simplemente que se vea natural. Ella sacaba sus maquillajes, “cuando quieras pintarte debe de ser así, y luego así”. Me daba curiosidad todo.

Es posible que Sebas feminizara ciertos gestos, como los que incluso percibo en el presente, que en un principio fueron signos interpretados por doña Sara. El “no se puede ocultar cuando uno es”, es justo lo que se piensa del *stalel* de la persona: aquello que no se logra disimular, pues los gestos develan lo que somos, lo que guardan nuestras intenciones (Jousse en Bourdin, 2016). La revelación de lo que no puede ocultarse se manifestó ante doña Sara, quien le permitió “despertar un poquito”. Ese despertar, al preguntarle, se refería a experimentar cosas nuevas que nunca imaginó realizar. “Sí, es que ella me decía que no fuera penoso, que debía gozar la vida. *Jich la jwik’ sit* [así abrí los ojos] desperté”. Lo que siguió después fue la práctica del maquillaje para estilizar el rostro de Sebas, además de cambiar su vestimenta. La señora le indicaba cómo hacerlo, sin preguntarse si acaso a él le

interesaría, lo dio por hecho. Sebas, refiere, así supo que también el cuerpo de un hombre podía ser maquillado, una práctica que rompía completamente con el marco cultural en el que había crecido. De este singular suceso, se puede interpretar que doña Sara tenía la idea de que al maquillar a Sebas lo haría ver más femenino, que así materializaría una performatividad asociada con el ideal de mujer que ella concebía en sí misma.

- ¿Y cómo te sentiste al pintarte?

- Pues me sentí feliz porque *no tenía nada que ocultar*. Si sabe de mi vida, no tiene por qué sorprenderse si me ve un día pintado o maquillado. Es cierto que yo era muy penoso, por eso no me gustaba salir así. Aparte como yo no hablaba bien el español, me enseñaba a hablar y a pronunciar, me corregía cuando había algo que no sabía decir. “Así lo tienes que decir”, me decía.

Aunque Sebas todavía sentía pena con lo nuevo que descubría, nunca se opuso a ello, justo porque encarnaba lo desconocido que esperaba encontrar en la ciudad. Sin embargo, no todo lo que aprendía de doña Sara lo apropiaba, pues su carácter de hombre *antsil winik* se oponía a reproducir la práctica del maquillaje para darse a ver en el espacio público y ante los demás. Lo hacía en presencia de la señora y de algunos amigos *antsil winiketik* cuando se reunían a platicar en el cuarto que rentaba alguno de ellos. Sebas, como fue descrito en el capítulo anterior, se considera un hombre que le gustan los hombres sin querer ser mujer. Y, en efecto, él creía que al hacer uso de cosméticos era un modo de engañarse a sí mismo: “*ma jk’an xk’atbujon ta ants, yu’un kich’o sbak’etal winik*. No buscaba convertirme en mujer, pues tengo un cuerpo de hombre”.

En los siguientes años que Sebas se mantuvo en el hotel perfeccionó su español. Doña Sara fungió como una instructora y amiga que también le enseñaba a hablar “correctamente”. Además de la práctica corporal asociada con el maquillaje, Sebas aprendió a beber alcohol. En el tiempo que vivió en la comunidad jamás probó algún tipo de licor. Ello se debía, por un lado, a que creció en un ambiente familiar de cristianos donde el alcohol era prohibido. Del otro, ante la falta de interés personal y de sus amistades de la secundaria quienes no consumían, salvo los chicos *wolo’ winiketik* que solían tomar *pox* al visitar a Sebas. Sin embargo, doña Sara le pedía que lo acompañara a beber. Aquella invitación fue un hábito que apropió durante los siguientes años:

Ella se ponía a tomar todos los fines de semana. “Ven a tomar”, me decía. “Ven a acompañarme, siéntate”, y ya es cuando empecé a tomar poquito a poquito. La verdad no sé por qué le gustaba tomar, nunca le pregunté, tomaba mucho, tomaba seguido, quedaba bien “bola”. Yo no me quedaba así bien “bolo”, digamos, tomaba poco [...]. Ella vivía con una muchacha, vivía sola, tenía sus hijos, pero ya no vivían allí. La señora platicaba mucho cuando tomaba, también lloraba. Así aprendí a echar trago. Ella me daba puro whisky, pero no muy me gustó. Tampoco era mi idea tomar, porque en la secundaria veía que muchos compañeros tomaban, pero nunca acepté a probar ni un poco. Allá los chavos tomaban mucho, por eso me llegaban a ver en mi cuarto, como vivía yo solito, llegaban a verme en la noche, llegaban medio tomados, y terminaban de tomar allí. Ellos tomaban puro *pox*, el puro trago, no conocía si había diferentes tragos.

Una constante en los casos registrados es que los jóvenes encuentran gusto por el licor una vez que migran y que sus nuevas amistades los invitan a beber. Esto no quiere decir que sea una práctica asociado con la juventud *antsil winik*, sino en general. El alcohol aparece como un componente de socialización y convivencia, al tener un efecto desinhibidor, hace más propenso a exaltar aquellas cosas que una persona desea y también a revelar las emociones contenidas que en otro estado no se dirían con facilidad. Eso sucedía con doña Sara, práctica que también fue asumida con Sebas al establecer sus primeras relaciones y rupturas amorosas. El alcohol estaba allí, “*yu'un ja' te poxi ya skom te mel o'tanile*. Porque la bebida colmaba la tristeza del corazón”. Pero trabajar en el hotel no solo le permitió conocer a doña Sara y realizar prácticas de belleza y vestimenta con su cuerpo, sino a descubrir su sexualidad en la ciudad. Como era recepcionista, le tocaba atender a los huéspedes del turno de la noche. Algunos interpretaban que Sebas no era un hombre heterosexual. Eso los llevaba a hacer propuestas sexuales que en algunas ocasiones aceptó. Es posible que ciertos gestos revelaban la alteridad *antsil winik* de Sebas, aunque él reconoce que no “fuera afeminado”, algo despertaba la atención en los hombres:

Como yo trabajaba en el hotel, allí conocía a los huéspedes, me invitaban a dormir. Estuve con tres extranjeros, como cinco o seis mexicanos de distintas partes. La primera vez que me propusieron tener sexo me dio miedo, porque él estaba medio bolo, aparte yo no sabía hablar bien español, no lo entendía bien. Yo tenía unos 18 años, él tenía como sus 35 años más o menos. Recuerdo que era de la ciudad de México, pero no quise. La segunda vez era otro mexicano, como lo vi muy guapo acepté, estaba más joven, creo que él tenía como unos 20.

Él era un estudiante. Llegó en la madrugada, como a las dos de la mañana. Ya había ido a su cuarto y regresó, estaba tocando el “tocador”, donde se colocan las llaves y me dijo que no había agua caliente y que quería bañarse. Entonces tuve que ir a checar, como era responsable de que no les faltara nada. Me llevó directamente al baño del cuarto, me mostró que no caía agua caliente, pero era mentira. Como él ya estaba envuelto en la toalla, me agarró y pues acepté porque lo vi guapo. “*La xiwon, la snijk'nax ko'tan*. Me dio mucho nervio, temblaba mi corazón”. Solo tuvimos sexo y ya, solo fue una sola vez, como solo estuvo una noche [...]. A pesar que no sentía que fuera afeminado, pues, aun así, la verdad no sé, pero me ofrecían, según yo me vestía normal.

El primer encuentro sexual de Sebas se dio mediante un “engaño”. Si bien no hubo un acto que reconociera como violento, en efecto se revela un mecanismo de poder entre el huésped y Sebas, quien experimentó miedo y nerviosismo, dos estados emocionales que percibe del pasado. Y aunque se sintió acorralado, accedió porque encontraba atractivo al chico. Después de todo, hubo un consentimiento de su parte. En el relato, además, se devela el conocimiento de lo que para él resultaba “guapo”. Al preguntarle respondió que era un cuerpo blanco, delgado, alto y mestizo, es decir, un cuerpo *kaxlan*⁹³ —más adelante abordaré este punto—. Así recordaba a los hombres con los que estuvo. Asimismo, se descubre una práctica que también Sebas había vivido en la comunidad, que es la de recibir una propuesta más que sugerirla. El *antsil winik* no busca, es buscado, es percibido como un ser expuesto ante el deseo del otro. Sin embargo, Sebas comparte que, aun cuando no esperaba tener una vida sexual como la que tuvo antes de migrar resultó lo contrario, y esa abertura del deseo fue también la suya. En el relato se devela que Sebas, ahora, se daba la oportunidad de decidir si quería o no. Lo que supone que el deseo suscitó una agencia que lo movió de lugar de enunciación: de ser la persona “echada”, a ser la persona que “echaba”.

⁹³ La palabra *kaxlan* designa a la persona que es mestiza y ladina, aquella que no es parte de la comunidad ni de algún pueblo originario. Se le dice así al hombre y la mujer con tez blanca, la extranjera, a la gente “gringa”. Justo el tipo de hombres que llamaba la atención a Sebas eran los *kaxlanetik*, un cambio en sus gustos, una vez que descubrió otro tipo de corporalidad, de tez, de modos de vestir, de pensar. La gente que olvida su origen y abandona las sabidurías de su pueblo se le suele decir *k'atbu ta kaxlan*, “se ha amestizado/blanqueado/convertido en alguien que ya no es un nosotros”. Del otro, la palabra designa las cosas y prácticas que vienen de afuera. Algunos ejemplos de ello son *kaxlan chenek'* (cacahuate), *kaxlan k'op* (lengua extranjera), *kaxlan ajtal* (calendario gregoriano), *kaxlan chonchiw* (gorrión doméstico), *sk'u spak' kaxlan* (ropa de mestizos), *kaxlan ixim* (trigo), *kaxlan waj* (pan), *kaxlan makum* (fresa).

En los tres años en el hotel sí tuve una vida sexual. Fíjate que antes de venir a San Cristóbal, pensaba que aquí ya no iba a hacer nada, porque como no conocía a nadie, “yo digo que ya no voy a tener sexo con nadie por allá, nadie me conoce y aparte no sé de qué voy a trabajar”, era mi mentalidad antes de venir. Pensaba que no iba a tener nada, o cambiar mi vida, pero no fue así, fue peor. Pero como me llamaban la atención los que estaban bien vestidos, los *kaxlanes*, “por qué no”, me decía y me los echaba.

Dicho cambio que Sebas nombra como “peor”, no en un sentido negativo, sino como algo superior de lo que creía posible, al tener una mayor vitalidad sexual, admitió un proceso corpusubjetivo que lo alejó de una posición dócil, para exaltar su capacidad de agencia y gozar el placer que el encuentro le hacía sentir. De allí que Sebas, en adelante, aprovechara las proposiciones que se le presentaban, pero con la convicción de no aceptar aquellas que no le aportaran algo. Esta circunstancia lo motivó a permanecer un tiempo prolongado en el hotel, pues allí no sólo obtenía encuentros sexuales, sino ingresos extras al salario que percibía por las “propinas” que recibía de los hombres:

Como ganaba bien poquito, pues me animaba a que me dieran algo de propina [...]. A mí me pagaban cuatrocientos pesos mensuales. Por eso si me dan cien o ciento cincuenta para mí está súper bien. Ya al final del sexo me lo daban, no es que yo les pedía, sino por su propia voluntad. Así fue desde la primera vez. Me pagaban, como prostitución, digamos, pero nada más que yo no lo veía así, mi mentalidad era cerrada y no tenía idea de que así se le llamaban. Yo no lo consideraba así en aquel tiempo, pero ahora podría decirse que era prostitución.

La “propina”, como Sebas refirió, era un pago por el acto sexual. Si bien no estableció esa regla ni mucho menos la esperó, los hombres ofrecían el dinero como una práctica normalizada. Es posible inferir que dicho manejo se debería a la condición masculina de proveer, de pagar lo que uno busca, de indicar quién es el que asume el papel de la posesión, que incidía en la percepción que Sebas tenía de ellos, al considerarlos amables por dicho gesto, “lo que garantiza[ba] la posición dominante de los hombres” (Connell, 2003: 117). Aunque al principio Sebas no sabía nombrar el acto de recibir dinero por el intercambio sexual, él consideraba que lo vivido era equivalente a prostituirse, lo cual no es una idea del todo equivocada, aunque sí vale la pena destacar que su cuerpo como tal no era un “producto” al servicio de otro, no proveía a través de él su fuente principal de

ingreso. Él disfrutaba de los encuentros y de recibir un ingreso extra que le permitía subsistir mes a mes.

El placer se manifestó en la vida de Sebas, su cuerpo percibió nuevas sensaciones, como un acontecimiento inédito, donde las caricias, el manoteo y los besos fueron prácticas nuevas. “*Xk’uxetnax ko’tan k’alal ya spikonik. Jich la jna’bey sba te sbujts’e*. Mi corazón se sentía alegre cuando me tocaban, así conocí qué era el gusto [placer]”. La palabra *sbujts’e* aparece en tanto reconocimiento del “placer”, la sensación de agrado y satisfacción. Este puede aludir al sabor, al aroma y a las texturas que se reconoce a través de los sentidos. El *sbujts’e* ineludiblemente atraviesa el cuerpo. Pero, además, encuentra otras connotaciones que he nombrado como metáforas definidas, que implican una percepción y estado de ánimo en la persona que lo enuncia. Por ejemplo, cuando se dice: *ay sbujts’e ko’tan* (la sabrosura/ el sabor del corazón), que indica el disfrute de la presencia y visita de alguien, es decir, un calor humano que cobija. De hecho, esto suele decirse para describir lo que uno siente después de un encuentro sexual. Y con la afirmación *sbujts’e k’inak* (bienestar y el buen sentido de la vida/día), que exterioriza el alivio, la sensación de estar libre de preocupaciones y pesares.

Si bien Sebas expresa el *sbujts’e*, placer, en su encuentro sexual, no quiere decir que no existiera en alguna experiencia previa en otra situación, por ejemplo, al probar algún alimento, al convivir con amistades y familiares o al realizar alguna actividad que disfrutara. Lo que interesa es cómo éste se materializa en su sexualidad. Es cierto que aparece en sus primeras experiencias en la comunidad, pero al ser constantemente limitado e interrumpido por los *wolo’ winiketik*, no terminaba por asirlo. Una vez que migra, dejó de sentir las restricciones que experimentaba, donde el contacto físico se limitaba a la penetración, para dar entrada a impresiones que el cuerpo desconocía, sin pudor, sin reservas, pues “donde termina la respetabilidad empieza el placer” (Parrini, 2018: 275). Al parecer, los hombres con los que Sebas mantuvo relaciones sexuales tenían una mentalidad “más abierta”, como él mismo refiere, dispuesta a materializar el placer.

Una constante en los casos registrados es que la persona *antsil winik* todavía asume una posición receptiva, la que es penetrada. Al parecer, Sebas no se había cuestionado si él podía penetrar a otro hombre, su proceso corposubjetivo le hacía pensar que era quien recibía. Él tenía placer por el falo del otro. Es posible inferir que los hombres huéspedes percibían en Sebas a un “hombre” dispuesto a sentir. La relación de quién *da* y quién *recibe*

se mantiene como una práctica incluso en las personas no heterosexuales, al menos en la que refiere a la experiencia de Sebas. Pero ello no imposibilitaba el goce de descubrirse, pues “la exploración del cuerpo del otro se [volvía] un medio de explorar el propio cuerpo” (Connell, 2003: 209). Sin embargo, al preguntarle si alguna vez hubo alguien que le pidiera ser penetrado por él, respondió que solo una vez sucedió, pero fue en la ciudad. Aquello fue suficiente para reconocer que el placer se manifestaba al *recibir* y no al contrario.

Una vez un chavo me pidió que le diera, que lo “echara”, así vulgarmente como se dice. Pero a mí la verdad no me gusta penetrar. Era un chico *antsil winik*, como dormíamos juntos, una noche me lo pidió. Sucedió aquí en San Cristóbal, allá en Cancuc no. No sé por qué lo hice, pero lo eché, aunque no sentí gran cosa.

Después de tres años de trabajar en el hotel, Sebas decidió cambiar de oficio. Una vez que partió, dejó de ver a doña Sara. Sentía la necesidad de experimentar otras cosas, más allá de la vida sexual que encontraba con algunos huéspedes. Entonces se fue al “Tizón chiapaneco”, una taquería ubicada cerca del centro de Jobel. “Allí estuve lavando platos como dos meses y luego me enseñaron a cortar los tacos al pastor, así aprendí”. Aunque su paso en dicha taquería fue corto, tuvo el tiempo para encontrar a la persona que sería su primer *makem*, es decir, novio: Domingo, un joven *tseltal*, originario de Oxchuc, quien llevaba algunos años trabajando en dicho lugar. Pero el proceso de hacerse pareja se dio mediante condicionamientos, no a través de un cortejo armonioso. Domingo hacía uso de un *poder* mediante un *saber* que Sebas deseaba para sí. Sin embargo, acceder a él implicaría ceder a los “chantajes” que principiaron un noviazgo:

Cuando empezamos a andar, me chantajeaba. Como él cortaba tacos al pastor, le decían “pastorero”. Me decía que, si quería aprender a cortar los tacos, me iba a enseñar, pero tenía que andar con él. Al principio le dije que no, hasta que un día el encargado, que era mi amigo porque también era *antsil winik*, fue mi amigo en la secundaria, estuvimos juntos un año en Cancuc, cuando me cambié de trabajo, él ya estaba allí. Entonces hubo un día que no llegó a trabajar el que estaba en la plancha, que son los que sacan platillos. Me dijo que yo fuera a cubrir al que no llegó, pero como yo no sabía hacerlo, fue allí cuando acepté, “bueno, está bien, voy a andar contigo para que me enseñes”. Tenía que llegar temprano, para estar con él antes y tener sexo, porque él vivía allí, le habían dado su cuarto en la taquería. Empezaba a trabajar, pero ya estaba bien servido [de mí]. Así fue como me enseñó a cortar la carne, además como yo quería aprender, no me quedó de otra más que aceptar, porque yo

no quería lavar solo platos. Así empecé con él, pero con el paso del tiempo me acostumbré con él. Un día me dijo que quería andar conmigo, yo le dije que sí. Tal vez no era “guapo”, pero como yo salía mucho con él, pues él pagaba todo, yo no gastaba nada. *La jmulan ja' me bitik ya yak'bone* (me gustaba lo que me regalaba). Me llevaba a todos lados, a los bares. Sabía que era mi debilidad que me regalara cosas, lo aceptaba como si no pasara nada, pasaban dos o tres días, nos íbamos a echar trago. La primera vez que fui con él, me llevó al centro nocturno⁹⁴, no me acuerdo cómo se llamaba ese lugar. Aquel tiempo estaba atrás del hospital de las Culturas.

La manera forzada en que la relación se dio entre Domingo y Sebas estuvo marcada entre quién tenía el control y quién debía conceder. Algo parecido con sus primeras experiencias sexuales con hombres en la ciudad. El mecanismo coactivo empleado por Domingo mantenía su posición de hombre viril frente al hombre *antsil winik* que veía en Sebas, quien, a su vez, aceptó las condicionantes pensando en un fin concreto: aprender a ser “pastorero”, para después partir a otro lugar. No obstante, en ese “intercambio” el noviazgo sucedió.

Sebas recuerda que Domingo le pidió que anduvieran y él aceptó porque obtenía ciertos bienes a cambio de su compañía. Ir de fiesta, beber alcohol, recibir regalos y tener sexo, dádivas que eran las formas en que materializaba el afecto y ese trato le hacía sentirse cómodo. “*Ja' jich ya yak' ta na'el te ya sk'anone*. Así demostraba que me quería”. Resulta interesante el planteamiento de Sebas en torno al sentimiento de “ser querido”. Es posible deducir que Domingo, al ser un *wolo' winik*, atravesado por un carácter heteronormado, legitimaba su posición de hombre proveedor. Mientras que Sebas, en su condición *antsil winik* de ser proveído, pero no desde una posición feminizada, es decir, como si se tratara de una mujer a quien debían cortejar. Ante todo, se daban a ver como dos hombres “heterosexuales”. La relación de ambos se mantenía en discreción mientras laboraban, se

⁹⁴ En la tesis de maestría de Yolanda Martínez (2007), se menciona que en 1995 se asignó el primer convenio con los prestadores de servicios prostibularios, y es en 1996 cuando se instala la zona de tolerancia donde se colocaron los centros nocturnos, los “puteros”, también conocido como “chivero” y *tables dance*. Dicho lugar es el mismo que refiere Sebas, estaba a la altura del periférico sur poniente, rumbo a la autopista que conecta San Cristóbal de Las Casas y Tuxtla Gutiérrez. En el 2011 se revocó el convenio. Actualmente, quedan un par de *tables dance* entre ellos el “Mía mama” y “Mil amores”, que son espacios para hombres heterosexuales. Al conversar con Sebas, afirmó que se asombró la primera vez que llegó a un lugar así, pues jamás había visto a mujeres completamente desnudas bailando en un tubo, pero no le gustó ni llamó la atención ir a dichos lugares donde su entonces novio solía ir. Resulta interesante reflexionar la necesidad del novio de reivindicarse con las mujeres, aun cuando llevaba a Sebas, quien se sentía molesto e incómodo, razón por la que discutían.

trataban como compañeros, cuidaban las formas de dirigirse. Guardar las apariencias fue una decisión tácita y no porque tuvieran el temor de ser discriminados ni corridos del trabajo, sino por decisión del propio Sebas. “*Ja’ jich jtalel, ma ba ya k’ak jba ta ilel te bitik yakon ta spasele*. Así es mi modo de ser, no me gustaba dar a ver lo que estaba haciendo”. Pero esta característica, a mí parecer, correspondía con un aprendizaje en la comunidad, donde el *antsil winik* solía ser una persona que procuraba pasar inadvertida. Es permisible creer que Domingo aprobaba la actitud de Sebas, pues de ese modo él permanecía sin ser cuestionado ni puesto en duda, se develaba como un hombre cabal ante el resto de sus compañeros. Además de que nunca demostraban su noviazgo en los espacios públicos de la ciudad y tampoco en los bares. Es como si nada entre ellos existiera más allá de una amistad. Su relación era invisible, pero real para ambos.

Después de las jornadas laborales, Sebas y Domingo pasaban ratos de intimidad, mientras intentaban descubrirse como pareja. Los encuentros sexuales sucedían en el cuarto que Sebas rentaba cerca del mercado José Castillo Tielemans, donde se mudó al dejar el hotel. El cuarto era pequeño: tenía una cama, una pequeña estufa, una mesa y dos sillas, pagaba cuatrocientos pesos mensuales. Lo que empezó de manera condicionada, pronto se volvió placentero para Sebas. Él refiere que los encuentros vividos en el hotel fueron un punto de partida para saber qué le gustaba y qué no. Ya no hubo una disociación del acto sexual y la dimensión afectiva al entregarse al placer. Sebas rememoraba que su pareja procuraba hacerlo sentir, que disfrutara tanto como él. “*Yananix sjojk’obon teme ya jmulan te binti ya spasone. Yak, ya jmulan’, ya kalbey k’alal jich a*. Me preguntaba si le gustaba lo que me hacía. ‘Sí, sí me gusta’, le decía cuando era así”. Los encuentros donde el placer era predominantemente del *wolo’ winik*, pasó a ser algo mutuo. Sebas descubrió que dos hombres, sin importar su alteridad sexual, podían alcanzar un mismo clímax, un goce compartido, una condición del homoerotismo:

Yanax smulan spikon jkub sok te jpate ja’ te Domingoe. Te jo’one yak nanix jich la jpas sok. Ya jlamán jba ta xujt, jich ya speton. Mak ma’yuk jun welta te la jbut’s bajtik. Ma jna’ bi yu’un, yu’un niwan te ma ba mero jmulan yilel te site, mak la jk’an a.

Domingo le gustaba tocarme, acariciarme las piernas y la espalda. Yo también aprovechaba en hacerle lo mismo. Me acostaba a su lado y él me abrazaba. Pero en ningún momento nos

besamos. No sé por qué, quizá porque no muy me gustaba verle la cara, pero le agarré cariño.

En el primer noviazgo de Sebas no solía besar. El *buts'el* seguía clausurado de su boca, labios y lengua, aun cuando Domingo se lo pedía. En el proceso de recordación, Sebas afirmó que no le parecía atractivo como para hacerlo. Esto, en efecto, tiene correspondencia al encontrar, más adelante, a una pareja que “*la sch'ayben ko'tan*. Distraía [me perdió] el corazón”. Esta es la expresión para el enamoramiento —una especie de encantamiento— hacia una persona de la que uno no puede sustraer de los pensamientos. Antes de ello, Sebas reconoce el sentimiento de “querer”, pero no era suficiente para consentir los besos, ya que para él era un alto grado de expresión afectiva. “*Ja'nax ya jbut's te mach'a mero ya stijben ko'tan*. Yo solo beso a quienes de veras me mueven el corazón⁹⁵”. Dicha aseveración reafirma la idea del sentido cultural del beso. En el contexto de los pueblos tseltales esta forma afectiva y de contacto corporal no es común. Puede pensarse que el acto de besar es un gesto regulado por la heteronormatividad, de tal suerte que tampoco es siempre practicado entre parejas heterosexuales en la comunidad, aunque no se ve como algo negativo. Sin embargo, es impensable entre dos personas con el mismo sexo. Por lo tanto, besar es, de algún modo, transgredir dicha norma para ampliar las posibilidades expresivas del cuerpo. La boca tiene otros destinos que no son la de otra persona, pero no es definitivo cuando el corazón lo solicita, porque los besos “implican intimidad, afecto y gustos” (Parrini, 2018: 274).

Besar suscita lo que Sebas nombra como “*ya sch'ixch'ixtik nax stsosil jbak'etali*. Se encienden [enredan/erizan] los pelos de mi cuerpo”. Una expresión que se asocia con ciertas metáforas dichas en castellano como “piel de gallina” o “piel chinita”, que intenta describir una reacción corporal provocada por alguna impresión externa: un tenue viento, el frío, la voz de alguien, el susurro, la caricia, el beso mismo que enardece la excitación sexual. Es una reacción instantánea e incontrolable que además revela los estados emocionales de la persona. Los besos son capaces de avivar los impulsos escondidos y de

⁹⁵ Esta posición de Sebas frente al sentido de los besos es también una que comparto. Mientras hablábamos del tema, coincidimos al decir que no solemos besar a nadie mientras no haya un vínculo afectivo ni atracción. Es como si los besos comprometieran algo más que el solo contacto de los labios. Por lo tanto, consideramos que se dan en reciprocidad de lo que la otra persona siente por nosotros y viceversa.

admitir el más apasionado encuentro. Este “encender” o “enredar” los pelos era una sensación que atravesaba la memoria corporal de Sebas.

En el mismo cuarto donde Sebas vivió durante varios años, sostuvo distintos encuentros con los novios posteriores a Domingo, a quien terminó una vez que decidió cambiar de taquería para irse a otra, ahora de “pastorero”. Él rememoró que nunca se enamoró de Domingo, aun cuando llegó a tenerle cariño:

No aguanté mucho tiempo en ese lugar, yo creo como ocho meses o un año. Digamos que anduvimos un tiempo cuando ya no trabajaba en el mismo lugar, pero ya no funcionó. Todavía me buscaba, pero para mí ya era pasado. Ya es cuando conocí a otro chavo, conocí a otros compañeros en el nuevo trabajo. Pero de todos modos le agradezco que me enseñara, porque cuando salí de allí ya había aprendido y de eso mismo fui a buscar, pero en otra taquería. Me fui a la taquería “Emiliano Mostacho” que estaba en la Crescencio Rosas, por la farmacia “Esquivar”. Allí tardé mucho tiempo, como casi ocho años, tal vez. Allí trabajé como “pastorero”, cortaba los tacos al pastor, después pasé a la plancha y allí aprendí bien. Luego salí de allí y me vine en el restaurante “Miura”, allí no tardé mucho, como dos años. Estaba en la parrilla, veía la carne por términos, y después me vine aquí [negocio de Herbalife]. Gracias a Dios aquí seguimos, ya llevo seis años.

A los ocho meses terminó su relación con Domingo, entre otros factores, por influencia de sus amigos *antsil winiketik*, quienes solían hacer comentarios sobre el aspecto del novio: “*Ma ba t’ujbil te winike, bistuk ma alej yan, lea ala t’ujbil winike*. No está bonito ese hombre, búscate a otro que esté bonito. Así me decían y lo terminé creyendo”. Si bien el concepto y el significado de bonito y belleza tiene un componente subjetivo, también está atravesado por un sentido social. Lo *t’ujbil* es el placer que provoca “al ver, degustar y sentir” lo que se designa. Hay una correspondencia entre el referente (objeto, persona o situación) y lo que siente la persona. Al indagar sobre cuáles fueron los juicios para decir que Domingo no era *t’ujibil*, Sebas aseveró que se trataba de su aspecto físico, pues no correspondía con las cualidades que a él y a sus amigos le atraían. La entonces pareja de Sebas era un *wolo’ winik tseltal*, con características más o menos compartidas con los hombres de la comunidad con los que estuvo, y al llegar a la ciudad, la percepción de lo *t’ujbil* cambió para él. Dicho cambio fue una constante con los novios que tuvo después de Domingo para reconocer cuando a un hombre le parecía “guapo”. Se puede inferir que el encuentro con otros

hombres modificó el sentido de lo *t'ujbil* en los amigos de Sebas. Este cambio, evidentemente, no es una situación que acontezca sólo con las personas *antsil winiketik*, sino una condición humana que se da a través del encuentro e intercambio cultural, pero también promovido por saberes y prácticas hegemónicas sobre la belleza⁹⁶, que podemos interpretar como una “kaxlanización” del gusto.

Sebas, al cambiar de trabajo se encontró con otros hombres, algunos fueron su pareja y otros para pasar “el rato”. En el intervalo entre su tercer trabajo, en la taquería “Emiliano Mostacho”, y su trabajo actual, en su negocio de suplementos alimenticios, Sebas reconoce que tuvo un total de cinco parejas. Dada la intensidad vivida con cada uno de ellos, únicamente recuperaré lo sucedido con su última relación, donde se materializa la suma de su experiencia.

Nombre Pareja/origen	Lugar donde se conocieron	Tiempo juntos	Trabajo	Razón de la ruptura
Domingo/ Cancuc	Tizón chiapaneco	Ocho meses	Pastorero	Cambio de trabajo Sebas y porque no le gustaba mucho.
Bruce Lee/ Oxchuc	Cliente en el Tizón chiapaneco	Tres años y medio	Estudiante	Tomaba mucho, era celoso y únicamente quería sexo.
Eliseo/ Pantelhó	Emiliano Mostacho	Año y medio	Mesero	No tomaba, pero cambió de trabajo.
Iván/Tuxtla	Restaurante Miura	Dos meses	Chef	No tomaba. Se regresó a Tuxtla.
Belisario/ Jobel	Negocio Herbalife	Dos años	Domador de gallos de pelea	Falleció de un infarto.

Cuadro 4. *Noviazgos de Sebas*. Elaboración propia.

Sebas es dueño de un club de productos *Herbalife*⁹⁷, especializado en la venta y preparación de suplementos alimenticios y nutricionales para el control del peso, dietas y el cuidado personal. Fue en el verano del 2018 cuando inició el negocio. La decisión la tomó después de conocer a doña Tere, una ex compañera que conoció mientras trabajaba en el restaurante “Miura”. La señora ya se dedicaba a dicho negocio. Ella le comentó las ventajas del producto y de administrar su propio club. Sebas se recuerda con otro aspecto antes de

⁹⁶ Incluso, puede plantearse a una escala mayor, es decir, fomentado por la modernidad y el blanqueamiento de los gustos; al capitalismo y el consumo, y demás factores.

⁹⁷ Herbalife Nutrition es una compañía fundada en Estados Unidos en 1980. Actualmente opera en más de 90 países, México es uno de los países con mayor número de clubes de nutrición. Véase: <https://www.herbalife.com.mx/oportunidad-de-negocio/que-es-un-club-de-nutricion/>

iniciar con la venta de *Herbalife*. Primero probó el producto para ver los resultados en su cuerpo. Una vez convencido, decidió abrir el club:

Estaba más llenito. Tenía muchas manchas en la cara, me veía todo jodido. Por eso así me enseñó, tomando té, tomaba un poco en la mañana y un poco en la noche, dos veces en un día. En un mes bajé de peso, me quedé delgado [...]. Fue allí cuando me pudo convencer, como ella ya tenía su club, como éste, me dijo: “tengo tantos consumos, hay lo ves si no te quieres dedicar a esto”.

Sebas invirtió sus ahorros y abrió el local, pues tenía el hábito de guardar dinero y saber administrar lo que ganaba. La migración no sólo le permitió descubrir sus deseos, sino tener independencia y solvencia económica. Sebas gastaba en actividades recreativas como ir de compras, a fiestas y bares, cosas que hacía con cierta frecuencia. La práctica de ahorrar es una constante encontrada en todos los casos. Al principio Sebas no obtuvo las ventas esperadas, pero no desistió. Pasó un año para que su negocio se consolidara. Actualmente, el establecimiento se encuentra en la colonia El Cerrillo, uno de los barrios más antiguos del centro de San Cristóbal de Las Casas. Paga una renta mensual de novecientos pesos. El local es pequeño, tiene cuatro mesas con dos sillas en cada una, colocadas en las orillas del espacio. En medio se encuentra una barra donde prepara los suplementos. En unos muebles empotrados en la pared guarda los suplementos y los utensilios de cocina. Al fondo del local hay un pequeño baño. Y en una de las esquinas, a lo alto, hay una televisión que siempre está encendida y programada en el canal de las telenovelas, pero que Sebas casi no se ve. “Es para los clientes”, afirma. Sobre el portón de la entrada/salida cuelga una manta de color verde limón, que es el distintivo de los clubes. El negocio abre de lunes a sábado, de ocho de la mañana a tres de la tarde, y de cinco a ocho de la noche. Sebas descansa los días domingo.

En todas las ocasiones que llegué al local —generalmente a las tres de la tarde, a petición de Sebas— encontré personas consumiendo, tenían la característica de ser mujeres y hombres adultos. Algunos eran profesores jubilados, otros comerciantes. Personas que suelen llegar de dos a tres veces por semana, lo que supone que deben tener un ingreso por encima del salario mínimo para pagar los suplementos. Cada licuado tiene un costo de cien pesos, precio que ha subido en los últimos tres años. Pude notar que las personas solían hacerle plática a Sebas y él respondía con mucha amabilidad. “Ya tengo a mis clientes, es

que en este negocio tienes que ofrecer un buen trato y saber preparar los productos. Si lo haces bien, la gente regresa”. Sebas afirma que administrar su club le ha permitido tener mayor libertad en las decisiones que toma respecto a su tiempo libre y a las actividades recreativas que le gusta realizar: ver películas, salir a comer, pasear en el centro de la ciudad y, por supuesto, visitar a su familia en la comunidad.

Al segundo año de haber iniciado con el club, Sebas conoció a un cliente que pronto se volvió querido para él: Belisario, un hombre mayor por once años. Se dedicaba a domar gallos de pelea. Era un hombre divorciado con cuya ex esposa tuvo dos hijas. En una de las veces que llegó al local, Belisario le pidió su número. Y través de mensajes reveló su sentir:

Consiguió mi número cuando vino la primera vez. Venía por su té o su aloe. Siempre me decía que no tenía dinero, pero no sabía que era porque echaba trago. Para mí era un cliente más, ni en mi mente pasaba que quería conmigo. Lo veía como un señor, como me dijo que tenía hijos, pensé que estaba casado. Pero cuando consiguió mi número me empezó a mandar mensajes por WhatsApp. Así de relajado empezamos, y ya cuando nos vimos aquí, un día llegó muy tarde, pero le dije: “si quieres pasar, pásale”. Y así empezamos a platicar, y allí fue cuando me dijo que si quería andar con él. Yo me saqué de onda porque ni siquiera había pensado si quería algo conmigo. Ya pasando el tiempo como que empecé a ver sus detalles, y bueno, las cosas bonitas de él. Después de tres meses de haberlo conocido, empezamos como pareja. Estuvimos juntos casi dos años de relación, pero nadie lo sabía. Era más bien de que nos íbamos a mi cuarto a platicar. No me importaba si decían algo, porque en mi vecindad todos ya saben mi preferencia sexual. A veces salíamos al parque, pero como amigos, platicábamos mucho.

En el 2019 Sebas inició una nueva relación con Belisario. Para ese momento, había dejado la faceta de los excesos “echar desmadre, coger con quien quería y tomar trago”. Esto se debió a una reorganización de su vida que la consideraba llena de excesos. Buscó mejorar sus hábitos, pues percibía que sería contradictorio vender suplementos alimenticios y andar “echando desmadre”. Sebas estuvo soltero durante dos años, aunque en ese tiempo no dejó de tener sus “chances”. Eso le permitió conocer el placer que alcanzaba cuando conjugaba la intimidad y el corazón. No por nada, dejó de aceptar muchas de las propuestas sexuales que recibía, para anteponer su deseo de querer y ser aceptado por lo que era: “*ja’ te mach’a ya yich’ ta muk’ te jtalele*. Alguien que fuera capaz de respetar [reconocer la grandeza] lo que soy”.

Cuando Sebas mencionó el *ich'el ta muk*⁹⁸, en tanto reconocimiento de sí, comprendí que era resultado de lo vivido. No es fortuito pensar que las decisiones, cualquiera que fuera el desenlace, permiten que toda persona haga un balance de lo que es. Sebas se reconocía *antsil winik* desde los umbrales de la juventud y continuó descubriéndose tras migrar a la ciudad. Una de las cosas más significativas para él fue encontrarse con diferentes personas no heterosexuales con un posicionamiento político, que luchaban por el reconocimiento de la diversidad sexual en Jobel⁹⁹. Aquello hizo de Sebas una persona con mayor consciencia de su alteridad sexual, fue un “*sch'asujtesel ta ko'tan*. Volver a mí corazón” que es “una práctica que normalmente olvidamos cuando nos desterritorializamos” (López, 2013).

Antes de andar con Belisario, Sebas llevaba dieciséis años trabajando en Jobel, casi la mitad de su vida. Solía volver a su comunidad una vez cada seis meses, pero apenas se quedaba un fin de semana. Sebas se había adaptado a los ritmos de vida en la ciudad, a las dinámicas de convivencia con sus amistades, heteros y no heterosexuales; a beber en fiestas, cantinas y en su cuarto de renta. En muchos sentidos, vivió con libertad su sexualidad. Pero, al cumplir treinta años, “volvió a su corazón”, pues sentía la necesidad de priorizar lo verdaderamente imprescindible, *yich'el jba ta muk' jtukel*, es decir, “respetarse a sí mismo”, y en ese retorno apareció Belisario.

Cuando Sebas inició su noviazgo con Belisario encontró en él a una persona que no reprimía sus afectos. “[Belisario] era muy cariñoso, amoroso, era muy bromista, te hace reír. Si estás de mala te contenta y al ratito ya estás riendo. Así nos llevábamos. Cuando estábamos juntos en mi cuarto se quedaba dormido a mi lado, aunque no pasara nada. Eso me gustaba”. Sebas nunca cuestionó la preferencia sexual de Belisario, aunque suponía que era bisexual¹⁰⁰, lo deducía al haber estado antes con una mujer, haber procreado, y ahora

⁹⁸ El *ich'el ta muk'* es una de las expresiones más profundas en la lengua tseltal. No hay una forma precisa de traducir su significado, pero se asocia con el “respeto”, el “reconocer la grandeza” y el “reconocimiento de algo importante”. Cuando alguien lo dice, el sentido se direcciona justo a que algo sea respetado por su valor y vitalidad. Generalmente es la gente anciana y adulta la que reitera a la juventud la importancia de hacer posible el *ich'el ta muk'* como a nuestra madre, padre, a los animales, a la tierra, a los consejos. En principio, todo lo que tiene vida debe ser parte del *ich'el ta muk'*, como un “derecho” a la existencia.

⁹⁹ Para conocer la experiencia de las luchas por el reconocimiento de la diversidad sexual en Jobel, véase el apartado “*Antsil winikotik*. Agenciamiento político y reivindicación identitaria”.

¹⁰⁰ Sebas aprendió a reconocer las formas de nombrar la diversidad sexual, a partir de la convivencia con hombres no heterosexuales y personas trans* que conoció entre los años 2010 y 2015.

andar con un hombre *antsil winik*. Siempre lo vio y consideró un hombre “macho”, al mantener una continuidad entre su masculinidad y virilidad en el acto sexual. No ponía en duda su identidad masculina. “Yo no creí que fuera gay [Belisario] porque no se veía. Además, los que se ven muy geyes, o muy locas, no me atraen”. Esta es una característica compartida en las relaciones sexoafectivas que los jóvenes *antsil winiketik* llegan a tener: mientras el hombre despliegue la performatividad *wolo’ winik*, independientemente de su preferencia sexual, será considerado como tal. Si sucede lo contrario, la relación es casi impensable.

Sebas vivió una sexualidad plena con Belisario donde prevaleció el respeto mutuo. Él recuerda que no recibía un trato diferente por su condición *antsil winik*. “Nunca me hizo sentir como si yo fuera mujer, ni yo tampoco lo hice sentir como si no fuera hombre”. Había una reciprocidad en la intimidad y Sebas tenía la confianza de decir qué y cómo él gustaba sentir, y viceversa. Ambos se reconocían, es decir, la *yich’ sbaik ta muk’*. Esta práctica del respeto o de “reconocer la grandeza” del otro, permite pensar que trasciende las reglas de la heteronormatividad, en principio parecería que la respetabilidad no opera a partir del sistema sexo-género. Pero si esto fuera así en la vida cotidiana, la alteridad *antsil winik* no sería excluida ni invisibilizada. Por lo tanto, el *ich’el ta muk’* es, al mismo tiempo, algo que se lucha, que se gana, como ha sido gradualmente la presencia de las mujeres en distintos ámbitos de la vida pública, y el de la comunidad LGBT+TTIQ+. Saberse respetado por la persona querida también incidió en el proceso corposubjetivo de quererse a sí mismo, de aceptarse. La ilusión de estar juntos hizo que Belisario le propusiera a Sebas vivir con él. Lo que Sebas creía inverosímil, pronto aquello cambió al comprender que en la ciudad dos hombres sí podían vivir juntos.

Él quería que viviera con él, pero yo no quería, porque conocía a sus hijas. Hasta su ex mujer la conozco, pero no saben que estuvo conmigo, mucho menos su familia, tampoco lo supo, porque tiene muchas hermanas, vivía con ellas y con su mamá, no tiene mucho que falleció su mamá. Eran cuatro varones, pero todos se murieron, solo quedaron vivas las mujeres. Para su familia es hetero, pero nunca dejamos de sorprender a los demás. Solo cada uno de nosotros sabemos cuál es nuestra vida. Conocí a su mamá y me presentó como su amigo: “mira, te presentó a mi mamá”. Él vivía en el sur de la ciudad, en su propia casa, vivía solo. Estuve a punto de irme con él, pero ya no sucedió.

Al parecer Belisario tenía la intención de sostener una relación a largo plazo con Sebas. Pero aquello quedó en promesa. Mientras Sebas rememoraba este momento de su vida, noté su cambio de semblante. Presentí que habíamos entrado a un terreno sensible, pronto supe la causa de su reacción.

Pero murió de un infarto. Había un cliente que venía y que se llevaba muy bien con él. Me lo dijo un día después de que lo enterraron. Sucede que cuando murió tenía como una semana tomando. Es que cuando empieza a tomar no me habla, se desaparece, para mí era normal que no me hablara. Sabía que eso iba a pasar porque no era la primera vez que lo había visto así. Cuando ya está más o menos, entonces me buscaba. Así nos llevábamos. Pero cuando lo supe sentí que me iba a morir también. Sentí muy feo, sentí que se me acabó el mundo. Así lo sentí. Hasta ahorita no lo olvido, porque siento que fue único por su forma de ser. Para mí era muy diferente al resto de los que alguna vez anduve. Así acabó todo. Cuando se fue su amigo, no aguanté y empecé a llorar.

Sebas guardó silencio. Se contuvo las lágrimas, acaso porque no quería verse frágil o porque no tenía la suficiente confianza para verlo llorar. Presentí que había una limitación expresiva ante mi posición de hombre frente a otro. Entonces, procuré alentarle y demostrarle que podía confiar en mí si necesitaba desahogar algo que en su momento no pudo revelar ante otra persona. Sebas suspiró, se levantó de su asiento y entró al baño. Allí permaneció un rato. Si bien la muerte repentina de Belisario le quitó el deseo de enamorarse, el transcurrir de los días y de las nuevas experiencias le han devuelto la esperanza¹⁰¹ de un día vivir en pareja. Hasta ahora, Belisario es el hombre que “distraía el corazón” de Sebas, con quien sintió la profundidad de los besos y las caricias, quien le hizo sentir los placeres en cada parte de su cuerpo. Y esa memoria la tiene anclada en su *bak’etal*, en su *ch’ulel*, en su *o’tamil*.

En suma, los años en la ciudad han hecho de Sebas una persona con mayor consciencia y reconocimiento de sí, es decir, de un *ich’el ta muk’ stalel*. Cada persona que ha transitado en su vida le ha dejado alguna enseñanza y, a su vez, le ha permitido reafirmar su alteridad sexual, a través de las cosas que le gustan, de prácticas eróticas que su cuerpo no había sentido, y de no recluir más sus deseos. “*Ja’ jich jtalel, ma’yuk mach’a swentaon binti ta jkuxinel*. Así es mi forma de ser, y a nadie le debería importar la vida que tengo”. Sebas se

¹⁰¹ Esta plática la tuvimos a finales del 2021. A mediados del 2023, Sebas comenzó a salir con una nueva persona. Lo noté alegre, entusiasmado, con el deseo de volver a sentir.

visualiza trabajando en el club que administra. Y aunque tiene el interés de volver un día a su comunidad de origen, no lo ve tan pronto. Como se revelará en el segundo apartado de este capítulo, antes le gustaría que su familia pueda saber algo que “intuye”, pero que nunca ha sido revelado por el propio Sebas: que es *antsil winik*.

Breve epílogo de Sebas

Actualmente Sebas tiene 36 años. Lleva ocho años como dueño de su propio club de productos Herbalife, negocio que se ha mantenido en el mismo local en el barrio del Cerrillo. Pasó por una breve crisis financiera tras la pandemia, pero pudo salir a flote. En ese tiempo —tres meses, para ser más preciso— se resguardó en el cuarto que renta en el barrio de Guadalupe, al oriente de Jobel. No fue a visitar a su familia. A principios del 2023 conoció a un hombre mayor que él, con quien ha sostenido una relación sin formalizar un noviazgo, por ahora se basa en encuentros casuales. Sin embargo, cree que podría haber algo más si ambos se lo proponen. Sebas ha vuelto a asistir a una iglesia presbiteriana, usualmente va los días domingo. Lo ha hecho por una necesidad espiritual, pero también para “mesurar” sus deseos homoeróticos. “A mí me gusta la predicación, porque al conocer la palabra de Dios, mi vida dio un giro [...] antes vivía así nomás por vivir, hacía lo que se me pegara la gana. Ahora ya soy más tranquilo, ya no ando viendo con quién voy a ‘echar’ o ‘coger’ como se dice vulgarmente”.

Sin embargo, Sebas comprende que las iglesias no es un lugar al que recurra la persona *antsil winik* ni cualquiera que no sea heterosexual, pues ha notado que algunos pastores en la ciudad hacen comentarios negativos sobre las alteridades sexogenéricas: “hay algunos que empiezan a decir que los gays y las prostitutas no tenemos perdón, [que] nosotros no vamos a entrar al reino de Dios, pero a mí qué me interesa lo que digan, solo uno sabe lo que hace [...], por eso cuando vas a un templo no ves a un homosexual, alguna vestida, jamás lo he visto”. A diferencia de la iglesia en las comunidades donde simplemente no se mencionan a las personas *antsil winiketik*, en la ciudad es distinto. Sebas pone en duda las palabras de ciertos pastores, lo que devela una consciencia sobre sí mismo que no la asocia con el pecado. Por el contrario, “sabe lo que es” y eso es más fuerte que cualquier predicación.

Sebas no ve pronto su retorno, quizá en diez o quince años, pero sabe que un día volverá, pues, ante todo, desea que su cuerpo descanse en el mismo espacio donde yacen los restos de su padre.

Juanma: *la sch'ayben ko'tan*. Descubrir el noviazgo *antsil winik*

En el invierno del 2021 conocí a Juanma, recién había vuelto de Tijuana donde trabajó cerca de un año como mesero en una cafetería. Antes de irse hacia aquel lugar del norte del país, vivió en la Ciudad de México: destino al que llegó cuando migró por primera vez. Se mudó a Jobel después de permanecer durante cuatro años en la Ciudad de México. Al terminar la preparatoria en su comunidad “El Pozo”, tenía las intenciones de continuar con sus estudios. Su primera opción era la Universidad Nacional Autónoma de México, pero resultaba caro. Entonces intentó en la Universidad Autónoma de Chiapas, pero no aprobó el examen de admisión. Esto suscitó cierto descontento por parte de su familia, principalmente de su hermano mayor y su padre:

Era mayo del 2012 cuando saqué una ficha en la UNACH, creo que pagué ochocientos pesos o un poco más, pero no pasé el examen para estudiar Literatura Hispanoamericana. Entonces con uno de mis hermanos tuve una discusión, “sólo estás gastando dinero y no sé qué tanto”, y yo me sentí muy atacado. Y como que mi papá también se puso de lado de mi hermano, eso me hizo sentir como corrido de mi casa. En uno de esos días, después de la discusión, llegó un primo a la fiesta del pueblo. Él ya vivía en la Ciudad de México. “Llévame también”, le dije sin pensarlo dos veces. “Vente”, y ya me fui. Como sentí que no me querían en mi casa, por eso me fui por cuatro años a la Ciudad de México, durante dos años intenté estudiar en la UNAM, pero nunca quedé, de mientras me dediqué a trabajar.

Juanma, al sentirse vulnerado por los hombres de su familia, decidió marcharse. Esta discusión, en realidad, no era fortuita, sino una constante, porque el hermano mayor como el papá mantenían sospechas de la alteridad sexual de Juanma, y cualquier cosa que hiciera era motivo de represalias verbales. Reprobar un examen, por ejemplo, era significado como debilidad masculina y, por lo tanto, motivo para hacer sentir mal a Juanma. Pero él, más que intentar darles gusto a ellos, decidió irse. El día de su partida no estaba su padre ni su hermano, tan solo su mamá. “*Tsajtayame beel, la yalbon te jme'e. Mame xach'ayotik ta awo'tan*. Cúdate, me dijo mi mamá. No nos vayas a olvidar [perdernos en tu corazón]”. Juanma

recuerda cierto pesar y, al mismo tiempo, agrado de comenzar un nuevo viaje. Aunque no se fue con el respaldo de su familia, tenía la certeza de que en algún momento habría de volver y que las cosas posiblemente serían distintas.

Juanma se fue con uno de sus primos, con el que vivió una temporada. “Al llegar a Ciudad de México contacté a mi primo ‘Chente’, era como mi mejor amigo, siempre salíamos, pero terminó inventando chismes. Entonces yo me fui a vivir aparte [...]. Así empecé a vivir solo desde los 17 años, con mi propio ritmo de vida”. Juanma se instaló cerca de La Merced, trabajaba en un puesto de hamburguesas de lunes a viernes, de nueve de la mañana a las cinco de la tarde. Los primeros cinco meses en la ciudad fueron un tanto rutinarios, del trabajo al lugar donde rentaba. Sin embargo, en ese lapso conoció a Alex, un joven con el que inició una amistad. El chico era originario de Veracruz, llevaba varios años viviendo en la Ciudad de México. Al principio, todo comenzó como una amistad, pero poco a poco ambos fueron revelando sus verdaderas intenciones. Hubo un proceso de reconocimiento en el que cada quien dejaba en claro su perspectiva sobre las personas no heterosexuales. Alex, por lo que recuerda Juanma, tenía actitudes homofóbicas que manifestaba mediante comentarios ofensivos. Es posible que al hacerlo develara sus deseos reprimidos, es decir, su homosexualidad, como “una dinámica previa a su aceptación” (Parrini, 2018).

Los primeros acercamientos se dieron con salidas, donde platicaban sobre los intereses de cada quién y la historia de cómo llegaron a la Ciudad de México. A Juanma le gustaba a Alex, lo recuerda como un chico moreno, un tanto más alto que él y de cuerpo esbelto. Cierta tarde en la que fueron al cine, Juanma tomó la iniciativa de acercarse a él, intento que fue consentido por Alex. Aquello fue el detonante de lo que sería su primera relación.

Su trabajo estaba muy cerca del mío, y él siempre venía a comprar hamburguesas, tortas. “Qué onda, wey”; “qué onda”. Así nos hicimos amigos. Luego nos intercambiamos números, diario platicábamos por WhatsApp. Luego fue de “wey, vamos a tomar un café”; “sí, si quieres vamos después del trabajo”, le dije. Fue un día viernes y nos fuimos a una cafetería, platicábamos bien, nunca insinuamos nada, pero allí me di cuenta de que era homofóbico. Cuando veía un chavo que era extravagante, él le tiraba muchas cosas. Como sabía lo que yo era, me quería alejar del chavo, pero a la vez me atraía físicamente. Entonces, nunca lo dejé

de hablar. Y fue en el estreno de una película, “¿wey, te gustan las películas? Hay una de terror que se llama *Posesión satánica*, vamos a verla”, me dijo. Y nos fuimos. Fue un día miércoles. Entramos al cine. Y luego yo me incliné en su hombro y él me abrazó a mí. Lo hicimos intencionalmente, no sé qué pasó, pero en ese momento terminamos besándonos. Eso sí que me dio pena y miedo que lo dejé de hablar, como ya había visto sus actitudes homofóbicas, pues seguro que este wey me dirá un montón de cosas. Entonces al salir del cine, le pedí una disculpa, que fue mi culpa lo que pasó, pero yo estaba consciente de que los dos lo quisimos, si no me hubiera rechazado, pero él se dejó llevar. “Sí, está bien, no te preocupes”, me dijo. Me fui al metro. Nos dejamos de hablar una semana, no nos escribíamos para nada, cuando antes a cada minuto.

El primer contacto sexual de ambos se dio a través de un beso. Juanma, como se revela, sintió culpa y fue él quien ofreció una disculpa. Aunque sentí que no había hecho nada malo, consideraba que eso sería motivo para alejar a Alex de él. Pero la respuesta del chico fue flexible, sin expresar algún sobresalto por lo ocurrido, a pesar de tener actitudes homofóbicas, hizo una excepción con Juanma porque tenía interés. Para ese momento, Juanma ya había besado a otros chicos, pero sin establecer ningún vínculo afectivo con alguno. Conoció a los hombres en diferentes antros gays¹⁰² de la Ciudad de México, a los que comenzó a ir los fines de semana con su amigo Martín, a quien se topó en una tienda de abarrotes, cerca de donde rentaba. Martín era un joven abiertamente homosexual y reconoció en Juanma a un hombre con la misma alteridad sexual: “un gay reconoce a otro gay, como que nos olemos”. Aunque Juanma no se reconoce como una persona afeminada ni “exagerada” en su forma de ser, percibe en él ciertos gestos que “evidencian” lo que es: su cuidado personal, el movimiento de sus manos y su forma de ver a los hombres. Para este momento, Juanma, más que reconocerse *antsil winik*, se reconocía como un chico gay. Una forma de nombrarse que escuchó en la ciudad y de Martín, con quien aprendió a hablar fluidamente en español: “entendía sólo los verbos básicos, comer, dormir, por ejemplo, pero no podía sostener una conversación fluida con una persona *kaxlan*. Así estuve seis meses en la ciudad. Martín se juntaba con sus amigos y yo me quedaba callado, no entendí lo que decían. Después empecé a leer, platicar, a salir y así aprendí”. Junto con su

¹⁰² Algunos de los antros a los que solía ir son “La Marrakech” y “La purísima”, ambos en el Centro Histórico de la ciudad, como más adelante se detalla en el apartado “Antros. Experiencias en Tijuana y Ciudad de México”.

amigo hablaban de otros chicos, de las experiencias homoeróticas que habían experimentado. De él adquirió los hábitos de divertirse en lugares que Juanma recuerda como “fresas”. Así aprendió algunas prácticas corporales y performativas de los chicos gay.

Juanma nunca había asistido a antros gay, los cuales le parecieron deslumbrantes por todo lo que podía conseguir allí adentro. “Sentía mucha energía recorriendo mi cuerpo”. Esa energía era una sensación inédita que se traducía en el ritmo de su respiración, en los latidos acelerados de su corazón, mientras bailaba y se besaba con los chicos. Práctica que reprodujo el resto del tiempo que vivió en la Ciudad de México, pero que contuvo una vez que se hizo de su primera pareja. Esta experiencia de besar a en los antros fue un punto de partida para el momento en que se dio con Alex. Nunca se demostró tímido ni cerrado. Se encontraba lejos de donde alguien pudiera reconocerlo. Las cosas con Alex fueron distintas, la antesala de conocerse despertó un interés en ambos, fue una atracción compartida. Después de aquel primer beso, que recuerda como algo apasionado y prolongado, Juanma pensó que todo estaría perdido. Sin embargo, Alex retomó la comunicación para expresarle su sentir:

Después de una semana él me escribió, “qué onda, por qué ya no escribes”; “no, la verdad me dio mucha pena porque no sé cómo lo tomaste tú”. Entonces ya fue que él me dijo: “mira, te voy a decir algo, la verdad es que me gustó”, eso me hizo sentir bien porque me gustaba muchísimo, también su carácter, porque era un chavo fuerte. Era fornido, más alto que yo, era un chico morenito, me atraía. “Si quieres mañana nos vemos para platicar bien”, le dije. “Sí, está bien ¿en dónde nos vemos?” y ya le dije que en la cafetería. Le dije a tal hora y cuando llegué él ya estaba allí. “Te voy a decir algo, yo nunca lo había hecho”, me dice. En ese tiempo él había terminado con su novia. “La verdad a mí también me gustó y siento que no puedo dejar de hablarte, la semana que no nos hablamos te extrañé mucho”, le dije. Y es que era bien extraño porque siempre me hablaba de mujeres, me preguntaba cuando una chava era guapa y yo le respondía “sí, está guapa”. Entonces yo le pregunté que qué íbamos a hacer. “Si quieres podemos salir como novios”; “sí, pero que nadie lo sepa”, me dijo. “Está bien”, En ese momento ya vivía solo y no tenía problemas de salir con alguien, así empezamos.

Alex se encontraba en una disyuntiva respecto a su alteridad sexual. Al parecer, él cargaba con el peso de no reconocerse un hombre con preferencias heterosexuales y que podría suscitar descontentos y rechazos por su familia. Por ello, intentaba reivindicar su aparente

heterosexualidad mediante comentarios ofensivos a quienes expresaban su homosexualidad y transexualidad. Pero en el fondo sabía que era cuestión de tiempo para aceptarse a sí mismo. El “engaño” termina por hundirse ante el deseo. “La apariencia que engaña da paso a un deseo que no lo hace [...]. La aceptación personal se transforma en otra social. Sólo sin caretas se puede exigir que los otros te acepten” (Parrini, 2018: 176). Besar a Juanma fue un acontecimiento que le permitió sincerarse. Es posible que, al corresponder el beso, no tuviera desconfianza de externar sus intenciones de querer andar con Juanma. De tener una novia en el pasado, en tanto mantenimiento del orden heteronormativo, transitó hacia una práctica homosexual que al principio se dio de manera oculta. Alex no estaba listo para que su círculo cercano lo supiera, pero eso sucedió después.

A los pocos meses, él les dijo a sus hermanos, porque vivía con sus hermanos. Como diario salíamos o me invitaba a su cuarto, era muy obvio que teníamos algo, siempre nos veían juntos. Como a los cinco meses le dijo a su hermano de que andábamos, y todos estábamos felices. Así me empecé a llevar bien con sus hermanos. Así cumplimos el año, fuimos a rentar un departamento juntos. Así estuvimos como un año y diez meses.

Es sugerente pensar que Alex se preparó para confesar y revelar su homosexualidad, que lo hizo sin ser presionado, pero sí por sugerencia de Juanma, quien recuerda a Alex como un chico “closetero”, pero con la disposición de salir de ese lugar edificado en sí mismo. “Cuando nos conocimos fue raro. Él no sabía cómo decirle a sus hermanos y amigos. Yo le dije, ‘mira, si no quieres decirle a nadie, igual no pasa nada. Pero prefiero que mejor tú se los digas a que se enteren en otro lado’”. La forma en que fue construyendo esa revelación se dio con la invitación constante de Juanma al espacio donde Alex rentaba con sus hermanos para que ellos se hicieran la idea de que algo pasaba entre los dos. Estar juntos era una forma de hacer presencia, de hacerse visibles ante la familia. Por fortuna, los hermanos no renegaron contra Alex ni contra Juanma, lo que da cuenta que se trataba de hombres sin aparentes prejuicios hacia las personas no heterosexuales.

Juanma refiere que la apertura de quienes eran sus cuñados se debía a que vivían en una gran ciudad, donde ya no resultaba extraño ver a parejas homosexuales en distintos espacios públicos. Eran *open mind* o como se dice en tsetal *julix sch’ulelik*, es decir, que “tenían consciencia”. En efecto, no podemos generalizar ni afirmar que esa sea la principal razón, pero sí es posible deducir que los hermanos tenían una mayor sensibilidad y apertura

al respetar las decisiones sobre el cuerpo, los afectos y la sexualidad tanto de Alex como de Juanma, lo que hizo llevadero el proceso de aceptación del propio Alex, que al llevarlo a cabo ya no hubo marcha atrás. Esta sensibilidad, como se recordará, es nombrada como *yich'oik yo'tan*: “ya tienen corazón”.

El noviazgo de Alex y de Juanma se mantenía como si fueran amigos, pues la afectividad que los unía la disimulaban. Ante todo, procuraban ser vistos en una relación de amistad más que amorosa. Esta decisión resulta paradójica, a diferencia de las experiencias donde el ocultamiento se da en casa y la visibilidad en el espacio público, Juan y Alex encontraban libertad cuando se reunían con sus hermanos. La ciudad se configuraba para ellos como un espacio para el ocultamiento. El afuera era la reclusión; y el adentro, la liberación. Después de todo, es sugerente pensarlo, que la familia acepte la alteridad sexual de algún integrante es una victoria conseguida.

Él se comportaba como un chico hetero, yo también, porque no soy muy obvio. No había la necesidad de demostrar cosas en público, todo era privado. Ciertamente yo también era “closetero” en ese entonces, aunque yo ya vivía muy liberal en la ciudad, ante mi familia yo era “normal”, por eso no había tanto problema. Cuando empezamos a andar casi no salíamos, como yo anduve de novio con él durante un año. Nos veíamos dos o tres veces a la semana. Me visitaba en mi trabajo o tomábamos café en la tarde y luego íbamos a mi cuarto. Allí veíamos películas. Ciertamente no éramos de los que nos abrazábamos o besábamos en la calle, incluso hasta ahora. No me gusta exhibirme, salir agarrados de la mano con mi pareja en público, no me gusta hacer eso. Como que traíamos esa misma actitud, nos veían como amigos, entrábamos a lugares cerrados como en el cine, entonces sí nos besábamos, pero así frente a la gente no.

Juanma nunca tuvo una pareja en la comunidad, su primera experiencia sexoafectiva se dio con Alex. La manera en que ambos se llevaban también fue parte de un proceso corporosubjetivo para sentir y reconocer su cuerpo en tanto pareja, esto incidió en sus posteriores relaciones, donde la expresión afectiva y corporal se daba siempre en espacios privados. Una de las cosas que resulta sugerente reflexionar es sobre la autoconcepción que Juanma tenía sobre su alteridad sexual, aun cuando no se exprese literalmente, se percibe una especie de “anormalidad”, no en el estricto sentido de que algo fuera malo o anómalo, sino algo que rompe con la regla de lo “normal”. Eso “normal” se mantenía al darse a ver

como un hombre heterosexual, acorde con la performatividad de género masculino. Ello contenía las sospechas hacia él y, por lo tanto, garantizaba que no hubiera “tanto problema” ante su familia. Juanma evadía los problemas escondiéndose en el “clóset” y citando el orden heteronormativo en su cuerpo. En efecto, como señala Pons, “no existen procesos de corposubjetivación que estén exentos de la necesidad de citar, aunque sea de modo lateral, a la matriz heterosexual. Al mismo tiempo, tampoco existen procesos que citen literalmente esta matriz sin que se produzcan grietas de experimentación, creación, fugas” (2018: 315).

Juanma era consciente de la inteligibilidad de la performatividad asignada a su sexo, y que ejercía como un recurso para guardar las apariencias. Incluso, en todas las veces que nos vimos para conversar, noté que procuraba verse varonil. En ningún momento hizo algún comentario que revelara su alteridad sexual. Me parecía que había alcanzado la habilidad para entrar y salir de la iterabilidad de género y sexual, a fin de evitar conflictos y señalamientos. Esto se subvertía cuando estaba con Alex, los hermanos de su pareja y con amistades que se reconocían homosexuales. Solo con ellos se difuminaban las apariencias y los deseos se hacían evidentes, así como la posibilidad de otros erotismos y devenires sexuales.

Juanma descubrió el placer no desde la posición receptiva, como usualmente asumen los hombres *antsil winiketik*, sino desde lo “inter”, es decir, de *dar* y *recibir*. “*Ak’el sok k’alal ya kich’ ek, ja’mé sbujts’anel jbak’etal abi*. Dar y recibir era placentero para mi cuerpo”. Esto lo descubrió en los encuentros que tuvo al llegar a la ciudad. Juanma recuerda que en una de las veces que fue al antro se encontró a un chico que lo invitó a irse con él. Mientras se besaban y acariciaban, el chico le pidió que Juanma le *diera* y él aceptó la petición. Y antes de finalizar, el papel se invirtió. Desde un inicio Juanma manifestó apertura y ello incidió en el disfrute de ambas posibilidades. A partir de ese momento, los encuentros homoeróticos se desplegaban en un *dar* y *recibir*. Una particularidad en la experiencia de Juanma es que las parejas que ha tenido, han sido abiertas a asumir ambos roles, es decir, son hombres “inter”. Pero es verdad que han existido excepciones en los encuentros casuales con otros chicos, quienes solo manifestaron la intención de *dar*, eso mantenía su posición activa y viril, pues no sentían el deseo fálico de Juanma. Aunque Juanma no se negaba al hecho de solo *recibir*, sí reconocía que las experiencias “inter” resultaban mayormente placenteras para él.

Después del primer año de noviazgo, Alex y Juanma decidieron mudarse. Su relación se fue intensificando al punto de querer vivir juntos. Juanma reconoce haber amado mucho a su pareja: “*Bayel la sch’ayben ko’tan*. Me distrajo [confundió/perdió] mucho el corazón”. Si bien en la lengua tseltal, como ya antes hemos referido, no existe una palabra para nombrar “amor” ni el acto de “amar”, no quiere decir que un *o’tanil* tseltal no pueda sentirlo. Sin embargo, resulta interesante la forma en que se expresa el estado de enamoramiento, como algo o alguien que te pierde, distrae, confunde el corazón. Podría pensarse que se trata de un corazón que pierde la capacidad de reflexionar lo que siente. Es, quizá, bajo dicho entendimiento que Juanma se aventuró a vivir con Alex, pensó que sería buena idea compartir un espacio para economizar y pasar más tiempo. Pero esa proposición fue importante, pues eso les permitió reconocerse todavía más.

Fue más una parte económica, de “oye, por qué no rentamos juntos, compartimos gastos”. Él dijo que sí, porque además no muy se sentía a gusto rentando con toda su familia, no se sentía muy libre de hacer las cosas que quería, eso también fue un factor. Buscamos un lugar y rentamos juntos. Pero también allí descubrí que discutíamos más seguido, había muchos celos de mi parte. Yo era el tóxico, porque había una chava que quería con él, era algo tonto en realidad. Porque sabía que no era bisexual. Pero la pasábamos bien porque nos gustaban casi las mismas cosas, prácticamente nos entendíamos en todo. Nos gustaba la misma comida, las mismas películas, todo. Así vivimos durante ocho meses.

Vivir en pareja fue para Juanma un suceso relevante. Si bien se preguntaba cuál sería la reacción de Alex, confió en que él aceptaría. Al vivir lejos de casa y del peso familiar, Juanma se sintió cómodo al hacer la proposición. Las formas de vida en la ciudad le parecían más abiertas, sin el peso moral ni los estigmas que predominan en su comunidad, donde resulta casi impensable que dos hombres vivan juntos, en pareja. Esto, evidentemente, no quiere decir que no existieran otras formas de exclusión en la ciudad, pero que Alex y Juanma lograron sobrellevar. En las primeras semanas, Juanma experimentó ciertos descontentos por sus actitudes. Se reconocía una persona *psychij*, es decir, celosa. Una emoción que le resultaba extraña y nueva. Aunque él mismo refiere que no tenía por qué desconfiar de Alex, pues sabía que no era una persona heterosexual y que no tendría algún efecto en su pareja ante cualquier intento de ser “seducido” por una chica. Pero esto no sucedía cuando se trataba de algún hombre. En estas circunstancias los celos

aparecían de manera inmensurable. Dicha reacción, se puede deducir, se debía a una visión de pareja monógama que esperaba tener con Alex. Una exclusividad y reciprocidad del uno al otro. Una respuesta *de facto* como comúnmente se espera en las parejas heterosexuales, enmarcadas en la moral religiosa y de parentesco, y esta disposición que Juanma asumió en su relación, se deduce, estaba influida por la práctica monógama que predominaba en su familia y en la comunidad de origen.

En el contexto de quienes viven en la comunidad y de las vivencias en Jobel, noté que los celos se dan cuando el *wolo' winik* busca a otro *antsil winik*, más que a una mujer. Es posible que esta circunstancia se deba a que en algún momento el *wolo' winik* contraerá nupcias y formará una familia. El chico *antsil winik* sabe con antelación que es el destino perseguido por los hombres, pero nunca para quedarse con ellos. Es como si se tratara de un acto de honorabilidad o simplemente resignación, al considerar que la unión con una mujer es el límite que no se atreven a irrumpir, porque no es con ellas con quienes sienten la amenaza de ser dejados, sino ante otro *antsil winik*, al percibir que tienen las mismas equivalencias y posibilidades para ofrecer. Como se recordará, algunos hombres buscan a chicos *antsil winiketik* para su iniciación sexual, nunca para formalizar una relación. Todo queda en el orden de lo clandestino¹⁰³.

Para Juanma, la relación exigía acuerdos y un alto grado de fidelidad, porque mientras andaba con Alex, no buscaba a otros chicos ni aceptaba invitaciones para tener algún encuentro. Para él la exclusividad era trascendental. Sin embargo, la forma de significar la relación no era equiparable con el sentir de Alex. Después de ocho meses de vivir juntos, Juanma notó ciertos cambios de comportamiento en su pareja. Esto le generaba sospechas, aun cuando intentaba averiguar de qué se trataba, no resolvía el acertijo, hasta que un día, por testimonio de otro chico, supo que Alex le era infiel. Eso le provocó mucha inestabilidad emocional a Juanma, al punto de ir a terapias.

Todo empezó cuando él me dijo que tenía problemas familiares y que tenía que regresar a Veracruz. “Igual si quieres te acompaño, voy contigo”. Pero me dijo que no, porque su mamá y papá no lo sabían. “Me voy una semana”, me dijo. Pasó una semana y empecé a preocuparme. Pero nunca se me ocurrió irle a preguntar a sus hermanos, yo decía “para qué si confío en él”. Pasaron dos semanas, “mira me voy a quedar otro mes”. Como teníamos un

¹⁰³ Véase apartado “*Kurik jtsak bajtik*. Iniciación y experiencia sexual”.

amigo en común, era un chico que también quería con él. El chavo me buscó, ya había pasado como un mes y medio desde que mi pareja se había ido. “Mira, yo sé bien que no nos llevamos bien. Pero yo sé que eres buena onda y mereces saber la verdad de Alex”, me dijo. “¿Qué pasó?” Pensando que le había pasado algo malo. “Él se fue a coger con otro chavo. Donde estudiamos había un profesor que quería con él. Pero como tenía interés nunca se dejaron de hablar”. Yo le pregunté que cómo sabía tanto, y me dijo que era amigo de ese profesor, que le pasó todo el chisme. Pero yo no le creí. Ya hasta que me mandó los mensajes y las fotos, entonces fue real. Para sacarme la duda, fui a visitar a sus hermanos, les pregunté si tenían problemas familiares. “No, siempre hemos estado acá. No sabemos a qué se fue a Veracruz”, me dijeron. Después de unos días, Alex me dijo que no quería lastimarme, que por eso no dijo nada. En ese momento me sentí muy insignificante porque me cambiaron por alguien que tenía dinero, y eso era cierto, no tenía dinero ni un trabajo formal. Hasta terminé con psicólogos. Fue una situación muy fuerte. Terminamos y yo me fui a rentar a otra parte. Ya no podía quedarme allí.

La ruptura de Juanma la recuerda como un episodio difícil en su vida. Estaba lleno de ilusiones. “*Yu’un k’ax la sch’ayben ko’tan. Lom k’ux la ya’y ko’tan k’alal la jna’ stojol te binti la spasbon a.* Él me había enamorado [perdido el corazón]. Me dolió mucho [el corazón] cuando supe lo que me había hecho”. La mentira y la traición fueron actos que Juanma no tuvo la capacidad de disculpar. Su corazón quedó adolorido y la separación fue inevitable para él. Es cierto que cuando alguien inicia una nueva relación lo último que se piensa o imagina es la separación y la forma en que eso podría darse. Ninguna persona edifica predispuesta al colapso y antes de imaginar, deduzco, materializa otros escenarios a través del engaño. Quizá Alex, sin tener acceso a su testimonio, mantenía comunicación con el profesor porque tenía interés en él y posiblemente, al tener una propuesta, se vio dispuesto a aceptarla sin considerar el corazón de Juanma, aun cuando en el relato recordara que “no quería lastimarlo”.

La forma en que la relación terminó creó decepciones e inseguridades en Juanma, decidió ir a terapias al sentirse inestable. Ello fue posible por sugerencia de su amigo Martín, quien intentaba animarlo y al ver que no lo conseguía, le habló de un amigo en común que podía apoyarlo. Juanma aceptó y se dispuso a sanar.

Martín me decía “vamos a ir a fiestas”. Sí íbamos, pero solo me divertía en ese momento, después ya no comía, no dormía. Yo le dije lo que me pasaba y él me contó que tenía un

amigo psicólogo que podía ayudarme, porque se dio cuenta que estaba más flaco, me veía mal. Entonces fui a varias sesiones durante tres meses. Más que él hacerme las preguntas, yo me las hacía. Después de tres meses ya me sentía bien, trabajaba doble y todos los días, mi mente estaba más ocupada. En ese momento trabajaba en un puesto de hamburguesas, allí me mantuve los dos años que duré con él. Hasta que me cambié de lugar después de cortar, me fui a un Oxxo, allí estuve cinco meses, y luego fui a una cafetería, me volví una persona muy cerrada. Ya no tuve otra pareja formal, allí estuve como un año y medio. Así pasaron cuatro años sin venir a Chiapas hasta que decidí volver, estaba triste.

El primer noviazgo de Juanma le dejó secuelas profundas que, aun cuando dijera que su recuperación se dio en cuestión de meses, fue un proceso lento que le llevó alrededor de dos años. La rutina de salir a los antros gay con su amigo Martín continuaron. Sin embargo, Juanma se recuerda como un chico indispuerto a sentir. En ese lapso se dispuso a trabajar. Cuatro años después de haber llegado a la Ciudad de México, decidió volver a Chiapas. La decisión no fue fortuita sino meditada y también solicitada. En el tiempo que trabajó en la cafetería conoció a la dueña, una señora con quien hizo una buena amistad. Ella le sugería a Juanma que continuara con su formación profesional. Por otro lado, la mamá de Juanma le pidió a un *ch'abajom* (rezador/curandero) que hiciera lo posible porque su hijo volviera, pues en los cuatro años en que partió de casa no había vuelto una sola vez.

Una señora del trabajo me aconsejó, “mejor sigue estudiando, eres un chavo, y no vas a depender de nadie”. Así que le hice caso. Y también mi mamá le pidió a un rezador que regresara porque ella pensaba que ya no iba a volver, como había pasado cuatro años. Esto me lo contó mi hermana. Pero cuando hicieron el rezo, creo que cinco meses después volví. Quizá tuvo efecto el rezo del señor.

En abril del 2016, Juanma volvió a Chiapas, específicamente para vivir, estudiar y trabajar en Jobel. Se inscribió en la Universidad Intercultural de Chiapas para cursar la carrera en Turismo sustentable. A su llegada rentó un cuarto en la colonia Primero de Enero, un barrio de la periferia, donde ya vivía una de sus hermanas. Y comenzó a trabajar como barista en una cafetería llamada “Natura”, donde se mantuvo durante los cuatro años siguientes. Así sobrellevó los días en Jobel, una ciudad que le pareció distinta al ritmo de la Ciudad de México, al tener menos tráfico, menos apuro para trasladarse de un sitio a otro y, además, con menos espacios en donde personas no heterosexuales podían reunirse y convivir. Al respecto, Juanma recuerda un momento en el que fueron corridos de un antro,

una vez que su amigo Alejandro, a quien conoció en una fiesta, decidió besarse con otro chico. Aquello le hizo comprender que Jobel se caracterizaba por ser una sociedad hermética, al menos un sector indispuerto a convivir con personas con una alteridad sexual distinta: “la ciudad es muy conservadora, porque cuando recién llegué no había antros¹⁰⁴ gays. Hubo un día que entramos a uno, y mi amigo Alejandro se estaba besando con un chico, nos sacaron por eso. El mesero nos dijo ‘disculpen, pero es que así es la política de este lugar’”.

Para Juanma, Jobel tenía mayores restricciones, pero eso no fue impedimento para socializar con nuevas amistades e intentar tener alguna pareja como con Fredy, su segundo *makem*. A él lo conoció en una de sus salidas al antro, en un lugar que, en ese entonces existía, se llamaba “La condesa”. Allí se vieron, se gustaron e intercambiaron números. Empezaron a escribirse, a citarse para platicar y compartir café. Hubo un reconocimiento previo. Juanma tomó la iniciativa y le propuso que anduvieran. Fredy estudiaba la licenciatura en Derecho, era mayor que Juanma por cinco años. Era chaparro, de tez morena y con abundante barba. El afecto que se tenían tuvo la misma situación que con su primera pareja, es decir, de no ser expresada en los espacios públicos.

Salíamos, pero era como de compas, íbamos por un café. Pero nunca de salir agarrados de la mano ni abrazados. Incluso hasta la fecha, no me gusta exhibirme. “Somos pareja, pero no para estar ventilándome”, me decía, porque la sociedad sé cómo es. Y también porque las parejas que he tenido tampoco son así, entonces ambos compartimos la misma idea de entendernos. La primera impresión que yo veo en una persona es su personalidad, si a cada rato quiere agarrarme la mano o así. El tacto en público no es algo que me gusta, me incomoda. Por eso cuando salgo con una persona y actúa de manera discreta, me atrae, pues para todo hay lugar.

Juanma ha mantenido la misma decisión de no “ventilarse” y, en gran medida, sus relaciones han compartido la misma postura. La discreción es práctica constante en sus relaciones. La reciprocidad reflexiva entre él y las parejas es nombrada por Juanma como “*stsak sba jk’op ka’yejtik. Stsako sba stalel kuxineltik*. El encuentro de nuestra palabra-escucha. El encuentro de nuestras formas de ser”, que tradujo, adicionalmente, como “conexión

¹⁰⁴ En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas ha habido intentos por abrir antros gays, sin embargo, no logran trascender. Entre ellos Juanma recuerda haber ido al “I am” y “La condesa”, pero cerraron al medio año de abrirse.

emocional”. Sin esta conexión ningún noviazgo podría ser posible para él y ha sido una base para vincular sus afectos con sus devenires homoeróticos hasta la fecha.

Lo planteado a partir de la experiencia de Juanma permite identificar una constante: el hombre *antsil winik*, aun cuando lleve a cabo una performatividad para reafirmar su alteridad sexual, no se da primordialmente en el contexto de los espacios públicos en la ciudad ni para la gente con la que no tenga algún vínculo cercano. Ésta se da frente a amistades y parejas, así como en ciertos lugares donde las heteronormas se interpelan y diluyen, al menos de manera contingente, como en ciertas cantinas y antros. Pero es distinto en las comunidades, donde en los últimos años, varios *antsil winiketik* han tomado ciertos espacios comunitarios para reunirse e interactuar. La visibilidad pública se ejerce cada vez más, y esta iniciativa se interpreta como una lucha por ganar presencia y respeto. La búsqueda por la reafirmación pública es, ante todo, la lucha que se da primero en las comunidades de origen que en la ciudad.

Reafirmar la alteridad sexual *antsil winik* es la forma de aceptación más palpable. Juanma recuerda que, después de andar ocho meses con Fredy, decidió terminar con él, debido a que no aceptaba sus orígenes y negaba ser “indígena”. Para Juanma, al parecer, la reafirmación identitaria y étnica también era importante para construir relaciones honestas. Fredy había ocultado que era de origen tseltal, incluso cambió su nombre para no evidenciarse. Dicho ocultamiento y negación fue reprobado por Juanma: “no me gustan las personas falsas, me gusta cuando son reales. No me importa de dónde venga, pero que sí se acepten a sí mismo. Eso fue el principal motivo de terminar con Fredy, se creía un *kaxlan*”. Creerse algo distinto de lo que uno es, es una práctica que Juanma no reivindica para sí.

Los años vividos entre la Ciudad de México y Jobel han sido sustanciales para que Juanma se reconozca a sí mismo como *antsil winik*, como novio y pareja. Admite que cada noviazgo ha dejado en él ciertas enseñanzas que definen lo que es: “porque cada relación es un proceso de ir mejorando como persona”. Actualmente, Juanma tiene una nueva relación. Se trata de un joven con el que lleva algunos meses. En una de las reuniones que tuvimos me presentó a su pareja como su “amigo”. Se mantenían como dos buenos camaradas sin hacer algo que dislocara el “orden de la interacción” asociada con la amistad (Goffman, 2001).

Juanma tiene el deseo de un día sostener una relación duradera y vivir en la comunidad sin la necesidad de esconder ni disimular su alteridad sexual. Pero para que ello suceda sabe que es cuestión de tiempo y de mucha voluntad, tanto de su familia como de su pueblo. Es posible inferir que dicho deseo, en tanto recurso personal (Parrini, 2018), adquiera cada vez más un componente colectivo entre las personas *antsil winiketik* y que propicie un agrietamiento al régimen heteronormativo que por ahora imposibilita la aceptación social del noviazgo y el maridaje *antsil winik*. Mientras eso sucede, el noviazgo continuará lejos de la comunidad, en los espacios que la ciudad permite y con las prácticas que la propia persona *antsil winik* admite para sí. “Sé que un día podré vivir en pareja en la comunidad, sin que mi familia reproche nada”, sentenció Juanma con una sonrisa capaz de convencer a cualquiera que la distinguiera.

Breve epílogo de Juanma

En enero de 2023 Juanma presentó su examen de grado. Ahora es licenciado en Turismo por la Universidad Intercultural de Chiapas. Vive con su familia en un paraje del municipio de Villa Corzo, ubicado en la Frailesca de Chiapas, donde es parte de una sociedad cooperativa de productores de café llamada “Sierra Azul”. Dicha cooperativa cuenta con una cafetería con el mismo nombre, donde Juanma funge como gerente comercial. Juanma tiene las intenciones de prepararse y continuar con sus estudios de posgrado, piensa en alguna maestría relacionada con administración o relaciones exteriores. Recientemente obtuvo una beca para continuar con sus estudios, eso lo tiene entusiasmado. En el ámbito de la intimidad, terminó una relación de algunos meses, aunque se siente triste, sabe que saldrá adelante. Juanma tiene un montón de sueños y cada día se encamina a ellos.

Manuel: *yilel jbak’etaltik*. Sentir, mirar, tocar la desnudez

Manuel tenía 17 años y diez meses de edad cuando partió de Chewal Chico. Un día de julio de 2015, un mes después de haber culminado la preparatoria. Se despidió de su mamá y de sus hermanos. “*Ya xboon ta a’tel ta San Cristóbal. Patil ya xtal killex*. Me voy a San Cristóbal a trabajar. Después los vengo a ver”, recuerda haber dicho. En sus palabras dejaba las aberturas de un retorno posible. Continuar con sus estudios no era un deseo, ante todo

pretendía conseguir un empleo y comenzar a ahorrar para construir un patrimonio en el futuro.

Al llegar a Jobel buscó a Rosa, una tía que vivía en la ciudad. Ella rentaba en la colonia Mexicanos, uno de los barrios más añejos de la ciudad. Manuel se quedó a vivir con ella. Por medio de su tía conoció a doña Maribel, la dueña de un famoso bar familiar llamado “El tío Chelo”. Lugar donde solía trabajar durante las vacaciones de verano e invierno, mientras estudiaba la preparatoria. Al decirle que se quedaría por más tiempo, la señora le ofreció trabajar como ayudante de mesero, labor que ejerció durante un mes. Después fue reubicado como ayudante de cocina, oficio que ejerció durante los siguientes tres años. Cocinar era una labor que disfrutaba y que había aprendido de su mamá. Manuel recuerda que, cuando se negaba a ir a la milpa o a cargar leña con su padre, apoyaba en la preparación de la comida. Su madre no lo cuestionaba, pero Manuel intuye que su mamá sospechaba de él, que no era un hombre cabal. Sin embargo, nunca se atrevió a decirle algo. Esta inferencia supone una constante: que las mujeres son más abiertas a convivir y aceptar la alteridad sexual de un hombre *antsil winik*.

En los primeros cuatro meses de trabajo, Manuel no recuerda haber tenido alguna experiencia extraordinaria. Su vida en ese entonces le parecía rutinaria: del trabajo a la casa y viceversa. Un día decidió ejercer otro oficio para obtener un ingreso extra. Llegaba cuatro días al bar y los otros tres trabajaba en una tienda de abarrotes, tienda que también pertenecía a doña Maribel. Allí conoció a quien sería su primera pareja: Antonio, un joven *tsotsil* de Chalchihuitán, que trabajaba de mesero un bar del centro de la ciudad. Entre una compra a otra, Antonio tomó la iniciativa de preguntar el nombre de Manuel. Un día intercambiaron número y comenzaron a escribirse con mayor frecuencia. Es posible que Antonio reconociera en Manuel algún gesto que evidenciara su alteridad sexual, como el propio Manuel lo reconoce: “yo creo que era por mi forma de hablar. Hablo muy despacio. Además, me gustan mucho los pantalones entubados, para que resalten mis piernas”. En la forma de vestirse había una intención: darse a ver. Pero ese develarse presupone que la persona que mira tenga con la capacidad de reconocer las intenciones. El cuerpo de Manuel, su vestimenta y gestualidad eran los mensajes que debían ser interpretados, pues “arreglar el cuerpo es un acto de mediación entre el sí mismo y el mundo social, entre los

gustos particulares de la persona y las normas sociales demandadas” (Cruz, 2014: 41). En otras palabras, el despliegue de una performatividad que resaltara su condición *antsil winik*.

Antonio llegaba a comprar y se quedaba a platicar con Manuel. En una de esas veces Manuel recuerda haber sido directo con Antonio, pues despertó su atención y su gusto. Él no era cohibido y podía expresarse sin dificultad. Es el *stalel* que le caracterizaba y que, incluso, develó hacia mi persona¹⁰⁵. No olvidemos que la manera de ser de toda persona está directamente asociada con la vitalidad de su *ch’ulel*. “*Yu’un ma xk’exaw te jch’ulel, jich yu’un ora ya jkal te binti ya smulan te ko’tane*. Es que mi *ch’ulel* [alma-consciencia-fuerza] no tiene pena, por eso puedo decir fácilmente lo que le gusta a mi corazón”. Pero ese decir lo que el corazón quiere tampoco es circunstancial, sino motivado por una certeza de que es dicho a alguien dispuesto a corresponder el sentir. Dicho reconocimiento, es apropiado decir, se dio al intuir que Antonio le gustaban los hombres y que había atracción hacia Manuel.

“*Oranax la jk’opon. ‘¿Bin a biil?’ Antonio, xchi. Jich’ jajch k’opon jbjatik*. Luego le hablé. ‘¿Cómo te llamas?’, Antonio, me dijo. Y así empezamos a platicar. Luego me pasó su número y un día le dije: ‘estás bien guapo’; ‘gracias’, respondió. ‘Soy gay’, me dijo, ‘pero soy bien discreto’; ‘Ah, está bien’”. En la conversación que Manuel recuerda haber tenido con Antonio, se identifica que el chico fue directo al decir que era gay, esa fue la forma de nombrarse. Se presentó sin temor a ocultarse, pero dejaba en claro que su alteridad sexual no la manifestaba abiertamente, ante todo era “discreto”. Manuel recuerda que Antonio “no se le notaba que fuera gay”, pues se vestía como cualquier otro chico con pantalones de mezclilla, tenis y playeras. Además, no era exagerado en su manera de caminar ni platicar. A través de una performatividad masculinizada de sí “borra[ba] la evidencia del cuerpo” (Le Breton, 2002: 127) y la del deseo.

Manuel ya había escuchado la palabra gay y comprendió a qué se refería, basándose en la idea de que es aquella persona que le gusta y anda con alguien de su mismo sexo. Por ello, él respondió que también lo era, pero no dijo que era *antsil winik*, porque quizá Antonio no lo comprendería. Aquello dictaba el preámbulo de una relación entre un hombre gay y un *antsil winik*. Esta forma enunciativa, en efecto, producía algo distinto en la relación como se verá enseguida.

¹⁰⁵ Recuerdo que en una ocasión en que nos vimos para platicar, Manuel externó que mi persona le parecía atractiva. Su decir me llegó de sorpresa, pero comprendí que era su manera directa de decir lo que sentía.

Tiempo después Manuel y Antonio salieron, pero dicha salida tenía la clara intención de ser un momento para reconocerse. “*Konik ta jcuarto*”; *¿binti ya jpastik te a?*; *Ya jkuch'tik cerveza*; *konik, che*. ‘vamos a tu cuarto’; ‘¿qué vamos a hacer?’; ‘vamos a tomar cerveza’; ‘vamos pues’. Pasamos por unas cervezas y ya cuando terminamos de tomar se quedó en mi cuarto”. Así inició la rutina de salir y de quedarse en el cuarto donde Manuel rentaba, para ese momento se había mudado de espacio, a una habitación en frente de la de su tía Rosa. Eso le permitía tener mayor intimidad. Manuel y Antonio se gustaban, y fue hasta la tercera salida cuando se besaron y tuvieron un encuentro erótico. “*Ja' la speton, la smey te jpate, jich la jmots jbajtik*. Él me abrazó, me acariciaba la espalda y luego tuvimos relaciones sexuales”.

Manuel ya había tenido una experiencia sexoafectiva en la comunidad, donde supo reconocer los placeres del cuerpo y las sensaciones que el contacto despertaban en él. Para su fortuna, el acto sexual no fue sin afectividad, sin ese vínculo que hace de los corazones en un solo. Así aprendió que el sentimiento de querer, es decir, del *k'anel*, no estaba peleado con el deseo, *ko'tanuk*, sexual. La asociación de ambos le provocaba lo que él mismo nombra como “*ja' yak'olil ko'tan*. El gozo [engrandecimiento] de mi corazón”. Dicho reconocimiento previo provocaba comodidad y seguridad en Manuel para dejarse sentir a través de “las manos, los besos, del sexo de Antonio”, a quien comenzó a querer y él, a su vez, a Manuel. El contacto corporal, el roce, la fricción de las pieles, “*yananix stsum te jch'ich'ele*. Encendían mi sangre”. Este encender se comprende como la aceleración de los latidos, a la palpitación que produce que la sangre tenga mayor impulso y avive la intensidad corporal.

Antonio solía llegar entre dos y tres veces por semana al cuarto de Manuel. Ese era el espacio donde desdoblaban sus pliegues y se permitían mirar. El cuerpo se develaba ante la mirada del otro. Manuel no recuerda que mirar fuera restringido ni negado para Antonio, a diferencia de lo vivido en la comunidad donde el encuentro sexual sucedía entre besos y caricias, pero nunca para la contemplación corporal de la pareja. De algún modo el cuerpo seguía oculto. Pero esto cambió en la ciudad. Al parecer Antonio ya tenía apropiada la práctica de mirar y es posible, aun cuando Manuel no lo recuerde, que Antonio al desnudarse frente a él fuera, al mismo tiempo, una invitación para que también lo hiciera. Así sintió el placer visual de recorrer el cuerpo del otro. Manuel reconoce las partes que más le gustaba contemplar y también lo que recuerda que su pareja veía en él:

Yanax la jk'abu jbatik t'axal te jbak'etaltik. Lek ya jmulan yilel te sit yelawe, te skube soknix te yate. Yananix ya sk'abuon ek. Lek ya smulan te ma ba ayuk stsotsil te jkub jkakan.

Sí que mirábamos desnudos nuestros cuerpos. Me gustaba mucho verle la cara, sus piernas y su pene. Él también le gustaba verme. Le gustaba que no tuviera vellos en mi pierna ni en mis pies.

Desnudarse delante de sí para el goce visual de la pareja fue parte de la intimidad mutua. El componente “inmoral” de la desnudez que Manuel percibía, al crecer en el seno de una familia católica y presbiteriana, se diluyó al comprender que no había nada de malo al hacerlo. He escuchado de mis interlocutores, pero también de familia cercana, que la desnudez es sólo permitida entre parejas que la comunidad reconoce¹⁰⁶, pero no de cualquier tipo, sino las heterosexuales. Fuera de ella, es considerada un acto libidinoso, un acto de “pecado” que remite al génesis entre Adán y Eva, que al incurrir “en la transgresión de la orden divina, implic[ó] el paso de una desnudez sin vergüenza a una desnudez que deb[ía] cubrirse” (Agamben, 2011: 104). En el caso de Manuel, se recordará, cuando descubrió su alteridad sexual *antsil winik* sintió culpa, un sentimiento que experimentaba al considerar que algo no estaba bien en él. Sin embargo, aquella percepción de sí mismo cambió al comprender que ser *antsil winik* es otra forma de *stalel* de las personas. Este giro provocó que fuera abierto a los deseos de su cuerpo para no verse ni mirar al otro con un gesto vergonzoso e inmoral.

Pero ver un cuerpo desnudo no es meramente la exposición ante el otro, compromete algo más: la intimidad, el reconocimiento, el respeto y la confianza. Para Manuel, desnudarse no es algo que se haga con cualquiera, “hay que tener confianza con la persona que te va a ver”. Esa confianza como él la plantea tiene varias dimensiones. Por un lado, no tener prejuicios sobre el propio cuerpo. “*Ya jmulan te sit kelaw, yu'un ma ba jujp'enon, jay nax jbak'etali.* Me gusta mi cara, que no sea gordo, mi cuerpo es delgado”. Manuel reconoce sus facciones y anatomía y, al aceptarse, provoca que tenga certezas de lo que tiene. Esta auto-percepción fue una práctica que inició una vez que migró a la ciudad. Allí se compró un espejo grande donde solía observarse. Además de tomarse fotografías con un celular. La mirada de sí mismo estuvo mediada por un dispositivo tecnológico y posteriormente

¹⁰⁶Además, como en el capítulo pasado se mencionó, la desnudez se da en la infancia porque se considera que no hay “pecado” en el acto de mirarse sin ropa. Esto cambia en la juventud, porque el deseo sexual aparece.

compartido con Antonio, quien solía pedirle fotografías de él. La performatividad *antsil winik* también pasa por una performatividad de la mirada, como una forma de presentarse, de darse a ver, ante los demás.

Por el otro, la confianza de desnudarse radica en que la otra persona sea recíproca con lo que se comparte. Comprometer el cuerpo desnudo es comprometer algo que nadie más puede ver. Cuando un cuerpo se desnuda ¿qué es lo que se ve? Fue una pregunta que planteé a Manuel cuando hablamos del tema. Su respuesta me pareció profunda al afirmar: “*ya jk’abu sjaben sbak’etal*. Miro las envolturas [hojas grandes] de su cuerpo”. Ese *jaben* es una metáfora elocuente que originalmente se trata de una hoja de plátano o de otra planta con hojas grandes que se utiliza para envolver los tamales o el pozol. Al principio no comprendí el sentido de la palabra, en mi variante del tseltal no la había escuchado decir. Manuel entonces me explicó con detalle:

Sí, dije *jaben* porque es con lo que se envuelve la comida. Es que un día escuché que mi primo me lo dijo la primera vez que dormimos juntos y yo me reí, “¿*Bistuk jaben jbak’etal*? ¿Por qué las hojas grandes de mi cuerpo?”, le pregunté, porque nunca se usa para hablar de nuestro cuerpo. “Ah, es que así es para mí. Porque si te veo desnudo es para quitarte tu *jaben*. Ya ves que cuando nos dan un tamal lo que hacemos es quitarle el *jaben* y ya cuando está desenvuelto, pues te lo comes”. “Ah, bueno”, le dije. Entonces como que se me quedó eso que dijo, por eso pienso que es así también.

La expresión dicha por el primo de Manuel, como se revela, es la reasignación de un significado existente a una cosa distinta. Si bien esto no se interpreta como un neologismo, sí como la creación de un sentido singular en el lenguaje de ambos. Lo que se revela en el *jaben*, en tanto acto de ver desnudo a una persona, es la intención de desenvolver, de comer y disfrutar. La desnudez es una metáfora del alimento y sustento. Cuando Manuel se desnudaba y Antonio hacía lo propio se desenvolvían para saciar el hambre. Los ojos que miran lo hacen con el deseo de quitar el *jaben*. Es precisamente, en palabras de Agamben, “la ausencia de ilusiones sobre sí misma, la desnudez sin velos [...] la que le provee su más temible atractivo” (2011: 127-128).

La experiencia de Manuel y adjudicar un sentido a la desnudez como una forma de descubrir(se), permitió que cada encuentro con Antonio fuera placentero y que ese *sbujts’* (sabor/placer) lo reconociera a través de “su piel erizada, del sudor de su cuerpo y el ritmo

acelerado del corazón” que él mismo enuncia como “el calor del cuerpo”. Una metáfora más en el que una temperatura cálida era sentida desde las puntas de sus pies hasta el cabello. Antonio, refiere el propio Manuel, tenía el tacto para que cada encuentro fuera cada vez más intenso.

La forma de mirar la desnudez, además, es la de percibir el encuentro sexoafectivo entre dos personas del mismo sexo. Para Manuel la desnudez entre dos hombres le parecía un acto completamente normal, así como la posibilidad de tener una relación amorosa. Si bien su primer referente vivido en la comunidad le hacía comprender que no toda la gente lo aprobaba, reconoció que en la ciudad encontró a personas “normales” —refiriéndose a las que son heterosexuales y heteronormadas— que aceptaban a la gente *antsil winik*. Justo algunas eran su tía Rosa, doña Maribel y sus dos hermanitas menores que habían llegado a Jobel para trabajar. Todas ellas sospechaban de la alteridad sexual de Manuel y al saber de su voz que sí lo era, lo apoyaron y compartieron que “no dirían nada”. Como se verá posteriormente, la aceptación de ellas fue una forma de verse a través de su mirada.

Durante los siguientes meses la rutina de verse se mantuvo. Manuel rememora que, a pesar de la intensidad con la que se compartía con Antonio, mantenían una relación discreta. “Cuando nos miraban nuestros compañeros hacíamos como que no teníamos nada, que sólo éramos amigos para que no sospecharan. Salíamos como si fuéramos amigos, pero en la cama ¡Qué amigos!”. La misma discreción y ocultamiento vividos por Sebas y Juanma se mantiene, pero al estar solos esa distancia corporal se diluía. Sin embargo, dicha decisión se debió a solicitud de Antonio más que de Manuel, quien no tenía problemas en darse a ver en los espacios públicos, porque “*yu’un ma xk’exawon, ma’yuk mach’a sna’ mach’aon ta Jobel*. Yo no tenía pena, nadie me conocía en Jobel”. Esto devela que si de alguien debía ocultarse sería ante los ojos de su comunidad donde fácilmente era reconocido. La ciudad no era el lugar del ocultamiento, sino el de la visibilidad.

Sin embargo, esto no sucedió tan pronto, al menos no con Antonio. Cuando ambos salían, Manuel tenía las intenciones de tomar de las manos a su pareja o de abrazarlo, pero lo evitaba para no incomodar a Antonio ni generar un descontento. Manuel comprendía que no era conveniente “exponer al cuerpo más allá del marco de los ritos que puntualizan el desarrollo de la vida social y que lo mantienen en el claroscuro de la presencia-ausencia” (Le Breton, 2002: 127-128). Es decir, había un principio básico de respeto a una petición

dicha con mucha antelación por Antonio para no darse a ver ni performar algo que delatara su homosexualidad.

Por esta razón, Antonio prefería estar en el cuarto que rentaba Manuel. Allí adentro, además de tener encuentros sexoafectivos, compartían otras actividades como ver películas y cocinar. Manuel se reconoce como un buen cocinero, por ello, le gustaba prepararle algún platillo a su pareja. Era una de las formas de expresar el amor que le tenía:

Quando descansaba él llegaba a visitarme, hacíamos de comer. Llegaba al medio día y se iba hasta la tarde. Le cocinaba bistec o pollo. Comíamos juntos, hasta invitaba a mi tía, pero él y yo sólo éramos amigos ante ella. Él rentaba en el barrio de Tlaxcala, pero nunca fui a donde rentaba porque vivía con su primo, por eso siempre iba a mi cuarto. Era buena persona, hasta llegaba a visitarme al trabajo, me invitaba al centro y luego nos regresábamos juntos.

Manuel asumía, por así decirlo, ciertos roles adjudicados a las mujeres de su comunidad como el hecho de cocinar y servir la comida. Esta posición fue asumida por él sin un aparente cuestionamiento. Cuando platicamos sobre el tema, Manuel reveló que dentro de sí sabe que tiene un cuerpo de hombre, pero que no pretende ser como los de su pueblo — reproducir una performatividad hegemónica de la masculinidad—, pero tampoco hacer un cambio corporal más que “hacer cosas de mujeres”. Esas cosas, como él mismo las nombra, siente que lo hace distinto al resto de los hombres. Hacerlas le permite sentirse más cerca de las mujeres, sabiendo que nunca podrá ser una de ellas. “Yo sé que no tengo un cuerpo de chica, pero tampoco quiero operarme ni vestirme como si fuera una”. Manuel es un hombre que encarna prácticas feminizadas en su cuerpo para ser un hombre *antsil winik*.

El decir y sentir de Manuel supone un proceso corposubjetivo que dribla entre “feminizar” gestos, prácticas y acciones, y “masculinizar” los que considera apropiados, entre ellos el de proveer, de mandar dinero a su familia, de cooperar en los gastos en la comunidad. En el encuentro de ambas formas performativas de género surge su *stalel*, su ser *antsil winik*. En lo que refiere a la dimensión afectiva, Manuel se reconoce un hombre sensible, que no oculta su corazón, pero también se reconoce temperamental. En su relación con Antonio expresaba las cosas que le disgustaba, incluso refiere que en ocasiones imponía su voluntad. “Yo era muy celoso, me enojaba por cositas, cuando me decía algo, como ‘mira ese chico, está guapo’, yo me molestaba y me iba, lo dejaba hablando solo. ‘Ya pues, no te enojas’, luego me decía Antonio, se disculpaba y hacía lo que yo quería”. Es

posible interpretar que Manuel, por su forma de actuar, fuera quien llevara las riendas de la relación. Antonio, por su parte, era un chico gay que tampoco reprimía lo que sentía, pero cedía ante los malestares de su pareja. Tenían, pues, una relación con ciertas características heteronormadas, entre alguien que le era permitido ejercer cierto tipo de control y alguien que consentía. De “esta ambivalencia en el proceso de corposubjetivación es que se producen subjetividades paradójicas, singulares, en movimiento, en proceso. Se trata de singularizaciones que a momentos nos alejan de la heteronormatividad y a momentos necesitan organizarse a través de ella para relacionarse con el mundo” (Pons, 2018: 314).

Antonio era mayor que Manuel por cinco años; “era varonil, pero sensible. Casi no se enojaba. Le gustaba abrazarme mucho cuando estábamos en mi cuarto”, afirma Manuel. La relación de ambos, en muchos sentidos, la recuerda equilibrada. Sin conflictos mayores. En muchos ratos procuraban hacer algo distinto en la ciudad, pues Antonio había trabajado de recepcionista en un hotel y eso le despertaba el interés de conocer hoteles.

Muchas veces nos íbamos a un hotel. “Vamos”; “Sí, vamos”. Y allí nos quedábamos a dormir toda la noche. Pero como que me daba pena al entrar, como éramos dos hombres entrando. El que atendía luego preguntaba, “¿quieren una cama o dos?”; “solo una”, y pues eso me daba pena. Tampoco es que nos quedaba viendo. Ya ves que preguntan cómo te llamas, “sí, aquí está tu habitación”. “No quiero, pregunta tú, me da pena”, le decía. Y él le preguntaba y pedía la habitación. Nunca lo hice yo.

Antonio era quien asumía, en momentos, cierto protagonismo. Como se revela en el relato, Manuel sentía pena al preguntar por una habitación, esta posición refleja cierta pasividad, un no querer “exponerse”. Quien debía asumir la tarea era Antonio en tanto “hombre” de la relación. “*Como ja’ jmakem, ja’ ya sjoj’o tame ay bal jochol wayib*. Como él era mi novio, le tocaba preguntar si había una cama disponible”. Si bien en el fragmento no revela el sexo de su pareja, pues *makem* es indistinto, Manuel se percibía como si en ciertos momentos tomara la posición femenina de la relación. Esto es posible dilucidarlo al expresar más adelante que él era el que *recibía*. “El que echa, pregunta”, afirma Manuel, con una risa nerviosa. La ciudad les proveía de distintos hoteles para salir de la rutina. Era una de las maneras para mantener “el calor del cuerpo” y “la sangre encendida”.

Después de un año de relación, Antonio no se sentía bien, sus expectativas laborales no eran las que esperaba. Sentía frustración. Entonces decidió regresar a Chalchihuitán y

retomar sus labores en el campo, en el cultivo de café. Manuel no estaba de acuerdo con que su pareja se fuera, trató de convencerlo de que buscara otro empleo, pero no lo logró. El acuerdo al que llegaron era que Antonio iría de vez en cuando a Jobel para visitar a Manuel, pero eso tuvo consecuencias a largo plazo, al punto de alejarse:

Un día me dijo, “me voy a mi casa, ya no voy a trabajar aquí”; “está bien”, le dije, “pero vienes de vez en cuando. Me avisa cuando vengas”; “sí, voy a llegar tal día a San Cristóbal”; “ah, bueno”. Ya venía, salíamos y volvía a pasar algo. Así nos mantuvimos durante un año. Como nos gustábamos, un día le dije “¿por qué no nos juntamos?”, “*ya xnainotik jchebaltik*”; él me decía que no sabía, que lo iba a pensar. “Ah, bueno pues, piénsalo todo el año”. Me enojé, dejé de hablarle y ya después volvimos a hablar a los pocos meses. Pero a los dos años me harté y decidí irme a Tijuana.

Manuel recuerda que la falta de iniciativa de Antonio provocó que lentamente perdiera el interés por él, y fue más cuando su propuesta de vivir en pareja fue rechazada al prolongar una respuesta. Esto devela que Manuel quería mantener una relación seria. Pero había algo de por medio que permitía a Antonio tomarse la diligencia de regresar a su pueblo sin el pesar de dejar a Manuel: entre ellos nunca se preguntaron si querían ser novios, no hubo una formalidad. Sin esa fuerza perlocutiva de la pregunta ni de una respuesta que los enlazara, dejaba abierta la posibilidad de partir sin necesariamente considerar que dejaba una relación. Es como si no se terminara algo que nunca empezó, a diferencia de cuando algo se nombra. Esa misma abertura que valió para Antonio, fue la misma para Manuel al irse a Tijuana. La decisión no fue inesperada, sino por un cúmulo de circunstancias asociadas con el abandono, la distancia, el desinterés. Manuel, a diferencia de Antonio, partió sin decir nada, se fue en silencio.

Pasó algo de tiempo y luego me buscó, pero ya me había ido a Tijuana, no le dije nada cuando me fui. “¿Dónde estás?”, me dijo. “Vine a Tijuana”; “¿No que te fuiste a tu casa?” “no”; “está bien, seguro vas a encontrar a otro hombre allí”; “sí”, le dije. Así nos dejamos de hablar. Se enojó también él. No nos volvimos a mandar mensajes en mucho tiempo. Así estuvimos como un año, así tardé la primera vez que me fui. Estuve trabajando en una fábrica de medicamentos [...]. Siento que no lo extrañé tanto, como que sentía mucho coraje porque también se había ido cuando lo quería.

Manuel dio por terminada una relación que nunca se formalizó, pero que fue intensa. Es posible que el coraje que sentía encubriera las decepciones que la ruptura le provocaba. Manuel llegó en febrero del 2019 a Tijuana, se fue por invitación de un buen amigo que llevaba años radicando en dicha ciudad fronteriza y que era originario de su misma comunidad. El tiempo que Manuel estuvo en Tijuana se hizo de nuevas amistades. Una de ellas fue Adán, un joven migrante, originario de Tapachula, al sur de Chiapas. Adán era abiertamente homosexual. A través de él conoció la ciudad, los parques, los mercados, los antros y centros nocturnos a los que comenzó a ir —como será expuesto en un próximo apartado—. Adán era un chico gay “afeminado”, así lo recuerda Manuel. Por esa circunstancia se convirtió en un amigo muy cercano. No era el tipo de hombre que le interesaba, pues, ante todo, buscaba algo distinto a las características y los comportamientos que veía en él mismo, es decir, estar con un hombre masculinizado. Al respecto, Manuel menciona “es como si un *antsil winik* estuviera con otro *antsil winik*. Como que eso no queda”. La reflexión permite comprender lo siguiente: que un hombre *antsil winik* y un gay afeminado comparten la misma posición en las relaciones homoeróticas. Ambos orientan su deseo hacia el *wolo’ winik* o al homosexual que asume el papel de hombre masculino. Hay una idea de que el *antsil winik* está más próximo al lugar de la mujer y, por lo tanto, no podría andar con un varón que feminice su cuerpo, sus gustos y deseos. En este sentido, para que una relación pueda darse es necesario una dualidad genérica.

La idea anterior se sostiene de otra experiencia que Manuel tuvo a los seis meses de vivir en Tijuana. Él se encontró a un chico con el que esporádicamente tuvo encuentros sexuales, pero que no recordaba con la misma intensidad que a Antonio, “*ma’yuk sbujts’, soknix ma’yuk swentail*. No tenía sabor, no tenía relevancia”. Manuel afirma haberlo conocido por el deseo de tener sexo y pasarla bien, pero percibía ciertos reclamos que un *wolo winik’* no haría.

A él lo conocí en el Facebook. Le mandé solicitud. “¿Dónde vives?”, le pregunté. “En Tijuana; ¿y tú?”, “soy de Chiapas, pero vivo aquí en Tijuana”. “A ver si salimos”; “sale”. Y así nos conocimos. Ya empezamos a salir, primero como amigos, y como trabajaba cerca de donde yo, él me esperaba, y ya después nos íbamos a tomar café, platicábamos. Luego al otro día, igual. Como una semana nomás pasó, *welta banjo’tik ta jwayibal*, (hasta que un día nos fuimos rápido a la cama). Con él me estuve viendo como seis meses. Roberto, se llamaba

[...]. Pero dejé de verlo porque yo tomaba y él no, y luego a él le gustaba ir mucho a la casa de su familia. “Vamos a la casa de mi hermano”, me decía. Yo le decía “no, me da pena, además voy a salir con mi amigo”, siempre salía con el Adán. Ya el Adán me decía también: “si te quiere, que te quiera como eres”; “sí”, le decía. “Ah, bueno pues, ve con tu marido”, me respondía el chico, actuaba como si fuera yo. Faltaba poco para que volviera a Chiapas, por eso ya no lo busqué.

Entre Roberto y Manuel había diferencias que no pudieron sopesar. El momento con el chico de Tijuana fue efímero, sin ese “sabor” que previamente había sentido en la comunidad y en Jobel. Si bien mantuvo intimidad sexual con Roberto, reconoce que no experimentaba la intensidad del placer, además de percibir ciertas actitudes que estaban más próximas al *antsil winik*, que el propio Manuel dice “como si fuera yo”. De allí que la performatividad masculina no se completaba del todo en Roberto al externar reclamos que eran interpretados como un gesto de un gay afeminado. La memoria corporal de Manuel evidenciaba que algo no le hacía sentir en completitud, acaso por el recuerdo de los deseos tempranos que el cuerpo conserva para sí (Parrini, 2018). En efecto, el cuerpo es capaz de conservar las sensaciones más profundas que pese al tiempo y los distintos encuentros no logran hacerlas olvidar. Y el deseo tampoco removido de él. Por ello, siguiendo a Parrini, “el deseo es un arco para el acto de recordar, que otorga una coherencia y organiza una trayectoria” (2018: 188). Una trayectoria que Manuel podía sentir con toda plenitud.

Al inicio de la emergencia sanitaria y de la pandemia, por presencia del SARS-CoV-2 (Coronavirus), Manuel regresó a Chiapas. Los rumores sociales que circulaban en distintos medios, le hicieron creer que no estaría a salvo si se quedaba. Entonces, tomó el autobús. A su llegada, se resguardó con su tía Rosa y sus dos hermanitas, quienes decidieron quedarse en Jobel. Manuel había ahorrado algo de dinero y con una parte de ese ahorro pudo mantenerse los siguientes tres meses en que se quedó sin trabajar. El confinamiento fue un proceso ameno al estar acompañado de sus familiares. Pero la vida no se detuvo más tiempo, los negocios reabrieron sus puertas y los trabajos volvieron a ofrecerse. Así Manuel regresó al “Tío Chelo” como ayudante de cocina. “Lore, qué bueno que volviste. No sé para qué te fuiste a Tijuana”, fueron las palabras de doña Maribel al contratar de nuevo a Manuel. Las mujeres del trabajo le habían buscado un nombre femenino cuando recién entró a laboral.

En una de las veces que llegué al restaurante bar y pregunté a un mesero por Manuel, el chico respondió “ah, tú eres la pareja de la Lore”. Al principio no entendí el mensaje. Cuando Manuel se acercó a mi mesa, entendí a quién se refería el mesero. Por supuesto, yo no era la pareja de Manuel o de “Lore”, pero entre los meseros corría dicho rumor. No me alarmé. El doble nombre me parecía que suscitaba una performatividad distinta entre Manuel *antsil winik* que yo conocía fuera del trabajo, y la “Lore” *antsil winik* aún más feminizada, en su espacio laboral. Mientras él caminaba hacia donde estaba sentado, percibí un movimiento prominente de sus caderas, además de tener pintados los labios con un tono rojo cereza y el largo copete de su cabello. Al llegar me saludó con un beso en la mejilla. El gesto me pareció extraño, como si en verdad yo fuera su pareja, pero no hice ningún comentario alguno ni él tampoco. Aquella vez llegué a visitarlo porque acordamos que platicaríamos después de su jornada laboral. El trabajo terminaba a las ocho y media de la noche. El bar cerraba sus puertas y únicamente se atendía a la gente que permanecía en el lugar. “¿Así que te dicen Lore?”; “Sí, casi nadie dice mi nombre aquí en el trabajo”, respondió Manuel. Ese cambio de nombre era también el cambio de un “yo”, de una identidad que no correspondía con Manuel. En el trabajo todos sabían que él era un chico gay, pero no cualquier tipo de gay, sino un gay amanerado y la “Lore” se sentía cómodo con ello.

“Lore” y yo platicamos alrededor de una hora, mientras tomábamos unas cubas de whisky con agua mineral. No noté que alguien nos viera con ojos extraños ni mucho menos los meseros. Los comensales estaban en su propia convivencia, cantando las canciones norteñas que se escuchaban de las bocinas colocadas en lo alto de las paredes. Para ese momento diez mesas estaban ocupadas. Lo que sí percibí fue cierta coquetería en “Lore”, constantemente se tocaba el cabello e intentaba tener algún contacto con mi mano. Mientras tanto, yo evitaba la cercanía para impedir malos entendidos; procuraba mantener una conversación activa. Le contaba amenidades de días pasados y viceversa. Entonces, aproveché en preguntarle acerca de su retorno al bar y lo que pasó después con Antonio, para ese tiempo había transcurrido un año de haber vuelto a Jobel. La pregunta suscitó un giro en su comportamiento, como si fuera planteada a Manuel. El tono de su voz cambió, enderezó la espalda, se recargó en el respaldo de la silla y respondió:

Llegué aquí a San Cristóbal y se me ocurrió mandarle un mensaje. Creo que pasó un mes y me mandó un mensaje. “Voy a ir en un mes a San Cristóbal, te aviso cuando llegue”; “bueno”, le dije. Pasó el mes, creo que era un día domingo, y me dijo “ya llegué, ¿dónde nos vemos?”. “Te veo en el parque, pero solo puedo un rato porque me voy a trabajar”, le respondí. “¿No tienes tiempo para mí?”; “si quieres espérame hasta en la noche. *Tame yaba ak’an awilon, majliyon*”. Salí como a las 11 de la noche, llegó por mí al tío y ya nos fuimos a donde vivo. Me metí a bañar, me cambié, y nos fuimos a un hotel a dormir. Así ha sido desde entonces.

Manuel había retomado comunicación con Antonio, en muchos sentidos porque aún mantenía interés en él y, por supuesto, mucho afecto. El tiempo distanciados y las experiencias vividas cada uno por su lado, apaciguó el coraje por el cual decidieron partir en su momento sin dar explicaciones. Antonio regresó a trabajar de mesero en una cantina y en los ratos libres se veía con Manuel.

Poco antes de retirarme del lugar, Manuel y yo hablamos sobre los noviazgos. Le contaba que en algún momento imaginaba formalizar una relación y formar una familia. Manuel se quedó callado por un instante, para luego decir: “yo espero lo mismo, pero sin familia, solo vivir con pareja, ya sea aquí o en otra parte, menos en mi pueblo”. Comprendí que Manuel no es el tipo de hombre *antsil winik* que tiene el interés de tener distintas parejas. Con Antonio se sentía cómodo, aunque es evidente tampoco sabía si el mismo deseo era recíproco con el de él. Hasta ese momento, ambos mantenían una relación discreta, aun sin enunciarla como “novios”, no tenía un nombre aquello que tenían, pero que era real en muchos sentidos. Si el deseo, como sugiere Parrini (2018), parte desde una propia introspección para luego vincularse con otras, entonces es permisible creer que en algún momento Manuel y Antonio decidan preguntarse si desean estar juntos, nombrarse pareja, novios, compañeros de vida. Algo que, como ya se ha mencionado en apartados anteriores, sea un *sujtesel ta o’tanil*, un “volver al corazón”; una vuelta sin disimulos, sin enmiendas, con la libertad de saberse juntos.

Era medianoche, tocaba retirarse. En el bar quedaban cinco mesas ocupadas, entre ellas la nuestra. La gente que quedaba estaba ebria, los meseros se habían sumado a la convivencia en la mesa que atendían. Todo era fiesta. Agradecí a Manuel por el rato

ameno de conversación y convivencia. Me estrechó la mano y luego nos despedimos con un beso en la mejilla. “Nos vemos después, Lore”; “Cuídate, Delmar”.

Breve epílogo de Manuel

Manuel tiene 27 años. Actualmente se encuentra en San Cristóbal de Las Casas. Labora en el “Tío Chelo”. En el tema de lo afectivo ha comenzado una nueva relación con un chico que también es de Chiapas. Manuel me platicó que ha llevado varias veces a su pareja a la casa de su abuela en Chewal chico. Las primeras veces, la abuela lo llamaba como “*sjotak yu'un Manuele*. El amigo de Manuel”, pero en la última visita que ambos realizaron a mediados de agosto de 2024, el discurso de la abuela cambió radicalmente: “hace poco fuimos a visitarla, y cuando estábamos afuera de su cocina dijo: ‘*ak'a ochuk amohlole*. Que entre tu pareja [compañero, esposo]”. La aseveración de la abuela develó, por un lado, que sabía que el “amigo” de Manuel más bien era su pareja. Del otro, que ella aceptaba que su nieto fuera *antsil winik* al no externar rechazo ni incomodidad. Al contrario, les hizo la invitación de que entraran a la casa y al hacerlo una nueva presencia se fundó, una en la que ya no había nada que negar ni ocultar, al menos en el hogar de la abuela. Esta experiencia reciente manifiesta la posibilidad del cambio, la aceptación y el respeto. En efecto, el primer lugar donde los cambios se gestan es en el núcleo familiar. De allí hacia afuera, a la comunidad, al mundo.

El cuerpo que habitamos. Soy *antsil winik*, no gay

En varias ocasiones, mientras conversaba con Sebas noté que al tratar el tema de los hombres no heterosexuales en la ciudad se refería a ellos como “geyes”. Pero cuando hablaba de sus compañeros de la comunidad, les decía *antsil winik*. Para él quedaba claro que no se trataba de la misma persona. Dicha diferenciación también pude identificarla con los demás jóvenes, lo que revelaba un saber reconocido entre ellos, como si la experiencia corporosubjetiva, las prácticas corporales, la sexualidad y el deseo no fueran equiparables. Esto supone una condición singular para cada designación y que al enunciarse se produce un efecto perlocutivo que crea una subjetividad distinta entre ser gay y ser *antsil winik*. Dicha distinción, que reconocían los chicos *antsil winik*, se sustenta por un saber socializado en la

comunidad, es decir, una *episteme local* que es empleada para “clasificar, explicar y significar” (Parrini, 2018: 101), no sólo la designación, sino la alteridad que se materializa en el cuerpo de la persona. Pero, es necesario decirlo, no supone una singularización tajante entre una y otra forma enunciativa, pues en ambas experiencias se encuentran paralelismos.

La palabra *antsil winik*¹⁰⁷, como se recordará, en principio es producto de un saber colectivo y que es dicho para señalar a un hombre que no es un *wolo' winik*, el que no es un varón cabal. Indica al varón que le gusta a otro de su mismo sexo, el que feminiza su forma de ser. Los chicos reconocieron la nominación a través de la escucha; la palabra atravesó su cuerpo y subjetividad, produciendo algo en ellos: la encarnación del nombre. La primera impresión fue reconocer que el significado del término estaba asociado con la burla, el albur, la vergüenza y el rechazo; un decir que expresaba algo malo, que no era aceptado entre los hombres de la comunidad. La mayoría de los chicos que supo el adjetivo de su alteridad decidió recluirse, pero el ocultamiento no evitó que vivieran experiencias homoeróticas.

Sin embargo, la fuerza perlocutiva es distinta cuando alguien enuncia a otro, a cuando uno se enuncia a sí mismo. Decir *antsil winik* desde la voz de los *wolo' winiketik* no tenía un significado equivalente para el que sí lo era. Los jóvenes se reconocían *antsil winiketik* no desde el rechazo, sino desde la aceptación y eso propició un proceso corpusubjetivo dispuesto a sentir. Como ya fue expuesto en el capítulo tres, cada joven encontró la manera de descubrir su sexualidad en la comunidad, de reconocer su corporalidad, de compartirse en la intimidad. Cada chico dio nombre a las sensaciones y afectos vividos desde su alteridad. Lo *antsil winik* no tuvo una performatividad unívoca, aunque sí características más o menos compartidas, al significarla desde los marcos culturales y lingüísticos del tseltal.

Un hombre *antsil winik*: “es aquel que le gusta a otro de su mismo sexo, pero sin querer ser mujer”; “es aquel que le gusta sentirse mujer, pero sin rechazar su cuerpo masculino”; “es aquel que quiere ser mujer y que se viste como una”; “es aquel que le gustan los hombres, pero que sigue actuando como hombre”. Sin embargo, una singularidad es que “un *antsil winik* jamás se hace pareja de otro *antsil winik*” porque el deseo

¹⁰⁷ Véase el apartado “*Antsil winik*: descubrir lo que somos. Rechazo, albur y reinención”.

está orientado hacia un *wolo' winik*, nunca a alguien de su misma condición. Esto se mantiene en la ciudad, donde los chicos no andan con hombres gays afeminados, sino con aquellos con actitudes masculinas, que parecen “machines”, que no se les nota su preferencia homosexual. En este sentido, ser *antsil winik* no es un sinónimo de homosexualidad: no se reduce a la atracción sexual, pues atraviesa otras dimensiones que pasan por el placer, el gusto físico, la afectividad, el deseo. Además, de que no necesariamente se reproducen los ordenamientos de género como algo inamovible. En efecto, hay elementos culturales masculinos y femeninos que reproducen en sus prácticas corporales cotidianas, pero no son estáticos, incluso se cuestionan. Un ejemplo de ello es lo contado por Sebas, quien en algún momento de su vida reflexionó sobre su condición *antsil winik* y las ventajas de no ser hombre, “hombre”; ni mujer, “mujer”:

Como a mis 29 años he reflexionado más. Por ejemplo, las mujeres se quejan mucho, los hombres se quejan mucho. Hay veces digo, “qué bueno que no soy hombre, “hombre”, y qué bueno que no soy mujer, “mujer”, porque cada cosa que les toca vivir, se quejan. Creo que soy más feliz que los heteros, porque los heteros hombres siempre se están quejando; las mujeres heteros, igual, cada cosa que les hacen, que las maltratan. No soy mujer, pero tampoco dejo que hagan lo que quieran conmigo. No soy hombre, pero tampoco me complico la vida ni molesto a nadie. Por eso, a veces digo “qué bueno que no soy hombre”, porque si no ya me habría sucedido todo lo que dicen o peor. Qué bueno que no soy mujer porque ya habrían hecho tantas cosas o peor. Tal vez como soy *antsil winik* puedo experimentar tantas cosas, como estoy en medio, “aquí está igual, aquí está peor”, por eso siento que estoy en medio, *ayon ta olil*. Así como soy disfruto mi vida, disfruto mi sexualidad. Si me gusta la persona, pues con gusto, por qué no, tampoco soy un santo.

Ese *ayon ta olil*, es decir, “estar en medio”, ¿acaso es el lugar y la posibilidad de existencia del *antsil winik*? A consideración de Sebas, sí: entre ser mujer y hombre hay un punto donde surgen las alteridades, de allí que una persona puede transitar de un lugar a otro sin buscar una permanencia y definición. “Estar en medio” tiene una característica liminal que implica estar en ningún lado y, al mismo tiempo, estar en varios. Es una premisa ontológica que devela otro tipo de corposubjetividad. Pero dicho espacio por sí solo no se sostiene pues, como se recordará, también operan otros elementos como las entidades anímicas y oníricas que inciden en la construcción de la feminidad y masculinidad de las personas. En suma, nombrarse *antsil winik* es marcar un posicionamiento político, lingüístico y cultural

que reivindica maneras de ser. Este reconocimiento dista, entonces, de la palabra gay y lo que en ella se desprende.

Para los jóvenes *antsil winiketik* la palabra gay, en primera instancia, refiere a un hombre que, como ellos, le gusta otro de su mismo sexo. Sin embargo, la diferencia se percibe al considerar que se trata de una persona citadina, que no viene de algún pueblo. Es el hombre mestizo, ladino o *kaxlan*. Es una nominación perteneciente a otro idioma y cultura. En principio, podría pensarse que se trata de una diferencia étnica, incluso de clase. Pero no sólo esto define a la persona, sino además los modos de relacionarse, a feminizar/masculinizar su cuerpo y a desenvolverse en los espacios.

El término gay, como describe Parrini, comenzó a utilizarse en México “a fines de la década de 1960 y principios de la de 1970. Fue una creación de las comunidades homosexuales estadounidenses y europeas y luego fue incorporado a las de otros países [...]. Se extendió en la cultura popular, dotó de significaciones positivas a las identidades y a las relaciones homoeróticas” (2018: 127). En el contexto de Jobel, la palabra comenzó a escucharse en los albores de la década de 1990, mediante grupos lesbofeministas (Rosas, 2013), integrada por mujeres que no eran de Chiapas, sino de la Ciudad de México. Si bien no se indaga respecto a la repercusión de la nominación ni de la existencia de una comunidad gay de hombres en esa década —que sería una investigación relevante—, hay una característica que es notable en el presente: que la comunidad gay en Jobel está integrada, en su mayoría, por hombres que no son originarios de dicha ciudad, sino del interior de Chiapas, de otros estados, del extranjero, incluso de migrantes. Hay, en principio, una ausencia de hombres coletos, que posiblemente se mueven en otros sitios. Por lo tanto, es permisible inferir que la nominación gay tiene una fuerte influencia performativa y de prácticas corporales citadinas provenientes de distintas partes del estado y del país. Esto supone otra diferencia semántica entre gay y *antsil winik*: que la primera es apropiada de otros contextos, y la segunda es propia de los tseltales. ¿Cuáles son las implicaciones de esta diferencia más allá del sentido semántico?

Decir gay en voz de un hombre *antsil winik* es reconocer su alteridad sexual. La palabra no expresa las cargas peyorativas que han sido adjudicadas a la nominación *antsil winik*, pues como indica Parrini, “el enunciado *gay* tiene una dimensión identitaria, reivindicativa y también comunitaria, que facilita cierta acción colectiva” (2018: 135). El

enunciado, además, marca distancia y crea una posición del sujeto/persona distinta a otras nominaciones coloquiales como son “mampo”, “maricón” y “puñal”, que aluden al hombre puto: aquel que es afeminado, amanerado. Estas últimas son empleadas en modo de burla y rechazo. Por lo tanto, el apelativo gay es acertado, de hecho, lo políticamente correcto. Mientras que *antsil winik* mantiene una valencia con las anteriores, claro está que sólo sucede cuando es enunciado por alguien que no lo es o no se reconoce como tal, pues al ser expresado por quien sí lo es se da una resignificación, un desplazamiento.

Si bien esta investigación no está orientada al análisis de la performatividad, de las prácticas corporales y afectivas entre la juventud gay en Jobel, hay una serie de sentires que los jóvenes *antsil winiketik* comparten respecto al hombre que lo es. Estas comprenden la idea de que tiende a ser “fresa”, un término coloquial que alude a la persona con dinero o que aparenta tenerlo, a partir de su forma de vestir (ropas de marca), los lugares de convivencia (antros y bares del centro), lo que consume (bebidas preparadas), el tipo de música que escucha (artistas mujeres pop), por su forma de hablar (extrovertida). Sobre esta última percepción, Manuel sostiene que “es raro cómo les gusta hablar, no sé cómo decirlo, pero luego se dicen entre ellos ‘locas’ o ‘qué perras’, ‘qué diva’, así he escuchado”. La idea de Manuel es la del empleo de un lenguaje jocoso o arrecho, como se nombra en Chiapas, pero en el que se feminizan. Esto, por supuesto, no es para aseverar que el *antsil winik* no tenga un lenguaje propio para tratarse, pero no tiene las mismas características de “arrechura”.

Por otra parte, hay una tendencia de que el hombre gay sí puede tener una relación homoerótica y sexoafectiva con otro hombre gay y que expresan abiertamente, algo que entre un hombre *antsil winiketik* y su pareja no es todavía común, al apelar a la discreción. Esta es una de las prácticas que marcan una diferencia sustancial. En San Cristóbal de Las Casas he notado que en los espacios donde la juventud gay se reúne, como en antros del centro, son susceptibles al contacto corporal a través de los abrazos, las caricias y los besos entre quienes son pareja y quienes se cortejan o “ligan”. Hay una tendencia por demostrar que tienen o buscan una relación, ya sea sexual o afectiva. Pero esto no se manifiesta explícitamente entre un *wolo’ winik* y un *antsil winik*, salvo en casos excepcionales como en

cantinas de la periferia, donde a ciertas horas de la noche se abre un intersticio para la convivencia homoerótica, aunque manteniendo reglas que evitan la exposición¹⁰⁸.

Además de lo mencionado, existe la idea de que los chicos gays tienen mayor factibilidad y recursos para reunirse y platicar sobre temas relacionados con la sexualidad, y participar en el movimiento LGBTTTIQ+, a través de la movilización, de foros y mesas de trabajo, donde la juventud *antsil winik* no asiste. Si bien es una idea más o menos compartida respecto a lo que se percibe en Jobel, no debemos generalizar que todos los hombres actúan de ese modo, pero puede deducirse que al transitar y convivir en diferentes espacios suscita un distanciamiento y, por lo tanto, que unos y otros sean ajenos a lo que viven, incluso a su existencia.

Como se ha descrito, lo gay no es opuesto en términos negativos ni superior a la experiencia *antsil winik*, sino modos distintos de ser: los enunciados producen lo que nombran. No hay una oposición y resistencia a la designación, aunque los chicos *antsil winiketik* no se autodenominan de ese modo, también hay casos en los que sí. Esto se debe a las circunstancias en que el nombre se revela. Por ejemplo, Juanma recuerda haber encontrado un grupo de amigos gay en la ciudad, lo que no sucedió en su paraje, pues antes de migrar su relación era con hombres heterosexuales. Al convivir con los chicos en la Ciudad de México encarnó el enunciado y las prácticas aprendidas de sus amistades. Su encuentro fue antes con el mundo gay que con el *antsil winik*, en este sentido percibía un extrañamiento respecto a este último: “yo me reconozco un chico gay, como que me siento raro al decirme *antsil winik* (ríe), porque yo he estado más tiempo en la ciudad y fue allí donde experimenté con mis gustos y mi sexualidad”. Esta mayor familiaridad de Juanma con la juventud gay incidió en la manera de auto-reconocerse. No es casual que al ser así tenga cierta cercanía con la comunidad gay en Jobel. No obstante, Juanma también es crítico de algunas prácticas no incluyentes que la comunidad lleva a cabo pues, como se verá, aun cuando las experiencias de la juventud *antsil winik* y la gay no tengan disputas ni desencuentros, tampoco sucede algo para que articulen sus luchas. Esta disociación es notada por Juanma y comprende que se debe a que los horizontes de los jóvenes *antsil winiketik* van por otro lado, horizonte que Juanma desea acompañar.

¹⁰⁸ Véase el apartado “Homosociabilidad: entre cantinas y antros”.

En suma, los enunciados *antsil winik* y gay tratan no sólo de *epistemes* locales que suscitan transformaciones en las posiciones de sujeto, como indica Parrini, sino de prácticas donde “se condensa y se expresa intensamente el cruce de formaciones discursivas con redes de significación y la creación, subsecuente, de formas locales de comprensión de la sexualidad” (2018: 153). Si gay es el sentido político de una alteridad sexogenérica, también lo es al decir *antsil winik*. No se trata de un vocablo, de una unidad lingüística, sino de la existencia histórica, incluso ancestral, y reivindicativa de una forma de *stalel* en el mundo tseltal.

***Antsil winikotik*. Agenciamiento político y reivindicación identitaria**

La ciudad es un espacio donde se configuran maneras de estar, donde se producen subjetividades. Esto es posible a partir de la movilidad y socialización que cada persona lleva a cabo. Jobel, como antes se ha dicho, es una ciudad cosmopolita que propicia la interculturalidad a pesar de que existen limitantes, mediante reglas y procesos de exclusión, que condicionan el encuentro entre la diversidad de personas.

Los jóvenes *antsil winiketik*, por ejemplo, suelen moverse mayormente en espacios periféricos, por lo que muy pocas veces se enteran de lo que acontece en el centro y mucho menos participan en las actividades que allí se dan. Esto obstaculiza la relación con jóvenes que no necesariamente se reconocen de alguna etnia, que se caracterizan por ser *kaxlanes* y que convocan a acciones que se consideran “prácticas urbanas” (Castro, 2007), pero que están aunadas a demandas y luchas políticas. Una de ellas es la de la comunidad LGBTTTIQ+ que ha tenido presencia, aunque de manera intermitente, desde finales de la última década del siglo pasado.

Jobel es la ciudad histórica donde organizaciones y colectivos indígenas han irrumpido a través de marchas, manifestaciones y mítines en la plazuela de la catedral, con el objetivo de levantar la voz y solicitar atención a sus peticiones. Lo mismo sucede con grupos feministas y disidentes sexogenéricas que se movilizan en búsqueda de derechos que protejan y garanticen una vida digna y libre de violencia para las mujeres y las personas disidentes. Sin embargo, en estos últimos grupos, “la presencia de mujeres y sujetos disidentes negrxs, afrodescendientes, indígenas, prietxs y morenos de Afroamérica ha sido considerablemente menor que la presencia de feministas del Norte Global y blanco-

mestizas latinoamericanas. *Esto evidencia quiénes* tienen mayores privilegios de desplazamiento” (Mitjans, 2021: 110) (cursivas mías) y mayor visibilidad en una ciudad donde existe un borramiento de los cuerpos racializados, no solo en las luchas y procesos políticos, sino en la vida cotidiana que “ha caracterizado las relaciones entre las comunidades indígenas y la blanquitud en la ciudad de San Cristóbal” (Mitjans, 2021: 124). Frente a esta situación, ¿de qué manera la comunidad disidente sexogenérica de Jobel hace partícipe a la juventud *antsil winik* tselal y de otros pueblos originarios que radican en la ciudad? ¿Cómo en las luchas por el respeto a las alteridades sexogenéricas involucran las búsquedas de la juventud de pueblos originarios? ¿Existen diálogos y encuentros? La experiencia de cada joven *antsil winik* sugiere algunas respuestas.

Tras varios años de vivir en la ciudad, durante el año 2010, Sebas conoció a Erick y a Max: dos chicos que se reconocían homosexuales. Así supo cómo se nombra a las personas que son atraídas por alguien de su mismo sexo. Ambos estudiaban en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas. Erick rentaba en la misma vecindad que Sebas, de esa manera se conocieron. Erick era originario de Palenque, y Max de Villahermosa, Tabasco. Juntos organizaban fiestas y pasarelas para coronar a una reina gay. Durante esos encuentros, se ofrecían charlas sobre diversidad, salud y cuidados sexuales. Fue así que Sebas conoció a una comunidad disidente en la ciudad y que de muchas maneras lo interpeló.

Era mi etapa de desmadre, cuando estaba con Bruce Lee [uno de los novios de Sebas], conocí a unos gays que hacían mucha fiesta y desfile. Había un gay que estudiaba en la Facultad de Sociales de la UNACH. Eran dos y uno de ellos vivía en la misma vecindad en donde actualmente vivo. Y uno de ellas organizaba la fiesta, por eso nos invitaba. Eran fiestas donde modelaban, lo hacían en salones. Uno fue atrás de San Diego, la otra vez fue por Los Pinos, otra vez fue por La Isla, dos o tres veces lo hicieron en el centro nocturno El Premiere. Nada más que en el Premiere tenías que consumir, aparte de pagar tu boleto, tenías que consumir cerveza. A esas fiestas puro gay llegaba, pero también uno que otro curioso hetero. Los que modelaban se vestían de mujer, se cambiaban de vestuario [...]. Y las chicas se inscribían con Erick. Antes de que modelaran, contrataban dos o tres stripper que bailaban antes del desfile, así era el show [...]. Había un jurado que seleccionaba, así coronaban a la ganadora [...]. Los desfiles los hacían de una a dos veces al año. Cada participante debía decir algo sobre la sexualidad, así escuchaba y aprendía que hay muchas personas que son gays, travestis,

lesbianas. Con la mentalidad cerrada que tenía, no sabía que había muchos nombres [...]. Pero para ser sincero yo no llegaba porque me gustaba ver los desfiles o a escuchar lo que decían los que participaban, más bien llegaba porque había cerveza y luego el baile, eso era lo que me llamaba la atención.

El relato de Sebas sugiere varias reflexiones. La primera, que él se enteró, de manera fortuita, de las actividades realizadas por un grupo de amigos para visibilizar las alteridades sexogénicas en Jobel. Sin embargo, solo las personas que no se reivindicaban heterosexuales y que eran cercanas a Erick y a Max se informaban de las fiestas, es decir, no eran totalmente abiertas al público, tampoco tenían una amplia difusión. Eran actividades cerradas. Quienes participaban en las pasarelas eran hombres que les gustaba vestirse de mujeres y mujeres trans*, lo cual evidencia la presencia de personas que reivindicaban su alteridad. La segunda, Sebas manifiesta que más allá de ir a las pasarelas y escuchar la información, su principal gusto era la fiesta, es decir, no había un interés sustancial por ser parte de una comunidad ni de adentrarse a ella, se reconoce más como espectador. Este distanciamiento no es fortuito, pues él recuerda que después de cada pasarela no se sumaba a otras actividades que Erick y Max convocaban. Esto se debía, por un lado, a que las búsquedas y los procesos reivindicativos no eran los mismos. Del otro, que Sebas no podía faltar al trabajo, recibir un descuento en su salario para estar con dicha comunidad. Esto último expone la situación económica —y de privilegio— entre quienes sí pueden disponer su tiempo y energía en ciertas luchas y quiénes no.

Como que no entendía lo que hacían, luego hablaban de sexualidad y cosas así, de los derechos, pero como que no tenía nada que ver conmigo. Yo digo que los que se aferran a eso es porque les ha tocado vivir cruelmente, por eso se juntan. En cambio, cuando no, simplemente no le haces caso. Como no estoy pegado a ellos, tampoco voy, menos mis amigos *antsil winik*. Yo no conozco a un *antsil winik* que estén pegados [...]. Además, tenía que trabajar y pues ellos no iban a pagar mi día.

Sebas expresa un distanciamiento ante las actividades realizadas por la comunidad, pero esto no implicaba un rechazo hacia ella, tan solo no se encontraba en la misma situación y condición que las personas participantes, como el hecho de “vivir cruelmente” y que eso les convoca. La aseveración de Sebas podría interpretarse erróneamente que dista de empatía o reciprocidad, como si necesitara de la opresión, de una crueldad o que viviera alguna

situación violenta que atravesara su subjetividad y cuerpo para sumarse al movimiento¹⁰⁹. Sin embargo, al indagar sobre el distanciamiento, la reflexión que él sugiere es que no reconocía su alteridad en lo que hacía la comunidad: “mi manera de ser era distinta al de ellos, yo no ando buscando esos derechos que decían, no tenía nada de malo, porque si lo pedían era por algo, yo que soy *antsil winik* creo que nunca se lo han preguntado qué quiero, y tampoco eso es malo”. Esta afirmación, en efecto, es sincera en Sebas y expone que las búsquedas emancipatorias no tenían los mismos trayectos ni horizontes. Si bien él sentía indignación por lo que había escuchado que pasaba con ciertas personas trans*¹¹⁰, la indignación tampoco lo comprometía a nada y eso en sí mismo no puede interpretarse como apatía e indiferencia, porque a la inversa, nadie se estaba preguntado por la situación de los *antsil winiketik*, y dicha ausencia no era ni un pesar ni un reclamo hacia nadie.

A diferencia de Sebas, Juanma ha tenido una experiencia más cercana con la comunidad LGBTTTTIQ+, sobre todo por la ciudad primera en la que convivió. Como se recordará, él migró a la Ciudad de México después de culminar la preparatoria. Fue allí, en el año 2012, cuando conoció a su amigo Martín, un chico gay, con quien solía ir a los antros de la Zona Rosa. A través de él conoció un mundo distinto.

Yo llegaba a comprar a una tienda donde trabajaba un chico, y bueno, hay un dicho que “entre gay nos olemos” y sabemos quién es quién. En una de esas le pregunté su nombre, “Martín”, me dice. Y ya me preguntó “¿en dónde vives?”, así empezamos a hablar [...]. Un sábado, que según yo no tenía nada que hacer, me dijo: “¿te gusta salir a los antros?”, yo le dije que nunca había ido a uno. “¿Quieres ir?”; “¿adónde?”; “acá por la Zona Rosa”. Como ya teníamos dos meses de mantener contacto, me inspiraba confianza. Era mi único amigo con el que me sentía tranquilo, con quien podía hablar de temas que no hablaba con los chavos heterosexuales.

¹⁰⁹ La comunidad LGBTTTTIQ+ en Chiapas también ha sido afectada por múltiples agresiones verbales, psicológicas, físicas y sexuales, que incluso han culminado con el asesinato de personas disidentes sexogenéricas. Algunos de los casos son documentados en la tesis de Zarco Ortiz, Ernesto Antonio (2015). “*Mampós, jotos y gays*”. *La agencia homosexual y la estructuración de ciudadanías emergentes en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*. Tesis de Maestría: Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.

¹¹⁰ Uno de los recuerdos trágicos que Sebas relató fue el asesinato de su amigo Erick que sucedió a finales de diciembre del 2012. Erick viajó a Palenque para pasar las festividades decembrinas con su familia, pero fue asesinado a machetazos, según le contaron a Sebas, por uno de sus cuñados. Si bien no sabe los motivos del crimen, Sebas infiere que fue porque abiertamente quería ser un transexual. Lo acontecido con su amigo indignó a Sebas y comprendió la necesidad de que la comunidad se organizara para defenderse.

Martín fue la primera amistad no heterosexual de Juanma, era un chico que al principio se asumió homosexual y después realizó su tránsito: “ahora es Gisel porque ya es trans. Cuando lo conocí estaba en su proceso de transformación. Ahora es como si ya fuera una mujer”. Esa experiencia de atestiguar y acompañar el proceso le permitió tener mayor consciencia de las alteridades sexogenéricas que existen. Pero hasta ese momento no había un pleno reconocimiento político del acompañamiento, incluso no lo fue aun cuando conoció a otras personas de la comunidad trans* en los antros. De hecho, Juanma reconocía ciertas corposubjetividades que se asemejaban a lo que había visto en su comunidad de origen, por lo que no le pareció un descubrimiento del todo inédito:

Cuando íbamos a los antros había de todo, transexuales, travestis, transgénero, queer, de todo lo que podías imaginarte, allí entendí que había distintas formas de sexualidad. Pero había cosas que no me parecían extrañas, por ejemplo, allá en El Pozo había chicos *antsil wimiketik* que se vestían de mujer, como ya los había visto no era extraño, nada más que en la ciudad veía todavía más.

Durante su estancia de cuatro años en la Ciudad de México, Juanma afirma haber ido un par de veces a las fiestas en los antros y también a las marchas de la comunidad gay, porque Martín se lo pedía: “me decía, ‘vamos’; ‘vamos, pues’, pero solo iba por mitotero, no tanto porque tenía consciencia de eso”. Fuera de esos momentos, no se unió ni se interesó en las acciones que las disidencias sexogenéricas organizaban en la ciudad, pasaban inadvertidas para él. Y no fue por pereza o desinterés, sino por la limitante del tiempo que el trabajo le demandaba y porque tampoco era su horizonte de vida. Lo que la ciudad ofreció a Juanma fue la posibilidad de conocer espacios de homosociabilidad, transociabilidad y de reconocimiento de las disidencias.

Pasó alrededor de una década, incluso después de partir de la Ciudad de México para vivir y estudiar en Jobel y de culminar la licenciatura, cuando Juanma comenzó a tener sus primeros acercamientos con la comunidad LGBTTTIQ+. Esto se dio luego de sostener una entrevista realizada por el comunicólogo tsotsil Andrés Hernández Pérez, mejor conocido como Andrés ta Chikinib¹¹¹, en septiembre de 2022, donde hablaron sobre homosexualidad en pueblos originarios. Después de ese encuentro, Juanma recibió

¹¹¹ La entrevista se encuentra disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JVIQM5YjaG8>

invitaciones para sumarse a las actividades, entre ellos el de Nano Cortés, un chico gay activista que ha apoyado con la orientación y acompañamiento de personas con VIH.

Apenas en este año empecé a tener incidencia, es que antes como que percibía cierta supremacía en algunos chicos gay que luego decían: “ay, yo conozco mucha gente, yo podría ser activista”, pero nunca me enteraba qué hacían, sí escuchaba que harían una marcha, pero nunca nos convocaban. Pero a partir del video que hicimos con este Andrés ta Chikinib la gente me ubicó de repente, y hubo un encuentro aquí [en Jobel], el encuentro nacional de gay latino, algo así [Encuentro Nacional para la Plataforma de Derechos de Gays y Bisexuales de México], donde me invitaron. Vinieron muchos activistas y chavos de Paraguay, Uruguay y Argentina, de todo México que sí han hecho muchas cosas por velar los derechos de la comunidad gay, pero en ese encuentro sólo éramos dos indígenas. Uno de ellos era un chavo llamado Jobis Shosho, que es de Jalisco, es wixárika. A mí me invitaron como activista, pero yo no soy activista, aunque consideran que sí porque de algún modo estoy difundiendo la existencia de la homosexualidad en las comunidades indígenas, dicen que nadie lo ha hecho y que soy el primero en hacerlo. Vinieron muchas personas, hablaron de agendas, de lo que se va a hacer. Estuvo interesante, pero no sé, siento que el tema de las comunidades indígenas quedó muy rezagado. Por ejemplo, en las comunidades si quieres hacerte una prueba de VIH, pues no hay para empezar, o si quieres una asistencia psicológica, no hay. Y eso fue lo que dije, además de que las comunidades tienen muy arraigadas sus “usos y costumbres” y no puedes llegar a decir “somos activistas y queremos implementar estas cosas”, eso puede ser un choque cultural. Hay muchas cosas que resolver. Pero bueno, sólo estuve un día de los tres de encuentro. De allí ya no supe en qué quedaron.

Juanma reconoce que en las agendas políticas de la comunidad LGTBTTTIQ+ hace falta la presencia y participación activa de la juventud de pueblos originarios, además de Jobis Shosho, quien ha marcado un precedente importante en la lucha por el respeto y reconocimiento de las alteridades sexogenéricas en los pueblos de México. En este sentido, Juanma considera que podría sumarse y colocar en los debates y mesas ciertas propuestas que piensa necesarias a partir de su experiencia, como “buscar que haya personas que den orientación sexual, apoyo psicológico, para evitar que los chicos se suiciden porque se sienten mal, pero creo que hay que preguntar qué hace falta”.



Imagen 3. *Cartel del encuentro*. Fuente: Red Gay Latino, 2022.

Una característica significativa que Juanma enuncia es la necesidad de comprender las dinámicas culturales de cada pueblo, al reconocer que existen “usos y costumbres”, que complejizan la manera en que temas como estos se deben abordar. Mientras tanto, Juanma tiene la voluntad de incidir hasta donde el tiempo y los compromisos laborales se lo permitan, porque para él es más importante las acciones que reivindicarse con algún movimiento o consigna: “quizá no me identifico tanto con la bandera, pero sé que hay mucho que se puede hacer sin banderas”.

Las intenciones de Juanma son legítimas en un contexto donde la juventud tseltal, como de muchos otros pueblos originarios de Chiapas, no participa en los debates ni agendas. Esto es comprensible al entender que las luchas, peticiones y exigencias de la comunidad LGTBTTIQ+ ciudadana parten de marcos culturales y de horizontes políticos distintos. No es una casualidad que tanto Manolo como Manuel no sientan afinidad alguna con la comunidad disidente sexogenérica de Jobel. Manolo, por ejemplo, afirma no estar interesado en lo que la comunidad hace: “no soy de salir a marchar, ponerme vestidos o

maquillarme. Eso no me llama la atención, no va con mi personalidad. No digo que hacen mal los que así se visten o quieren ser, pero no es lo que yo soy”. Por su parte, Manuel ha visto en la televisión que hay gente que sale a marchar en las calles, pero nunca se ha enterado de si lo hacen en Jobel. “La verdad nunca lo he visto, tampoco conozco a nadie que vaya; no sé, como que no me llama tampoco la atención”. La no presencia de la juventud “indígena” en los movimientos LGTBTTTIQ+ no es fortuita al encontrar múltiples desigualdades que imposibilitan su participación, a diferencia de la juventud citadina, clase media, blanca, profesionista, que puede irrumpir en las calles de Jobel y que no convoca a quienes no son parte de un “grupo”. Como Juanma lo refiere, “en la ciudad los chicos tienen sus propios grupitos de amigos y te excluyen, te dicen ‘ah, eres de un pueblo’. Hay más señalamientos en la ciudad, más que en la comunidad”.

Ser *antsil winik*, en este sentido, es comprender también que las luchas reivindicativas se piensan desde otro lugar, desde otras estrategias, que no son acordes con las formas en que se dan en Jobel. Las intenciones de los jóvenes de esta investigación son las de ser respetados en casa, en la familia y la comunidad; las de vivir dignamente sin miedo a volver al pueblo; acciones que empiezan a realizar, como con el simple hecho de hacer presencia en algunos espacios comunitarios, irrumpir en esos lugares es una forma de acción política que acentúa la necesidad de que la gente note su existencia. Así se generan las grietas, las rupturas y los cambios para que, gradualmente, en los pueblos tseltales se normalice la presencia de la persona *antsil winik* y se respete como una integrante más de la comunidad.

4.3 Socialización y búsquedas homoeróticas

*El tiempo curará nuestros corazones apesadumbrados.
Nuestra libertad y nuestra seguridad son nuestros objetivos últimos,
y son los hombres quienes nos impiden lograr esos objetivos.*

Miriam Toews

Cuando los jóvenes *antsil winiketik* llegaron a la ciudad repitieron una rutina durante las primeras semanas: la de ir del trabajo al cuarto sin desviarse del camino. Los fines de semana o en los días de descanso, solían ir al mercado a comprar alimentos. En ese transitar fueron reconociendo los espacios en los que la gente socializa, pero sin conocer aún aquellos donde las personas no heterosexuales suelen convivir. A través de la invitación de las primeras amistades que formaron, conocieron las primeras cantinas, bares y antros de la ciudad. La experiencia fue inédita, al saber que dichos lugares no podrían existir en la comunidad. Entrar a esos espacios de convivencia fue revelador. El cuerpo descubrió nuevas sensaciones al interactuar con otros hombres, que era distinta a las que sintieron antes de migrar, pues, como se recordará, los jóvenes solían convivir con otros *antsil winiketik* y también con *wolo' winiketik*, pero siempre en lugares privados.

La ciudad y sus espacios se convirtieron en los *ambientes* para el descubrimiento de nuevas homoprácticas que, en palabras de Parrini, “son el grado mínimo de constitución tanto de un sujeto como de una sociabilidad [...], implica modos de convivencia y la creación de un común homoerótico y homosocial” (2018: 173). Los *ambientes* son espacios de homosociabilidad donde la persona realiza un descubrimiento de sí. Saber que en la ciudad existían lugares donde hombres interactuaban y realizaban ciertos intercambios con otros hombres fue trascendental para los jóvenes *antsil winiketik*. Allí reconocieron las formas de cortejo y seducción homoeróticas, donde la caricia, el beso, el abrazo se manifestaban libremente sin que nadie expresara asombro por ello, como algo normalizado. El espacio lo permitía, en tanto una *heterotopía* de lo clandestino.

Los espacios, es decir, las cantinas y los antros, sugieren ciertos rituales de interacción y reglas que los hombres conciben. Así el deseo homoerótico adquiere visibilidad, pero siempre condicionado por los espacios y las temporalidades. Una vez que los jóvenes

atravesaron las puertas de dichos lugares, ¿cuáles fueron las primeras impresiones de conocer dichos lugares? ¿Qué tipo de relaciones e intercambios descubrieron con otros hombres? Y ¿qué nuevas prácticas corporales y corposubjetivas se conformaron en su ser *antsil winik*? A partir de un breve registro etnográfico de los espacios, así como del acompañamiento de los jóvenes, se describen situaciones para comprender los sentidos adjudicados a la experiencia de estar allí.

Pero los *ambientes* no solo refieren a los espacios físicos, sino aquellos que pertenecen a la virtualidad. El reconocimiento de las redes sociales y, particularmente, de páginas de cita entre personas no heterosexuales, fue apropiado por los jóvenes. La creación de cuentas y el uso de las redes fue también un lugar para la búsqueda de experiencias homoeróticas, donde la presentación y performatividad del cuerpo son sustanciales para “darse a ver” ante los demás. La mirada, el gusto visual y corporal del otro se movilizan para consentir, aprobar y rechazar las proposiciones. Esto conlleva a que los jóvenes se tomen fotografías de sí mismos. La posición de sujeto/persona implica cierta homopráctica entre quien desea y quien es deseado (Parrini, 2018). Esto devela una performatividad del cuerpo y la mirada a través de las fotografías que son compartidas en Grindr y en Facebook. ¿Cuáles son los sentidos adjudicados al fotografiar el propio cuerpo? ¿Qué afectos suscita el ver a otros? ¿Cuáles son los atributos que el joven *antsil winik* mira para aceptar, proponer y rechazar invitaciones? A través de una reflexión de las imágenes y de indagar en la página de citas Grindr, se sugieren algunas respuestas.

El sentido de la mirada, la materialidad visual y su presentación en las páginas de cita y en las redes sociales tienen correspondencia con las maneras contemporáneas de socialización y búsqueda de experiencias homoeróticas, producto de la modernidad y el consumo, y que, a la vez, son homoprácticas que develan el deseo y el *stalel* de cada joven *antsil winik*. La reflexión en torno a la performatividad de la mirada y de las fotografías sugiere una manera de comprender las dinámicas de vida de la juventud en un tiempo en que ya no es posible prescindir de las tecnologías para experimentar con el cuerpo, el deseo y el placer.

Homosociabilidad: entre cantinas y antros

La fundación de toda ciudad contempla, intrínsecamente, la edificación de espacios para la convivencia de sus habitantes: parques, mercados, tiendas, teatros, restaurantes, salones y antros. Pero ésta no es fortuita, al estar ceñida por quienes la gestionan. La socióloga urbana Clara Greed (1994) plantea que, en una mayoría de los casos, los varones suelen ser los responsables de la planificación de los espacios¹¹². Dicha especificidad suscita que la ciudad sea vivida y transitada de manera distinta entre sus pobladores, conformada a partir de una base de género (Moreno, 2023). Ello supone que varios lugares de la ciudad sean perfilados para el encuentro de la población masculina, y otros donde las mujeres hacen lo propio, con la principal característica de ser espacios donde se legitima la heteronormatividad. Pero los espacios también están condicionados por las diferencias étnicas y de clase, que se perciben a partir de la separación de quienes viven y transitan en el centro, donde se ofrece la mayoría de los servicios con buena infraestructura. Y las periferias que tienden a ser zonas precarias y marginalizadas. Así en la ciudad se erigen reglas que restringen y excluyen; se crean sitios accesibles para unos e inviables para otros.

Por lo tanto, no puede plantearse que todos los hombres se ven favorecidos del mismo modo, como sucede con los hombres, negros, indígenas y homosexuales —por mencionar algunos—, que constantemente son agredidos y rechazados. Pero esto no imposibilita que puedan crear y encontrar lugares para socializar, al ser la ciudad “un ente en continúa construcción que se reconfigura a partir de fenómenos expresivos de los sujetos que las habitan” (Gasca-Moreno y García Gómez, 2019: 36). Esta condición de establecer “espacios otros” para el encuentro, o *ambientes* como sugiere Parrini (2018), es lo que el filósofo Michel Foucault denominó *heterotopía*, es decir, “lugares que están fuera de todos los lugares, aunque, sin embargo, resulten efectivamente localizables” (2010: 1062)”. La *heterotopía* es donde lo excluido, reprimido e invisibilizado se manifiesta sin las restricciones que operan en los espacios hegemónicos y heteronormados, “rompe con la lógica de los espacios normalizados” (Serna, 2022: 127). Estos lugares también existen en Jobel.

Un ejemplo de ello son las cantinas que se instauran en partes estratégicas de la ciudad, donde generalmente transita la gente que no es parte de aquellos que gozan los

¹¹² Lo mismo puede pensarse respecto a la gestión de los territorios comunales y ejidales, donde los hombres son los encargados de hacer las solicitudes y quienes, en su mayoría, poseen los derechos de la tierra.

privilegios del centro. En Jobel una buena parte de estas cantinas se localiza en las circunferencias del mercado José Castillo Tielemans: “El centenario”, “El bohemio”, “El mucambazo”, “El Chanoc”, “El coletto”, “El rincón familiar”, son algunas de ellas. Esto devela que la *heterotopía* se trata de “emplazamientos reales, físicamente localizables, pese a ser lugares que están por fuera de todos los lugares” (Serna, 2022: 128). Son espacios que adquieren notoriedad y fama, aunque no siempre de manera positiva. La gente los ubica y también accede. Si bien los establecimientos antes mencionados son reconocidos como “bar familiar” y “botaneros”, al ofrecer botanas en la compra de alguna bebida, mantienen ciertas constantes sociales con aquellos lugares que se encuentran en el resto de la ciudad. Al tratarse de cantinas donde se reúnen los hombres a beber con sus parejas mujeres o en búsqueda de compañía de aquellas que trabajan de “ficheras”. Generalmente son hombres obreros: albañiles, barrenderos, comerciantes, choferes, repartidores, boleros, maestros¹¹³ y demás. Dichas cantinas “populares”, llamadas clandestinas, también reivindican la heterosexualidad.

Pero entre las cantinas populares también hay otras que se distinguen del resto. Se trata de unas donde se diluye lo oculto, lo negado; donde se manifiestan los deseos no heterosexuales. Este tipo de cantinas reúne la característica de la *heterotopía*: un lugar que se aleja de lo convencional y normado, que la gente reconoce, pero del que no se habla. Un ejemplo de ello son las cantinas “El aguaje” y “Los jarritos”. La primera, ubicada cerca del mercado Castillo Tielemans. La segunda, en la parte sur de San Cristóbal de Las Casas, a un costado de la plaza de toros “La Coleta”. Ambas cantinas tienen una característica performativa, al ofrecer distintos tipos de experiencia, según el tiempo en que se llegue. Durante la mañana son lugares “comunes” al resto, donde prevalece la presencia de personas heterosexuales. Pero después de las siete de la noche, en el caso de “El aguaje”, y después de la medianoche, en “Los jarritos”, se convierten en lugares con cierta exclusividad, no porque elijan a quienes dejan entrar, sino porque acceden aquellas personas que van en búsqueda de otras experiencias. Estas cantinas mutan, cambian, se transforman a partir de lo que sucede y de la gente que llega: mujeres trans, hombres *antsil winiketik* y hombres “heterosexuales” abiertos al encuentro homoerótico.

¹¹³ En estos lugares he notado la presencia de maestros de educación básica del medio indígena, que suelen entrar a dichas cantinas después de volver del trabajo, ya que la mayoría de los transportes que hacen viajes a las comunidades se sitúan en los alrededores del mercado.

“El aguaje” y “Los jarritos” tienen el común denominador de ser llamadas cantinas “de mala muerte”. Esta es una idea que se basa en un imaginario colectivo, al pensarse que se trata de lugares problemáticos y de alto riesgo donde sucede todo lo ilícito como la venta de drogas y la trata de mujeres; a los que llega la gente que delinque y que anda en algún tipo de crimen. Lo cierto es que afuera de dichas cantinas se han dado situaciones violentas, como agresiones físicas entre hombres que salen borrachos del lugar y que han culminado, incluso, con la muerte de alguno. Pero esto no dista de lo que ha sucedido en antros y bares del centro de la ciudad, donde ha habido disparos y asesinatos al interior de éstos. Sin embargo, se piensa mucho más violento lo que sucede en los bares populares, lo cual evidencia un clasismo respecto al lugar de la violencia. Este tipo de situaciones son las que han llevado a construir un imaginario sobre dichas cantinas. Hay algo de cierto en lo que se dice, pero no las define en su totalidad, pues el registro etnográfico de ambos espacios devela que se trata de cantinas en las que se perciben convivencias con ciertas tensiones, pero nada fuera de lo “común” en correspondencia con cualquier otra donde se consume alcohol. Como indica Jane Darke, geógrafa feminista, “todo asentamiento es una inscripción en el espacio de las relaciones sociales existentes en la sociedad que lo ha construido” (1998: 116).

En este sentido, “El aguaje” y “Los jarritos” son cantinas que ofrecen un espacio para lo que socialmente es invisibilizado. Son, por lo tanto, *heterotopías*: “pasajes, o transiciones, hacia la alteridad [...], escenarios de la divergencia; escenarios en los que busca subvertirse un orden [...], posibilitan, del mismo modo, nuevas o distintas maneras de ser vividos y habitados los espacios” (Serna, 2022: 128). Dichas cantinas se convierten en el espacio apropiado para la socialización de algunos jóvenes *antsil winiketik*, quienes llegan como comensales y, también, algunos como trabajadores, es decir, a “fichar”. Ésta última, si bien no se contó con alguna experiencia directa, se trata de mujeres trans, al vestirse y performar la feminidad. Por ello, estas cantinas son un espacio “que determina una experiencia de sí del cuerpo” (Guzmán, 2016: 60) y también del deseo. Las dos cantinas tienen una característica en común: son administradas por la misma mujer, a quien la gente reconoce como “La Tía”. Se trata de una señora originaria de Tuxtla Gutiérrez y que se ha dedicado al negocio de las cantinas, al menos de estas dos, desde principios del año dos mil. Debido a diferentes circunstancias, no se pudo establecer conversación con ella, para conocer las

motivaciones que la llevaron a fundar dichos espacios y a permitir, a cierta hora de la noche y madrugada, que sean el lugar de lo homoerótico. No obstante, su decisión ya ha dejado un precedente en la historia de las *heterotopías* en Jobel.

“El agujaje” y “Los jarritos”, además, son establecimientos adheridos a una organización cuyo nombre es Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCM), cuyo logotipo impreso en una pequeña lona se encuentra colgada en la puerta principal de cada cantina. Actualmente, en Jobel, la mayoría de los negocios se encuentra adherido a una organización para blindarse y protegerse de represalias o averiguaciones que el ayuntamiento municipal y la policía quieran hacer contra ellos. Pero esto no es fortuito, pues deben pagar cuotas a los líderes y participan en actos de intimidación cuando hay problemas con algún negocio. De esa manera se “cuidan”. De allí la necesidad de tener el logotipo de la organización a la que pertenecen, para decir que no están desprotegidos. Aun cuando ambas cantinas son particulares tienen sus propios distintivos, de allí la necesidad de hacer un acercamiento en cada una para dar cuenta de la performatividad del lugar, así como de quienes asisten en dichos espacios en la búsqueda de encuentros homoeróticos.

a) *Cantina “El agujaje”*

“El agujaje” se encuentra ubicada en la calle Bermudas en el barrio El Cerrillo. En dicha calle se encuentran varios sitios de taxis y colectivos que realizan viajes a otros municipios como a Tenejapa, San Juan Chamula y Teopisca. Desde las cinco de la mañana hasta las cinco de la tarde se escucha el grito de los choferes que anuncian su próxima partida: “*Ayto sk’an tulxanix. Moan tel. Ya sólo falta un pasajero, súbase*”. Esa misma calle, además, es una de las entradas más concurridas, del lado derecho, del mercado José Castillo Tielemans. A Diario transita gente procedente de otras comunidades que llega a comprar y a vender productos. Dicha calle únicamente tiene una entrada vehicular, por lo que para salir los automóviles dan la vuelta justo donde empiezan los primeros puestos del mercado. Durante la mañana el tránsito es abundante y la calle puede llegar a embotellarse ante la falta de espacio para estacionarse. El ruido del claxon se hace notar, pues como usualmente sucede no hay alguna autoridad de tránsito municipal que apoye con el descongestionamiento del tráfico. Son los propios transportistas quienes realizan la tarea. Justo en esa vía ruidosa,

transitada, caótica y colorida está “El aguaje”, su ubicación hace que la cantina jamás pase inadvertida y que nunca falten los clientes ávidos de una bebida fría, una botana y una buena compañía.

“El aguaje” se nombra así mismo como restaurant. El nombre está escrito sobre el único portón de entrada y salida. La gente sabe que se trata de una cantina pues, en esencia, es un lugar donde se vende y consume alcohol. Sobre el nombre del establecimiento se lee “Sol” y aun lado una publicidad de “Tecate”, ambos productos de la cervecería Cuauhtémoc Moctezuma. Eso indica que no venden ninguna otra cerveza que no sea de dicho grupo cervecero. A un lado del portón hay una leyenda que dice “prohibida la entrada a menores, uniformados, en estado de ebriedad, armados y drogados”. Dicho mensaje revela que no se trata de un simple restaurant.



Imagen 4. Fachada de “El aguaje”. 04/11/2023.

En el portón hay dos anuncios: “solicito meseras” y “solicito cocinera”, que suelen colocarse con cierta regularidad, pues quienes llegan a trabajar usualmente están de paso. Las meseras laboran en el turno de la mañana hasta la tarde. El trabajo, además, no sólo es el

de atender a los comensales, sino el de acompañarlos si se lo piden, es decir, a trabajar de “ficheras”. Esta labor es opcional, no es obligatoria. Quienes aceptan lo hacen para obtener “un ingreso extra”. Una cerveza “media” cuesta 35 pesos, pero si alguien invita a alguna de las meseras la cerveza aumenta a 60 pesos. Es decir, 25 pesos es la ganancia que les queda por cada bebida. La atención, la manera moderada o fugaz de beber y las estrategias de coqueteo de la mesera, son prácticas que incidirán en cuánto ganará en el lapso que acompañe al cliente.

A partir de las siete de la noche los hombres meseros asumen el papel de atender a los comensales. Las mujeres que optan por “fichar” permanecen hasta tarde. El portón de la cantina abre a las once de la mañana y cierra a las once de la noche. Cuando este se cierra no indica la suspensión de servicios, más que el de la cocina. Adentro permanecen los que van en búsqueda de algo o los que disfrutan de la convivencia. A partir de las ocho de la noche el ambiente en la cantina cambia. Algunos hombres ebrios deciden partir, unos más se quedan, y otros comienzan a llegar. Afuera todo queda desolado. La algarabía, que se percibe durante las mañanas, se diluye a las siete de la tarde cuando la noche se asoma. La gente comerciante se va. Las tiendas locales cierran sus puertas. Los transportistas hacen lo propio. El último viaje de los taxis lo realizan a las seis de la tarde, después es difícil encontrar transporte para los que aún no parten a su comunidad. De un momento a otro, la calle se vuelve solitaria y peligrosa. No se percibe ningún policía cerca de ella ni del barrio. Muy poca gente transita, quienes lo hacen son vecinos de la calle, pero caminan a un paso acelerado, evitando cualquier tipo de contacto. No se escucha ni un solo murmullo, más que la música que viene de “El aguaje”, donde la fiesta nocturna apenas inicia.

Son las nueve de la noche. Mi amigo Chepe me acompaña. Al llegar a la cantina noto que varias motos están estacionadas frente al lugar. Adentro hay más jóvenes que adultos como pude notar en las veces pasadas. Recuerdo que la primera vez que entré a la cantina fue en el verano del 2017, cuando mi amigo Humberto y yo regresamos de Amatenango del Valle, después de proyectar una película. En ese entonces ya había escuchado el rumor de que “El aguaje” era una cantina “de mala muerte”. Al entrar, varias mesas estaban ocupadas. Todo transcurrió con cierta tranquilidad. Pero hubo una cosa que me asombró. Una mujer tsotsil de Chamula, lo deduzco por su vestimenta, movía sus caderas sobre las piernas de un hombre. Éste le metía las manos debajo de la falda y le besaba el cuello.

Nadie de los hombres sentados en las otras mesas veía lo que sucedía, como si se tratara de algo “normal”. O quizá, *no mirar* era un código que ellos conocían para respetar la intimidad del hombre y evitar alguna discusión y riña por el figoneo. Lo cierto es que esta práctica la volví a percibir en las siguientes ocasiones a las que fui.

Justo al cruzar el portón hay una mampara roja, con el logotipo “Tecate”, que impide ver lo que sucede adentro, obstruye la vista de quienes transitan en la calle. Chepe entra primero y toma una mesa en el corredor derecho, pues desde allí se alcanza a ver lo que sucede alrededor, en la primera y segunda planta. Uno de los meseros llega y le pedimos una caguama. Pagamos setenta pesos al recibir la bebida. Nos servimos. Mientras tomo un poco, observo de reojo el lugar para identificar quiénes están. Varias mesas de enfrente están ocupadas por jóvenes. Algunos beben caguama, otros una jarra de michelada y pocos algo llamado “tritón”, que es un recipiente con cuatro litros de cerveza. Alrededor, en las paredes, hay varios posters de mujeres, carros y equipos de fútbol. La rocola se mantiene en el mismo lugar donde recuerdo haberla visto la primera vez, en la esquina del lado izquierdo. Al lado está la barra donde se entregan los alimentos, a un costado del portón. Hacía arriba hay un enorme altar, en medio hay una Santa Muerte, una deidad que es venerada por “La Tía”. Junto a ella varias catrinas colocadas y un montón de adornos coloridos que rinden tributo al “Día de muertos” que recientemente se celebró. Cuando vine por primera vez, la Santa Muerte se encontraba justo a un costado de la entrada. Su presencia impactaba.

En estas cinco veces que he venido al “aguaje”, Chepe me ha acompañado. Él es un amigo tseltal, originario de un pueblo del norte de Chiapas. Al terminar la prepa, migró a Jobel para continuar con sus estudios universitarios. La calle Bermudas era el camino que todos los días tomaba para llegar a la escuela. En una de esas veces notó la existencia de la cantina, entonces decidió entrar. Así se convirtió en un lugar frecuentado por él, desde hace diez años. Chepe cuenta que le pareció un lugar cómodo porque la mayoría de la gente que llega es de algún pueblo. Es común escuchar a las personas hablando en tseltal o tsotsil, por eso sintió agrado, además de que hay mujeres que “fichan”. Algo que a él le atrae. Hasta ahora no hemos encontrado a ningún joven *antsil winik* en la cantina, pero él me platica anécdotas. Reconoce las dinámicas que suceden una vez que la cantina se cierra.



Imagen 5. *Hombres bebiendo en “El aguaje”*. 04/11/2023.

Chepe se considera un hombre heterosexual, me dice que no siente malestar ni algún tipo de inconveniente de convivir con un hombre *antsil winik*. Mientras tomamos la cerveza, me cuenta acerca de cómo son los chicos que llegan a la cantina. “Los *antsil winiketik* que vienen aquí lo hacen vestidos de mujeres, no vienen así como nosotros. Se ponen faldas, tacones, se pintan y traen puesta una peluca. Así lo hacen, pues los hombres buscan mujeres, no gays”. Esta aseveración de Chepe es parecida a la que Wenceslao —un mesero del lugar, originario de Mitontic— me contó en ocasiones pasadas, que así llegan vestidos, pero que muy de vez en cuando vienen, que es impredecible su presencia. “Hay temporadas en que vienen seguido y temporadas en que no hay nada”. Esto también corrobora lo que en su momento Sebas me relató, pues él solía venir seguido al “aguaje”, no vestido de mujer, sino como un hombre en compañía de sus amigos del trabajo y en esas veces notó que algunas de las mujeres eran conocidos suyos. El hombre *antsil winik* que tiene intenciones de “fichar” se viste como mujer. “La Tía”, quien es la encargada de aceptar a las trabajadoras, no se opone. Esta performatividad de hacer del cuerpo masculino a femenino es parte de un *truco*, como indica Parrini, pues “el afeminamiento es una forma de ensamblar deseo con identidad” (2018: 290).

La performatividad del cuerpo posibilita una *heterosexualidad disfrazada*, al “representar algo o imitar lo que no es”. Pero este “no ser” no es el de afirmar la existencia de algo verdadero basado en una condición biológica del sexo. Más bien, la de saber que, en principio, se trata de dos hombres: uno que mantiene su “heterosexualidad” masculina, y otro que se feminiza y performa lo que corresponde a una “mujer”. Así, aun cuando se trate de dos hombres biológicos, se sostiene una relación heterosexual. Alguien que invita y alguien que es invitado; alguien que da y alguien que recibe. Por ello, la sexualidad, el sexo y el género siempre son contingentes. El hombre mantiene su heterosexualidad, mientras la persona que invita a sentarse y a beber se trate de una “mujer”, aun cuando los hombres que se quedan después de cerrarse el portón sepan que detrás de ella hay un varón. Se quedan sabiéndolo, se quedan buscando ese tipo de experiencia. En este sentido, hay una performatividad de la feminidad en el cuerpo del hombre *antsil winik* para lograr un efecto.

Chepe se termina el primer vaso de cerveza y de reojo mira lo que sucede en frente de nosotros. Una “fichera” —que lleva puesto una minifalda amarilla, una blusa escotada de color negro, unas zapatillas negras y los labios pintados de rojo cereza— ha sido invitada a sentarse con un hombre que recientemente llegó a la cantina. Este le pide una cerveza. La mujer ríe, se muestra atenta a él. Ella coloca su silla a un lado, su mano derecha acaricia la pierna del hombre. Así inicia el toqueteo. “Mira, enfrente hay una mujer ‘fichando’. ¿Ya viste? Así pasa con el *antsil winik*. Espera en una mesa hasta que alguien llega a invitarlo [...]. El que busca ya sabe a lo que va ¡Ni modos que no sepa que es un bato! A eso viene uno ¿qué no?”, dice Chepe, mientras vemos disimuladamente hacia la otra mesa. Los hombres sentados en los alrededores no se inmutan, beben al ritmo de una canción de la banda MS.

En efecto, aquel que viene al “aguaje”, además de beber, busca compañía y un encuentro (homo)erótico. Lo que resulta relevante es que el hombre *antsil winik* que decide “fichar” no lo hace como un varón. Aun cuando la cantina sea un espacio homosocial, hay una intención de aparentar que se trata de un lugar heteronormado. Es como si la apariencia fuera necesaria para mantener una estabilidad en la convivencia. Al respecto, le pregunté a Wenceslao, en una de las veces previas a las que fui, si alguna vez vio la presencia de parejas gays en la cantina, o si entre los hombres comensales algunos se cortejaban después de consumir. Wenceslao respondió que sí. “Los hombres como que se

incomodan de ver que un hombre besa o abraza a otro hombre. Algunos lo ven mal, pero a otros les da igual. Pero, pues no podemos correrlos porque tampoco es que anden haciendo escándalo”. Lo relatado, sostiene la idea de que el intercambio homoerótico debe aparentar ser un intercambio heterosexual. Solo respetando esta performatividad *truqueada* de la heterosexualidad es posible el cortejo, el toqueteo y la seducción entre dos varones. Es un juego, que “todos tendrán el cuidado de no develar la trama, porque sólo funciona implícitamente. Uno busca y el otro encuentra, uno se acerca y el otro cede. Oscilación simbólica. La trama está determinada, por eso es posible el juego” (Parrini, 2018: 269).

Han pasado dos horas, son las once de la noche. Poco a poco han comenzado a irse los clientes. El señor y la mujer “fichera” también se van. Al parecer, han llegado a un acuerdo de continuar la fiesta en otra parte o de tener un encuentro sexual, lo que sea que hayan decidido es tan sólo el comienzo de la noche. Eso es común en estos lugares, el intercambio de algo: tiempo, compañía, bebida, sexo. Ambas partes obtienen algo a cambio. Adentro quedan pocas mesas ocupadas. Algunos hombres ya están ebrios. Otros cantan, y uno que otro tiene recostada la cabeza en la mesa, han perdido la noción. Chepe pide una última caguama. Wenceslao la trae y le convidamos un poco. Él tiene un vaso que rellena de mesa en mesa. A esta hora los meseros aprovechan la compartición del último trago. Chepe me platica de una ocasión en la que un joven *antsil winik* se sentó con él. Se hacía llamar Vanesa. “Todas las veces que he venido lo he hecho para estar con una mujer, por eso vengo solo, sin amigos, para que luego no vayan a estar molestando. Pero hubo una ocasión en que invité a una mujer *antsil winik*, ‘vestidas’ le decimos aquí. Yo ya estaba pedo”. Hace una pausa y toma otro poco. Wenceslao nos avisa que la venta de cerveza ha terminado, pero que podemos permanecer hasta terminar la caguama. “Como te decía, la verdad parecía mujer, andaba bien vestida y todo. Por eso acepté. Digo, no pasó nada, pero recuerdo que me dijo si quería ir a otra parte, que podíamos coger. Tú dime, ¿a quién no le gusta coger por el culo? ¡A todos los hombres les gusta!”. Chepe deja de contarme. Le pregunto qué pasó después. “Nada, mejor me fui, capaz terminaba aceptando”, sentencia con una carcajada.

La vivencia de Chepe devela varios elementos, uno de ellos es el de llegar solo. En el tiempo que he ido a las cantinas lo he hecho con amigos y en ninguna circunstancia alguno de ellos ha invitado a alguna “fichera” a la mesa. Es como un código socializado. Si se va

entre amigos es para que la convivencia sea sin ficheras. Pero cuando se va solo, entonces la dinámica es distinta. “Uno ya sabe a lo que va”, como dice Chepe. Él refiere que la ocasión en que se sentó con un *antsil winik* vestido de mujer, “ya estaba pedo”. Eso parece justificar sus intenciones al no acordarse de todo. Esta es una práctica más o menos socializada entre los varones, es decir, la de beber para no recordar. Chepe manifiesta cierta tentación en aceptar la propuesta de Vanesa, con quien se sentó porque “parecía mujer”. Ese “parecer” pone de manifiesto que entendía que no se trataba de una mujer biológica, pues sabía que era una “vestida”. Pero, al transformarse en Vanesa, el proceso de cortejo y socialización se vuelve posible, pues “el *truco* permite crear otro cuerpo” (Parrini, 2018: 262), y, por lo tanto, la realización del deseo. Así se sostiene la *heterosexualidad disfrazada*, la cual permitió que Chepe y Vanesa convivieran sin que se sospechara que a él, como cualquier otro hombre, podrían gustarle los “mampos” y “putos”. Esta *heterosexualidad disfrazada* es más legítima y aceptada durante el lapso que se da el coqueteo, que manifestar abiertamente el deseo homosexual. Si bien este último no es recriminado, tampoco se hace visible, al menos no de manera explícita, aun cuando todos saben que, al final de cuentas, se trata de eso.

“¿A quién no le gusta coger por el culo?”, la pregunta me resulta llamativa y más todavía, la afirmación definitiva de Chepe. Ello me recuerda lo relatado por Manuel en su experiencia en la comunidad, quien manifestó que “el culo no es algo importante como la vagina de una mujer”¹¹⁴, y que a veces se disponía para el placer de algunos hombres. Pero lo planteado por Chepe parece oponerse a esa idea. Entonces le pregunto cómo es que puede sostener una afirmación así de general. “Porque es más rico y eso, ‘el chiquito’ no todas las mujeres te lo dan”. Chepe vuelve a reír y yo con él por la metáfora que usa para eludir la palabra. “¿No piensas lo mismo?”, me cuestiona. Le digo que nunca ha sido una necesidad ni una fantasía, pero que posiblemente pueda probar alguna vez. “Todo hombre que lo prueba siempre volverá a buscarlo”, sentencia Chepe. Esta aserción se sostiene de su propia experiencia, pues en su decir se devela que ya lo ha probado. Evidentemente, el “culo”, el “chiquito” como lo nombra, es un órgano que se encuentra en ambos sexos. Pero, según Chepe, si las mujeres no suelen “darlo”, entonces se busca en otra parte, como con los *antsil winiketik*, que al feminizarse y asumir la posición de mujer en el acto sexual, el ano es el objeto del deseo: “se desea lo que se dará a cambio del sexo, más que el sexo

¹¹⁴ Véase testimonio de Manuel en el apartado “*Kutik jtsak bajtik*. Iniciación y experiencia sexual”.

mismo. O, segunda posibilidad, se desea el sexo mediante la *cosa* dada” (Parrini, 2018: 268). Esa posición de “dar”, como antes fue dicha, legitima a Chepe y no hay indicio para poner en duda de que, independientemente de a quién le “de”, él es un hombre.

“El aguaje” es una cantina donde las apariencias no se esconden, aun cuando haya una performatividad genérica de lo femenino en el hombre, para socializar con aquel que se dice heterosexual. La cantina se vuelve en el lugar donde los deseos homoeróticos se materializan. Si bien, hay un predominio de mujeres biológicas que “fichan”, también es el espacio donde el hombre *antsil winik* puede hacerlo, donde puede explorar el cuerpo, el deseo, el placer y el sexo.

b) *Cantina “Los jarritos”*

“Los jarritos” se ubica en un lugar transitado, en la calle Eloy Cabazos, esquina con el boulevard Ignacio Allende, en el barrio de San Diego. La cantina se encuentra a tres cuadras de la Fiscalía de Distrito Altos y el Sector de la Policía Estatal Preventiva. A una cuadra de la Fiscalía Especializada de Justicia Indígena, de la Cruz Roja y el Cuerpo de Bomberos. Enfrente, la plaza de toros “La Coleta” y, en contra esquina, la explanada donde cada aniversario de la fundación de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas se realiza la feria del pueblo. Sobre la esquina del boulevard pasa con frecuencia el transporte público que va del mercado Castillo Telemans, el centro, hacia Merposur y las colonias del sur de la ciudad. En los alrededores hay establecimientos de comida, ropa, tienda de abarrotes y consultorios médicos. Es, pues, una cantina que no pasa inadvertida.

“Los jarritos”, a diferencia de “El aguaje”, abre a las siete de la noche y cierra hasta las cinco de la mañana. Se trata de una cantina nocturna como pocas en la ciudad. El ambiente en las mañanas, en los alrededores del establecimiento, transcurre con cierta tranquilidad. Pero cuando llega la noche, la calle Eloy Cavazos se vuelve solitaria y oscura. Si bien hay casas habitacionales que están sobre esa calle, el alumbrado público es deficiente. Por lo que, en un par de ocasiones, han ocurrido asaltos en las cercanías de la cantina, a pesar de estar a escasas cuadras de dependencias de seguridad pública. Esta circunstancia ha suscitado que el lugar sea considerado una cantina de “mala espina”.



Imagen 6. Entrada de “Los jarritos”. 05/04/2024.

Sobre la calle y avenida no hay espacio para estacionar carros, únicamente las motos se dejan enfrente del establecimiento. La fachada de la cantina está pintada de color blanco con franjas rojas y negras que aluden a la marca de cerveza que allí venden. Del lado del boulevard hay un portón que no se abre, solo cuando se transporta mercancía. A un costado de la puerta de entrada dice “Restaurant Los jarritos”, pero lo cierto es que adentro no hay siquiera botana que preparen, ni carta ni menú que se ofrezca. Solo se vende cerveza y algunos licores, y muy raras veces tacos de tripa y de ubre, pero esto sucede cuando alguna de las meseras desea cocinar para obtener algo extra. La caguama se vende en 80 pesos, las cervezas de quartito en 20 pesos y el cubetazo de diez cervezas de quartito en 180 pesos. La entrada de la cantina es una puerta de un metro que está protegida por una primera puerta de reja con un pasador, que es resguardada por dos hombres que trabajan como escoltas, pero que no están uniformados ni llevan un atuendo especial. Estos inspeccionan a todos los clientes, de arriba abajo, para evitar que alguien introduzca algún tipo de arma. Si se trata de una mujer, entonces pasa sin ser inspeccionada para evitar que haya reclamos de toqueteo. Únicamente revisan el bolso, si es que lleva alguno. Al entrar, uno de los meseros se acerca para ofrecerte alguna mesa y es quien procura atender al cliente.

Adentro hay varias sillas y mesas de plástico de color negro, con el logotipo de “Tecate”, colocadas alrededor. Del lado derecho se encuentra la barra donde se sirven las cervezas y los licores. A un costado hay un pequeño altar de la Santa Muerte, cubierto con

una caja de cristal. Allí hay una cerveza destapada y una cajetilla de cigarros que se dan como ofrenda, además de una veladora encendida. La Santa Muerte es pequeña en comparación con la que hay en “El aguaje”. Pero no es el tamaño lo importante, sino la necesidad de hacerla presente y de tener protección de dicha deidad. En medio del local están los baños de hombres y mujeres, que destacan por estar limpios. Afuera de la cantina hay un cartel pegado donde dice “Baños”, que indica que estos se rentan y tienen un costo de cinco pesos por persona. Del lado izquierdo, junto a la puerta de entrada/salida, está colocada la pequeña tarima donde los grupos locales de música norteña y de corridos suben a tocar. Estos shows de música en vivo sólo suceden los días sábados, a partir de las once de la noche, que es el día con mayor concurrencia. En las paredes del establecimiento hay varias estampas del cuerpo de una mujer en distintas posiciones, pero ninguno es de un cuerpo masculino, como si quisiera darse el mensaje de que la cantina es un lugar donde se llegan a ver mujeres.

La luminosidad es ligera, lo que imposibilita ver con nitidez el rostro de la gente. Esa es, quizá, la intención para que quienes lleguen no se sientan reconocidos ni observados. Entre semana, los días sin show en vivo, la cantina pone un repertorio de canciones gruperas, rancheras y norteñas a un volumen alto, lo que impide sostener una conversación sin que las personas tengan que gritarse. Quizá ello también tiene un propósito: la de provocar mayor cercanía, pues para escuchar lo que uno dice se necesita tener el oído pegado a la boca de quien habla. Allí se llega a beber, a cantar y a cachondear, pero no a hablar. Es el objetivo del espacio: proveer una experiencia sin el recurso constante de la palabra. Afuera, la música apenas se escucha. El lugar encierra los ruidos internos.

La fiesta en “Los jarritos” no inicia al abrirse la puerta. Entre las siete de la tarde y las diez de la noche suele estar semivacío, “muerto” como se expresa en el habla coloquial. Son horas perdidas en las que solo una o dos mesas se ocupan por un grupo de amigos que pasan a tomarse una cerveza para luego retirarse. En ese lapso, los meseros aprovechan en comer, en platicar amenidades, sin las presiones de atender a alguien. “No hay nada de actividad en esas horas, ya como a las once y media es que comienza a llegar más gente. A esa hora empieza lo mero bueno”, me dice Toño, un amigo mesero que lleva trabajando alrededor de cuatro años en dicha cantina. Toño es originario de Yabteclum, una comunidad del municipio tsotsil de Chenalhó. Al cumplir 18 años, decidió viajar a Jobel

para trabajar. Actualmente lleva 20 años de mesero. Su primer trabajo fue en una cantina llamada “Los amigos”, donde aprendió las técnicas de su oficio.

Toño me ha contado que pocas veces llega gente nueva. Usualmente, son las mismas personas las que entran, las que llegan en la noche hasta el amanecer. “La gente que llega a ‘Los jarritos’ es gente que ya conoce. No es que pasen caminando aquí y digan ¡Ah, voy a entrar! No. Pues sólo el que conoce, entra”. La afirmación de Toño es reveladora. En efecto, las veces que he ido me he encontrado algunos hombres que recuerdo haber visto allí. Esto devela que la cantina no es para cualquier persona. Uno debe conocer cuáles son las dinámicas del lugar, así como lo que sucede adentro. He escuchado de ciertas amistades que la cantina es insegura, hostil, sucia, violenta y peligrosa. Esta idea suscita que no sea un lugar frecuentado ni del interés de ser conocido por extraños. Incluso yo recuerdo haber sentido cierta desconfianza al entrar la primera vez, pero conocía a Toño. Él me reveló que la cantina tenía buen ambiente, solo tenía que dejarme sorprender.

Es sábado por la noche, Manolo y yo acordamos ir a la cantina. Es la primera vez que venimos. Antes lo he hecho solo, para reconocer y distinguir el ambiente. Manolo me ha contado que en el tiempo vivido en Jobel, sus amigos de antaño solían hablar mucho de “Los jarritos”, pero nunca antes vino con ellos. Desde entonces, tuvo la curiosidad de entrar. Él recuerda que sus amigos contaban que allí se permitía “la putería y que nadie decía nada”. Era el lugar al que solían ir después de que los bares y antros del centro cerraban. Solo van quienes saben, quienes les gusta el ambiente de “putería”, entendiendo esta última como el lugar donde se da el cachondeo, la arrechura; donde algunas mujeres trans llegan a divertirse, donde los hombres gays bailan y se besan entre sí, donde el hombre *antsil winik* vestido de mujer puede “fichar”; donde la sexualidad es abierta, contingente y vacilante. La cantina es donde la gente llega para continuar la fiesta, cuando la vida nocturna en el centro se termina. Y también cuando se cierran las cantinas del sur y del norte de la ciudad. El momento más álgido y de mayor concurrencia se da después de la medianoche, pues hay una especie de regla donde la “putería” no puede darse sino después de la medianoche, el tiempo en que todo es susceptible a transformarse. “La noche es la puerta abierta al mundo donde todo es posible. Hay cosas que no pueden ocurrir a la luz del día” (Sosa, 2019: 65).

Manolo y yo entramos después de ser inspeccionados. Son apenas las once de la noche. Encontramos semivacío el lugar, somos los segundos en llegar. Toño se acerca y nos saluda. En la tarde le avisé que llegaría. Nos ofrece una caguama. Para este momento no hay nada extraordinario, bebemos un poco en lo que el ambiente comienza a tener forma. Manolo me platica algunas anécdotas que ha escuchado de este espacio. “Alguna vez escuché que aquí vienen mujeres trans, o ‘vestidas’, pues aquí sí encuentran a hombres que les gusta eso. No hay otro lugar así en ‘San Cris’, tal vez en ‘El aguaje’, pero yo nunca he ido”. Yo le platico que en meses pasados comencé a ir al “aguaje” y que supe que también suelen llegar chicos *antsil winiketik* vestidos de mujer.



Imagen 7. Interior de “Los jarritos”. 05/04/2024.

Mientras hablamos, noto que una mesera ha llegado. Se trata de Raquel, una mujer trans tseltal que antes fue *antsil winik*. Toño me contó de ella, que lleva al menos un año trabajando allí. Ella no “ficha”, aunque en algunas ocasiones los hombres la invitan a sentarse. Al entrar se dirige a la barra donde le entregan el destapador que coloca alrededor de su cuello. Atiende las mesas que están del lado derecho, enfrente de la barra. La primera vez que la conocí quise hacerle plática, pero fue muy reservada. Así sucedió en las

siguientes dos ocasiones y no pude obtener su testimonio. Raquel, me ha contado Toño, es originaria de San Juan Cancuc. Trabaja en “Los jarritos” porque no ha encontrado otro lugar donde no la juzguen. Ella tiene el cabello teñido de rubio, usualmente se hace una trenza que llega hasta sus caderas. Se pinta los labios de color rosa, se muestra siempre sonriente.

Los músicos han llegado, se instalan en la tarima. Se trata de cuatro hombres vestidos con un traje norteño de color negro y rayas blancas. En menos de diez minutos tienen calibrado el audio y los instrumentos: la guitarra de doce cuerdas, la batería, el bajo y acordeón. Ya es medianoche y la gente comienza a llegar. El ambiente cambia drásticamente, de estar vacío a estar lleno. Toño, Raquel, Pancho y Alfredo, los otros dos meseros, distribuyen a la clientela. En una mesa de lado izquierdo se sientan tres hombres, uno de ellos roza las puntas de su zapato con el de otro chico. Hacen evidente su toqueteo. Piden una caguama para empezar. A lado de ellos, cinco hombres toman su lugar, se piden dos cubetazos. A lado de nuestra mesa, una mujer y un hombre se sientan y ordenan otro cubetazo. Así, en un lapso de quince minutos, la mayoría de las mesas se ocupan. El grupo comienza con la canción “Los dos amigos” de Los Cadetes de Linares. La gente canta mientras brindan con las botellas de cerveza.

Manolo nota la presencia de dos mujeres trans, me indica que acaban de entrar. Una de ellas lleva un largo vestido de color azul que brilla con las luces de la cantina, y su amiga tiene puesto una falda negra y una blusa del mismo color. Ambas van con unas zapatillas de color negro. Se sientan en una de las mesas libres, a un lado de la puerta. Piden una caguama. Otro grupo de mujeres llega, Toño me dice que ellas son “ficheras”, que vienen de otras cantinas donde ya cerraron. “Aquí vienen a seguirle, a buscar hombre”. Toño piensa que son las mujeres las que van en búsqueda, más que ser ellas las buscadas por los hombres. Pero el cortejo y la socialización devela lo contrario. Los hombres levantan la vista ante la llegada de las mujeres, murmuran y llaman al mesero más cercano. Ordenan que lleven una cerveza a la que les ha interesado. Alfredo va por la bebida y se la da a la mujer señalada por el grupo de amigos. Ella lo recibe, sonrío a quien se lo manda. Levanta la cerveza como una señal de brindis. La mujer es la persona deseada, no quien desea y busca, al menos no abiertamente como el hombre. En las cantinas se busca y “paga” la compañía con una bebida. Así se inicia y maneja la red de intercambio. Las mujeres que

llegan “fichar” no son trabajadoras del lugar, por lo tanto, su ganancia es directa, sin la intermediación de nadie. Aquí la única ganancia de la cantina es la venta de alcohol. La mayoría de los hombres que llegan lo hacen porque saben que allí encontrarán mujeres dispuestas a seguir la fiesta y a obtener algo más si llegan a un acuerdo. Pero en ese proceso, el consumo de cerveza es inherente al cortejo.

La noche continúa y la música también. Noto cómo uno de los hombres en donde pidieron los dos cubetazos se levanta y dirige a la mesa donde están las dos chicas trans. Les saluda como si las conociera. Ellas consienten el beso en la mejilla. Él arrastra la silla y se sienta en la mesa. Llama a Toño y le pide un cubetazo. Platican algo, imposible oír qué. Luego llama a sus amigos y se cambian a la mesa donde ellas están. Este proceso también es común, que un hombre se acerque a conversar con alguna chica, así demuestra sus intenciones de buscar. Manolo me dice que conoce a uno de los chicos, que es un *mayate*, es decir, “alguien que le gusta dar a los hombres putos”. Las chicas trans ya no son vistas como hombres, son mujeres que se materializan mediante la performatividad de la feminidad y con la feminización de su cuerpo, de sus gestos, de su habla, de sus deseos. Reproducen un orden heterosexual para establecer un vínculo con los hombres que aun *mayates* se reivindican héteros. “Ellas no ‘fichan’, ellas buscan que les inviten a tomar y luego que se las lleven”, me cuenta Toño. La práctica de las mujeres “ficheras” y de las mujeres trans, al menos las de esa noche, comparten el mismo objetivo de ser deseadas, pero el fin último es distinto. Las primeras buscan algún beneficio económico, principalmente. Las segundas, la satisfacción sexual. Pero esto, como puede comprenderse, no es algo determinado. La red de intercambio es movida por los deseos que ambas partes manifiestan, y a través de esa manifestación es que deciden hacia dónde dirigir el último tramo de la noche y los bienes que se consensuan.

Son cerca de las dos de la mañana. Manolo se ha tomado casi tres caguamas. Me dice que le “ha echado el ojo a un chico”. Es uno de los que está sentado en la mesa que está detrás de mí. Lo mira de frente. Volteo lentamente como buscando a alguien para saber de quién se trata. Veo que es un hombre joven. Desde que entró al lugar lo hizo sin compañía, se encuentra solo. Eso indica que desde un principio ha llegado en búsqueda de alguna experiencia homoerótica. Interpreto que tiene las características de un *wolo’ winik*, no se distingue algún gesto feminizado en él. De lo contrario, Manolo no se sentiría atraído ni

interesado. Intercambia miradas con el chico, yo me hago a un lado para no obstruir. Al cambiar de posición, miro que dos chicos de otra mesa bailan. Uno de ellos roza su trasero a la altura del pene del otro. Algunos miran, pero solo se ríen. No percibo la incomodidad de nadie. Tal vez los dos chicos están ebrios, que no hay algo que inhibe su deseo de tocarse. Nadie los juzga, “aquí se viene a ‘putear’”, recuerdo. Toño me revela que en ciertas noches eso suele suceder, pero que “La Tía” les ha dicho que los respeten mientras no busquen problemas. Eso es parte de la convivencia en “Los jarritos”.

Voy al baño. A mi vuelta me encuentro sentado en nuestra mesa al chico que coquetea con Manolo. “Me llamo Rubén”, se presenta conmigo. Manolo le sirve cerveza en un vaso que Toño ha traído. Rubén es quien paga, aquí también se da el dinero al recibir la bebida. Esto me hace inferir que él tomó la iniciativa de venir a la mesa. Para este momento, deduzco, Manolo le ha dicho al chico que entre él y yo no hay nada, que somos amigos, para declarar que está abierto a cualquier proposición —esto lo corroboré después—. Intentamos sostener una conversación entre los tres, pero la música es tan fuerte que lo imposibilita. Decidimos cantar las canciones. Rubén se acerca a Manolo, mediante movimientos disimulados de los dedos comienzan a tocarse las manos. Hacen evidente que se han atraído. De un momento a otro se besan. Mi presencia ya no es relevante. Sigo cantando y bebiendo otro poco. Los besos se vuelven más intensos, intuyo que en cualquier instante alguien se irá de la mesa, ya sea ellos o yo. Después de todo, Manolo llegó con toda la intención de disfrutar, “yo a lo que voy”, me dijo antes de entrar a la cantina. La gente continúa llegando, la noche aún no acaba, aunque los músicos anuncian que ya están por terminar, que tocarán una última canción.

Rubén se levanta y va al baño. Manolo se acerca para decirme que ellos se irán a otro lado. Yo le digo que también estoy próximo a irme. Él se levanta y al ver salir a Rubén me estrecha la mano, “después te cuento qué tal”, se va con una sonrisa. Rubén me dice adiós con la mano. Toño se acerca al verme solo en la mesa, trae una caguama, me invita a beber con él. Son las tres de la mañana y el ambiente es álgido. Los meseros toman la cerveza que la gente les invita. Los músicos han terminado y ahora todo se programa en la rocola. Algunos bailan, otros cantan y unos más cachondean. Y antes de perder los estribos me despido de Toño. La noche ha terminado para mí.

Esta breve descripción da cuenta de que la cantina no experimenta una transformación como tal: se trata de un espacio en el que prevalece la homosociabilidad desde el momento en que el establecimiento abre su puerta. Si bien hay relaciones sexoafectivas heterosexuales que algunas personas buscan reivindicar; el lugar es, sobre todo, donde se busca transgredir la heteronorma. Desde que “Los jarritos” abre, en el preámbulo de la noche, se convierte en un espacio para la diversidad, así se ha mantenido durante varios años, incluso, Toño me afirmó, desde su fundación. Sin duda, la tenacidad de “La Tía” ha sido crucial al edificar lugares donde lo socialmente excluido encuentra cabida, donde el homoerotismo es posible. Es verdad que dichos lugares son acusados de fomentar la prostitución, la explotación sexual de las mujeres y el alcoholismo. Pero al comprender las dinámicas en que se dan las redes de cortejo, socialización e intercambio se devela que no se puede simplificar la complejidad de las experiencias con los verbos prostituir y explotar. Si bien en las *heterotopías* no dejan de existir relaciones de poder ni reglas que condicionan los cuerpos, los afectos y deseos, en tanto una condición inherente en las culturas, lo cierto es que ambas cantinas posibilitan distintas maneras de ser. Pues, como Toño aseveró la primera vez que fui a “Los jarritos”, “si te incomoda, te vas. Nadie está obligado a entrar ni a permanecer aquí”.

c) *Antros: experiencias en Tijuana y Ciudad de México*

Jobel se caracteriza por no tener espacios abiertamente anunciados para la comunidad LGBT+TIQ ni mucho menos para quien se reconoce *antsil winik*. No hay antros ni bares delineados para que las personas que se reconocen en dicha comunidad puedan asistir. Esto devela que los lugares para la socialización en la ciudad son predominantemente heteronormados. Si bien ha habido espacios, estos suelen ser intermitentes, que es una característica de las *heterotopías*, pues están determinadas por la transitoriedad (Serna, 2022). Pueden moverse de un lado a otro como desaparecer. La dificultad de sostener lugares así ha incidido en que los chicos *antsil winiketik* no tengan conocimiento de alguno. Las experiencias homoeróticas vividas han sido en las cantinas antes referidas, además de que los contados antros que han existido, en el centro de Jobel, como el Lumiere, donde la mayoría de los jóvenes *antsil winiketik* no suele entrar.

Sin embargo, aquellos jóvenes que han migrado a otras urbes como a la Ciudad de México y Tijuana, se encontraron con espacios donde se reunían las personas no heterosexuales. Se trataba de *heterotopías* y *ambientes* para las alteridades sexogenéricas. Esa fue la vivencia de Juanma y Manuel, quienes en su viaje a dichas ciudades conocieron ciertos antros que amplió su proceso corposubjetivo. Manuel, después de vivir un par de meses en Tijuana, una noche salió a pasear con su amigo Adán, quien ya conocía antros gays. Para ese momento, Manuel no tenía conocimiento de que existieran lugares donde las personas gays se divertían. Para él fue revelador, le gustó el ambiente y las visitas a dichos espacios se hicieron recurrentes.

Hubo un día en que íbamos a ir al centro con Adán. Adán conocía bien Tijuana y él me llevó. “Vamos al antro”, me dijo un día. “¿Dónde queda?”; “hasta el centro”. “No me vayas a dejar allí tirado porque no conozco”; “no, cómo crees”. Así fuimos y conocí que existía algo así. Nos la pasábamos bien. Allí conocí que hay antro normal, hay antro gay, un poco de todo, y en cualquiera entramos.

Manuel aprendió a diferenciar entre el antro “normal” y el antro gay. La “normal” es interpretado como aquello donde asiste la gente heterosexual. Son antros donde el encuentro homoerótico se censura, pues el ordenamiento heteronormativo condiciona las relaciones sociales en el espacio, para sostener esa “normalidad” de las personas. En contraparte, en los antros gay el ordenamiento se difumina y la “anormalidad” aparece. De allí que las personas que interpelan lo “normal” acceden a dichos lugares. Manuel recuerda que hubo un antro en particular que le gustó por una razón en particular: había hombres que bailaban y se quitaban toda la ropa. Le gustaba mirar, desear el cuerpo desnudo de los chicos.

“Vamos al ‘Hawái’, es un antro donde se desnudan los hombres”, dijo. “Vamos pues”, le dije. Y fuimos. El show de los *strippers* comenzaba como a las diez de la noche [...]. Sí, sí se desnudaban los hombres. Todo se quitaban. Se subían con sus playeras y trusas, empezaban a bailar y ya se quitaban la ropa. Bien guapos eran los chavos, eran altos, musculosos. Todos los que estábamos allí nada más gritábamos. Era bien chistoso. Me dice mi amigo “ahorita voy a llamar a uno para que te venga a bailar” (ríe). A partir de allí fui varias veces, juntaba mi dinero para ir allí.

Manuel disponía una parte considerable de su sueldo para asistir al “Hawái” y disfrutar el lugar. Llegaba con cierta frecuencia. “Cada quien gastaba entre mil o dos mil pesos cada salida. Al mes íbamos como dos o tres veces. Sí era caro, pero la pasábamos bien”. El gasto contemplaba el acceso, las bebidas y la posibilidad de acariciar a los chicos, a quienes se les dejaba algún billete en la liga de los calzoncillos antes de que se lo quitara por completo. Manuel recuerda que en dicho antro solían llegar muchos gays afeminados, la mayoría eran grupos de amigos, pocas veces vio a parejas, quizá por los dilemas que podría ocasionar al ver a otros hombres que no fuera la pareja. Los hombres que bailaban y se desvestían tenían una característica masculina, varonil, “con un cuerpo musculoso y sus movimientos eran fuertes”, dice Manuel. Esas son las características del hombre cabal que buscaban los gays. El alarido, los piropos, los chiflidos y los toqueteos de los chicos eran formas de develar el deseo hacia los hombres desnudos. Quienes buscaban no eran los *strippers*, ellos eran los buscados. Si los chicos gays tenían la intención de estar con alguno, el acuerdo se daba de manera directa, iniciaba adentro y culminaba en otra parte. Aunque Manuel declara no haber buscado nunca a alguno, en el orden de sus deseos estaba el poder “probar”.

Además de dicho antro, Manuel solía ir a otros lugares que no necesariamente eran homosociales, sino abiertos a todas las personas sin distinciones. Entre ellos “Las pulgas”, “El barranquero” y “Rancho grande”. Cada lugar ofrecía una experiencia distinta, pero ninguna parecida al “Hawái”. Los otros espacios eran para bailar, beber y socializar con hombres y mujeres. Sin embargo, Manuel y Adán terminaban la noche volviendo al antro preferido.

“El barranquero” era barra libre, pagabas nomás el cover. “Rancho Grande” era para bailar, igual “Las pulgas”. Solo el “Hawái” sí es para ver a los hombres, como íbamos seguido ya no nos cobraban cover, pasábamos directo. A veces nos pedían la credencial, “déjenlos pasar”, decía el mesero, ya nos conocía [...]. Me sentía bien contento de ir y ver lo que hacían. Yo no bailaba, solo me la pasaba viendo. Por eso a veces quiero ir otra vez allá.

Manuel expresa el deseo de querer volver a Tijuana, pues comprende que en Jobel no existen lugares parecidos a los que conoció en su viaje. Si bien la prioridad no es la diversión, sí comprende que las posibilidades homoeróticas se reducen drásticamente en San Cristóbal de Las Casas que, como antes fue dicho, aún es una ciudad conservadora,

racista y clasista. Esto incide en qué tipo de espacios se abren para la socialización de la gente. Sin embargo, Manuel afirma que al volver a Jobel conoció la cantina “Los jarritos” por un amigo *antsil winik*, pero rápido notó que no era el mismo ambiente que en Tijuana:

Estaba un ex compañero de trabajo con el que íbamos mucho a “Los jarritos”, se llamaba Amado. Él trabajaba en la cocina, también era *antsil winik*. Él era de Amatenango. Iba seguido a “Los jarritos” porque el caguamón lo vendían en 35 pesos. Creo que ahora está en 50 pesos. También iba porque abría hasta tarde y el ambiente se ponía más o menos, además llegaban “geyes” allí. A veces no quería ir, pero el Amado me llevaba, “ay, por qué eres bien amargado, vamos, acompáñame”. “Vamos, pues”. Lo acompañaba, pero solo él tomaba. No era lo que había vivido en Tijuana.

Manuel reitera la presencia de hombres gays en “Los jarritos” y eso era algo que llamaba su atención. Sin embargo, la convivencia no era la misma que su experiencia le recordaba. Esta circunstancia de no sentir igual un ambiente, fue también percibida por Juanma, su primer acercamiento a lugares donde se reunía la comunidad gay fue en la Ciudad de México: una ciudad abierta, donde se manifiesta mayor respeto hacia las personas LGBTTTIQ+. Allí existen varios lugares destinados para dicha comunidad.

Juanma recuerda que a través de su amigo Martín conoció “La Marrakech” y “La purísima”, ubicados en el centro histórico; así como el “Blow bar” de la Zona Rosa. Cada lugar era una oportunidad para socializar y encontrar algún encuentro homoerótico, como Juanma recuerda haberlos tenido. Incluso, sus primeras experiencias se dieron al conocer hombres en dichos espacios, en los que él estuvo predispuesto a experimentar:

Mi primera experiencia sexual fue con un chavo que conocí a cuatro meses de haber llegado. Fue cuando Martín me llevó al antro, allí recuerdo que conocí a un chavo con el que me terminé besando, yo ya andaba borracho. Intercambiamos número y Facebook, él me dijo que estaba estudiando en la UNAM, de hecho es médico ahora. Salimos un par de veces [...] y luego lo hicimos como dos veces; después de esa primera vez, volvimos a salir, pero luego nos dejamos de hablar porque no hubo interés de él como de mí. No hubo una relación formal. Sí me atraía el chavo, pero no estaba enamorado, simplemente me gustaba y quería probar.

Juanma comprendió que dichos encuentros no suelen trascender más allá de lo meramente sexual, que pocas veces se establecen vínculos afectivos. Los afectos se dejan en un segundo

plano, no se involucra al corazón, pero debe haber seducción, a partir de un gusto recíproco, es decir, que las dos personas sientan atracción por el otro. Ese es el primer paso para lo que se desencadena una vez que el intercambio de miradas y la conversación inicia. Los bares y antros promueven dicha práctica. Asimismo, en estos lugares, refiere Juanma, uno aprende a reconocer la posición que quiere del otro y para sí. El hombre que se acerca a otro generalmente se interpreta como el que asume la posición activa y performa características masculinas, para acentuar su posición a través de su cuerpo, voz y modos de cortejar. Quien busca es quien da. Pero esto no es definitivo, pues Juanma se reconoce más varonil que femenino, y así como ha sido pretendido, también ha tomado la iniciativa de pretender. Así demuestra su virilidad. Además de lo anterior, Juanma enfatiza en que el hombre que llega sin compañía a los bares y antros es porque va en la búsqueda de algo en específico. “A los bares no se llega acompañado cuando uno busca con quien coger, solo tener un encuentro sexual y ya”. Esta circunstancia la aprendió de la vez en que un chico se acercó a su mesa:

A uno lo conocí en un antro llamado “Marrakech”, yo estaba con mi amiga llamada Lizbeth. Él chico estaba solito tomando, yo estaba con mi amiga. Entonces, yo me fui al baño, pero cuando regresé él ya estaba platicando con mi amiga. Y pues resulta que el chavo estaba preguntando por mí, cuando regresé a la mesa él se regresó a su lugar. Ya mi amiga me dijo que aquel chavo quería platicar contigo. El chiste que nos quedamos allí. Ya después, como el chavo andaba algo pedo se acercó a nuestra mesa y nos empezó a hablar. Me preguntó cómo me llamaba. Allí supe que él se llamaba Gustavo, y así intercambiamos número. Era un chavo muy guapo. Como él tenía mi número, platicamos y empezamos a salir, nos cogimos como dos veces. Yo tenía 18 años y como que no sabía de esas cosas, pero aprendí cómo eran las cosas [...]. Dejé de ir a los antros y de salir con chicos una vez que tuve pareja, pocas veces íbamos juntos, pero ya no era para buscar a nadie.

En el relato de Juanma demuestra que la búsqueda de lo homoerótico fue posible al estar abierto a esa posibilidad. La apertura es necesaria para dejarse sentir aun cuando sólo se trate de un vínculo disociado del afecto. Esto culminó, o cuando menos se suspendió, al tener pareja, por lo que la demarcación del deseo de lo casual se dio en ese momento. Lo que corrobora el sentido monógamo de la relación sexoafectiva que Juanma quería para sí.

Se recordará que Juanma considera que no tuvo experiencias previas significativas antes de dejar la comunidad, por lo que todo lo aprendido en la Ciudad de México no sólo fue inédito, sino el punto de partida de lo que fue reconociendo y apropiando en sus prácticas corporales, performativas y afectivas que conformaron su proceso corposubjetivo, que él mismo nombra como gay. Al reconocer previamente la existencia de lugares así, supuso que podría hallarlos en otras ciudades, que habría espacios donde se reunían las alteridades sexogenéricas. Pero al volver a San Cristóbal de Las Casas descubrió que no era así. Al encontrarse con esa realidad, fue como una especie de traspíe a la libertad, al sentirse censurado, como si la ciudad se tratara de su comunidad de origen. Al establecer amistad con hombres gays, estos le hablaron de los lugares donde se reunían y convivían. Juanma se sintió entusiasmado, pero al notar cómo eran los espacios y las dinámicas, comprendió que no era lo mismo. No tuvo otra opción que adaptarse a los que estaban al alcance. Esto supone que las *heteropías* nunca son percibidas de la misma manera cuando se conocen otras que tienen mayores prácticas transgresoras. Este mismo síntoma de extrañeza es el que percibió Manuel al externar que volvería a Tijuana, entre otras cosas, para divertirse en “El Hawái”. Por lo tanto, es permisible aseverar que Jobel, aun cuando sea una ciudad cosmopolita e intercultural, sigue siendo una ciudad ampliamente heteronormada.

Juanma se adaptó a Jobel, a sus reglas, ritmos y rutinas, pero también dándose la tarea de recorrer esos espacios donde podría descubrir algo distinto, entre ellos “El aguaje”. Un día decidió ir a dicha cantina con su hermana, quien se asume lesbiana. Esa única ocasión en la que fue con ella, se encontró con una situación que lo disgustó, después de ello decidió no volver.

Solo una vez fui al “aguaje” y no fui otra vez porque me da miedo, había un chico que solo me quería abrazar, me perseguía. Yo estaba con mi hermana, entonces como que, saliendo de clase, me dijo que si quería ir. Eran como las seis de la tarde. Me fui y entré, “¿qué es este lugar?”, le dije. Estuve allí tomando cerveza, y el chavo solo me quedaba viendo. Y ya le dije a mi hermana que nos fuéramos, ya eran como las ocho de la noche. Entonces el chavo salió detrás de mí, y me fue a abrazar. Como que me dio miedo y ya mejor no quise entrar.

La extrañeza y el miedo sentido por Juanma se debió, por un lado, porque el lugar no era atractivo ni agradable, pues los bares y antros de la Ciudad de México eran espacios llamativos, con un toque “fresa”, lo que la cantina no tenía. Ello devela cierta preferencia

de unos lugares sobre otros, marcados por una condición de clase, pues, como se recordará, Juanma solía y suele moverse más en los espacios del centro de Jobel, muy pocas veces en los de la periferia. Del otro, que la primera experiencia de Juanma en una cantina no se dio con el ejercicio del cortejo y la seducción aprendidos en la ciudad, donde las prácticas homoeróticas se daban en la vida nocturna, a partir del baile, el fisgoneo y el coqueteo. Él se sintió acechado al ser abrazado por un hombre con quien no había consentido siquiera un acercamiento, algo que diera pauta a la conversación.

Por otra parte, sí hubo una cosa que a Juanma le pareció interesante de dicha cantina: observar que había chicos *antsil winiketik* que “fichaban”. Eso le recordó que en ciertos lugares a los que iba, había hombres gays “de compañía” que ejercían una labor parecida al “fichaje”, pero con mayor exclusividad, además de que los servicios eran más caros. Si bien pueden encontrarse algunas similitudes, la enunciación crea otro tipo de presencia y experiencia, ya que no se trata de cualquier chico, sino de alguien con cualidades que lo vuelven atractivo. Además de que éste no suele vestirse como una mujer para ser buscado por otro hombre. Ser “hombre de compañía” es de otro estatus.

De hecho a mí me gustaría fichar, sería tomar cerveza gratis. A veces así les bromeo a mis amigas, “mira que sí me voy a fichar, voy a tomar chela gratis y aparte cobras, ¡qué padre, no!” así les digo. De hecho las ficheras o damas de compañía, como le dicen en los antros, pues les pagan su servicio. También en los antros gay hay eso, en la Ciudad de México están allí. Sí, es que tú llegas a la barra y preguntas quiénes están allí de compañía, y pues ellos te asignan a una persona, pero son chavos que soy muy atléticos, se ven muy bien. Generalmente son señores que tienen para pagar los que buscan compañía, porque los chicos no te van a cobrar cien o doscientos pesos, sino mil o mil quinientos por la compañía. Y aparte lo que les vas a estar invitando. Como tenía a mi amigo con el que íbamos a curiosear, íbamos de antro en antro, como turistas. Así conocí esos ambientes.

- ¿Y no tuviste la idea de trabajar como chico de compañía?

No, porque no tengo el físico que la gente busca, los chicos son altos, casi como modelos. Por lógica ni cómo intentarlo. Quizá tenga más oportunidad en “Los jarritos” (ríe).

En las intenciones de Juanma se manifiesta una especie de deseo por querer saber qué es “fichar”, debido a ciertas ventajas que él mismo considera. Sin embargo, aún cuando lo diga como broma, es interesante la percepción que tiene de sí mismo al considerar que la labor de “fichar” podría ser más posible en una cantina de Jobel que ser “chico de

compañía”, ya que, según él, no reúne las características requeridas por los clientes y por los lugares que, seguramente, buscan mantener prestigio. En suma, la vivencia de Juanma fue reveladora al encontrarse espacios para el despliegue de su alteridad sexual, pero que cambió al volver a San Cristóbal de Las Casas, ciudad en la que han existido intentos por crear espacios en el centro para la comunidad LGTBTTIQ+, pero que no logran sostenerse por mucho tiempo, como los que alguna vez Juanma conoció:

Yo recuerdo que en el 2019 abrieron un antro llamado I am, y creo que era gay porque había gogos, gogos mujeres y llegaban de todo tipo, y también vi a muchas chicas que son trans, y me di cuenta que sí podían entrar, porque en otros lugares para nada, pero creo que sólo duró como seis meses. Era un antro que estaba a un costado de la catedral. Y creo que también había uno acá, La Condesa, también se le consideraba un antro gay, podías entrar y no te decían nada, nada más que era un antro muy fresca. Allí iba cuando tuve a una pareja, pero íbamos de vez en cuando. Pero también cerró.

Lo dicho hasta aquí da cuenta de las tramas que se establecen en cada lugar habilitado para el encuentro homoerótico, en las que existen ciertas reglas para la convivencia y el cortejo. Hay lugares con mayor visibilidad y otros que son discretos. Cada uno de ellos reúne a distintas personas, lo que suscita diferentes experiencias. El grado de apertura y reserva está asociado con la configuración de la ciudad y de sus habitantes, del respeto a las alteridades sexogenéricas y a su rechazo. Pero, como ha sido expuesto, las personas siempre encontrarán la manera de crear *heterotopías, ambientes, lugares*, como un deseo inherente del corazón.

Slok'tayel jbak'etaltik. Fotografiar el cuerpo

Como fue explicado en el apartado “*Ilel*: performatividad de la mirada”, en los pueblos tseltales el acto de mirar comprende un cierto significado y denominación según la posición de quien mira. La mirada, se recordará, también está conformada por la condición genérica de la persona¹¹⁵ y la etapa de vida. Así, a través de las relaciones que se establecen al socializar, se aprenden “esquemas de percepción”, con los cuales “establecemos

¹¹⁵ Al respecto, de acuerdo con lo planteado por Olga Sabido (2016), es posible enunciar tres características de la percepción: a) representaciones de los sentidos asociadas al género, b) usos de los sentidos diferenciados genéricamente y c) percepciones sensibles genéricamente diferenciadas.

diferencias genéricas que no solo se aplican a la anatomía y los órganos sexuales, sino también a la apariencia o *hexis* corporal; es decir, al ámbito sensible del cuerpo: el tono de la voz, la textura de la piel, el olor, o el movimiento” (Sabido, 2016: 78). Reconocemos los cuerpos masculinos y femeninos, las características adjudicadas a los géneros que se materializan mediante distintas prácticas corporales (Muñiz, 2014). De allí que “cuando percibimos visualmente el cuerpo de alguien, destacamos aquellas partes del cuerpo que, de acuerdo con nuestras expectativas sociales, nos informan de la categoría sexual a la que pertenece [...], incluye apariencia, movimientos, rituales y *performance* (Friedman, 2011 en Sabido, 2016: 71).

Si bien la mirada es subjetiva y cada persona ve con detenimiento aquello que le interesa, intriga y asombra, lo cierto es que ésta tiene un componente social y cultural, como lo son los “esquemas de percepción”, con los cuales atribuimos “significados a la presencia corporal de los otros mediante lo que oímos, miramos, tocamos, escuchamos y, en general, percibimos” (Sabido, 2016: 72). Todo tiene un sentido. Mirar implica también la auto-percepción, que está en correspondencia entre lo que las personas notan de uno y lo que uno mismo nota de sí a través de los otros. Las personas se perciben mutuamente en la interacción y se orientan a partir de ciertas expectativas construidas socialmente (Sabido, 2016). Cuando alguien se mira, espera que los demás logren percibirla también. Por lo tanto, la performatividad de la mirada es realizable en tanto visible, mediante la creación de una presencia que se materializa en imágenes.

La juventud tseltal, en general, ha encontrado en los dispositivos móviles una forma de presentarse a través de las fotografías que se toma a sí misma. Las redes sociales con Facebook o Instagram son los lugares de la virtualidad donde comparten dichas imágenes. Hombres y mujeres interactúan a través de la visualización de las fotografías. El primer contacto con el otro es el que se da con la vista. Se reconoce el rostro, el cabello, las facciones y el cuerpo de quien aparece frente a la cámara. Pero las tecnologías visuales así como Internet no tienen una condición heteronormativa. Si bien puede ser usada para legitimar sexualidades y reforzar la narrativa de los géneros normalizados, también es utilizada para crear contranarrativas. Por ello, puede inferirse, que las personas *antsil winiketik* hacen de Internet y las redes sociales un espacio para darse a ver y socializar. Pero,

como se recordará, el hombre *antsil winik* sabe qué puede ser visto, qué debe permanecer oculto y qué puede ser materializado en imágenes. La exposición también tiene sus límites.

En la lengua tseltal, generalmente, se usa la expresión *ya jk'abu jba jtukel*, es decir, “me miro a mí [solo]”, o *ya kil jba tukel* “me veo a mí [solo]”, la cual alude a la capacidad de toda persona de verse a sí misma. Ésta, además, se expresa para referir “el cuidado personal”. Ese mirarse/verse implica un reconocimiento de lo que se es: hombre, mujer, anciano, anciana, joven, *antsil winik*. Y no se queda únicamente en un nivel de la corporalidad ni sexualidad, sino lo que conforma la personalidad o el *stalel*. Sin embargo, los procesos de mirarse a uno mismo no se dan con la misma libertad ni en las mismas circunstancias. Las experiencias de los jóvenes *antsil winiketik* develan que la extrañeza, el miedo y la incertidumbre fueron lo primero que sintieron y percibieron de sí mismos. De allí que no “darse a ver” era una manera de cuidarse. Y la auto-percepción, en algunos casos, provocaba culpa. Pero ello cambió al migrar, la ciudad les permitió verse de otra manera y “darse a ver” como si fuera la primera vez. Así, la mirada propia se dio con seguridad, y la fotografía se convirtió en uno de los medios para presentarse ante los demás. Varios jóvenes han aprendido a tomarse fotografías, una *selfie*, este acto es denominado como *slok'tayel jbak'etaltik*, “fotografiar [grabar, retratar, dibujar] nuestro cuerpo”. El resultado se nombra como *lok'omba*. Por ello, cuando alguien dice: *ya jlok'tay jba tukel. Ya jlok'tay te sit kelaw*, expresa que: “yo mismo me tomo fotos. Le tomo fotos a mi cara”.

La fotografía ha permitido que varios jóvenes *antsil winiketik*, al estar en la ciudad, expresan un deseo escópico, es decir, de ser mirado, mediante las tecnologías que “propician la consolidación de la imagen corpórea” (Carrera, 2019: 25). Pero, ¿qué miran los jóvenes *antsil winiketik* al tomarse una foto? ¿Qué intentan “dar a ver” a quienes miran las fotografías? ¿Cómo interactúan con sus propias imágenes, así como las que ven de otros hombres? Una primera inferencia es que dichos jóvenes buscan resaltar ciertos atributos por encima de otros en cada fotografía, para indicar que no se trata de alguien heterosexual. Asimismo, procuran dejar en claro la posición que asumen en el orden de las relaciones homoeróticas, como se devela en cada testimonio.

a) *El cuerpo en análogo*

Sebas recuerda que en la secundaria conoció por primera vez una cámara fotográfica. El objeto le pareció extraño. Un día uno de los profesores de la escuela llevó una cámara. Le pidió a él junto con otro amigo que se pararan de frente para tomarles una foto. Los chicos lo hicieron. El profesor se colocó a cierta distancia de ellos y capturó la imagen. Una semana después, el maestro le entregó una copia a cada uno como recuerdo de su paso por la secundaria. Eran los últimos días de clase antes de que Sebas y su amigo se graduaran. La fotografía se manifiesta como un recurso del recuerdo.

La fotografía, resultado de una cámara análoga, tiene partes borrosas y blancas, debido a que el profesor olvidó mover el dedo al momento de apretar el botón. Pero es posible percibir los detalles de la imagen. Lorenzo lleva puesto el *bats'il k'uul*, la ropa tradicional de los hombres de San Juan Cancuc. Sus brazos los tiene por fuera de las mangas. Sus manos tocan los costados de su cadera, a la altura de la faja. Expresa una sonrisa tímida. Sebas, por su parte, viste ropa citadina, unos pantalones de mezclilla, camisa de rayas y zapatos. Tiene el cabello con un largo fleco que cubre su ojo izquierdo, el corte que vio del personaje de una película. Sus brazos los tiene caídos y en su rostro se expresa seriedad. Al fondo se ve la gran montaña de Cancuc, un paisaje verde en el que se distinguen las parcelas donde la gente cultiva maíz y otros granos.

Cuando Sebas recibió la fotografía se asombró de verse allí, enmarcado en un pequeño pedazo de papel. “No sé, como que decía que era otra persona. Fue raro verme. Me había visto en el espejo, pero no mi cuerpo”. Aquí se revela una premisa: Sebas se reconocía al ver su rostro, pero no todo lo demás, es decir, su corporalidad entera. Previamente, tenía un reconocimiento fragmentado de sí. Esto supone que la foto fue un encuentro inédito consigo mismo, una nueva percepción de sí. A partir de dicho descubrimiento, Sebas aprendió a verse de otra manera. Esto, en efecto, no quiere decir que antes no lo hiciera, sino ahora adquiriría una nueva connotación: la de presentarse ante los demás. Sebas, al migrar a la ciudad, ya sabía de la existencia de la cámara.



Imagen 8. *Xun y Sebas en la comunidad*. Junio, 1999. Cortesía de Sebas.

A los seis meses de haber llegado a trabajar a Jobel, Sebas se compró una cámara. “Como quería salir a pasear, por eso compré mi cámara para tomarme fotos. Me gusta tomarme fotos. Mi cámara era un Polaroid. Usualmente compraba mis rollos de 12. Descubrí que me gustaban las fotos [...], porque puedes compartirlas, que te vean mientras salgas bien”. ¿Qué es ese salir bien? “Salir bien” no es para sí mismo, sino para los demás. Si bien la mirada está puesta en uno mismo, el objetivo es que los demás lo consideren así, que lo noten y validen. El deseo escópico de ser visto o, como apuntó Laura Mulvey, la manifestación de la escopofilia: el placer visual de verse y el placer de ser observado (2007). La cámara se reveló como la vía para materializar el cuerpo en una imagen, de aquella que Sebas esperaba que las personas notaran. Pero no cualquier persona, sino la mirada de los hombres que podrían buscarlo al notar su presencia.

Con el tiempo llegó a acumular un álbum extenso de fotografías de él mismo y de sus amistades. Fotos que mandaba a revelar en una tienda del centro de Jobel. Entre la colección de imágenes que tiene hay una que devela cierto cambio en las prácticas corporales de Sebas. En la foto aparecen Sebas y Juan, un amigo *antsil winik* de la comunidad de Bapus, que al migrar a Jobel buscó a Sebas. Ambos aparecen parados, juntos, abrazados. Sebas rodea el hombro de Juan y su mano izquierda toca la de Juan. Sebas demuestra seriedad, pero Juan parece distraído. Se les ve sueltos. Los dos se encuentran en la plazuela de la iglesia de Santo Domingo. Si bien ambos demuestran

contacto físico, no eran pareja, sino dos amigos *antsil winiketik*. “Aquí estoy abrazado con Juan, es que éramos como muy buenas amigas (ríe). Pero si fuera mi pareja me daría pena. No me gustaría que me vean”. Si bien Sebas expresa contacto con otro hombre, él siente que no hay nada que lo comprometa.



Imagen 9. *Sebas y Juan en la plazuela de Santo Domingo*. Enero, 2006. Cortesía de Sebas.

Sebas confiesa que nunca se tomó una fotografía con alguna pareja, pero no se debió al temor de tener alguna evidencia, simplemente manifiesta desinterés. Es como si Sebas ocultara el contacto hasta en las fotografías, no tenía el deseo de fijarlo. Esto resulta relevante, pues al preguntarle a él de las fotos que me compartió, afirmó que las mantiene guardadas en un sobre. No las expone en ninguna parte del cuarto donde renta. Las fotos no se muestran y tampoco las visualiza a menudo. Pero esto no es algo extraño, pues en muchas comunidades las familias que tienen fotografías no suelen exhibirlas, salvo aquellas que develen algún acontecimiento mayúsculo como bodas, bautizos y fiestas patronales. El resto se guarda, hasta que alguien, un día, pregunta por las fotos. Entonces se muestran para volver a hablar de ellas y recordar lo vivido, pues, como indica Susan Sontag, “las fotografías son experiencias capturadas” (2006: 16). Por ello, Sebas, al mostrarme alguna de

sus fotografías, devela que éstas, si bien le da un sentido del recuerdo y testimonio, le permite mirarse y distinguir las permanencias y los cambios, es decir, notar las diferencias que ve de sí mismo en el presente, así como de las amistades que mantiene y las que ya no están.

Si bien no hay una búsqueda de que la gente vea las fotos de Sebas, sí busca cierta validación, a partir de la aprobación de si salió bien. Ese “salir bien”, previamente dicho, se da en el momento en que Sebas muestra las fotos de manera directa y personal, a través de la manipulación de cada una. Esta es una de las posibilidades de la fotografía análoga. Entonces, espera que el modo de posar, de pararse y de vestir pueda ser percibido. Si bien no en todas las fotos intenta enfatizar su condición *antsil winik*, en algunas lo acentúa para sí, no para socializarla.



Imagen 10. *Manuel vestido de mujer*. 2010. Cortesía de Sebas.

Otra de las fotos de Sebas que devela un momento singular no refiere precisamente a él, sino a su amigo Manuel, un joven *antsil winik* de Nichte’el, a quien conoció en la secundaria. Manuel, recuerda Sebas, era un chico afeminado. Le gustaba “exagerar” el movimiento de sus caderas y suavizar su voz. Algunos chicos de la escuela lo molestaban, pero Manuel no se inmutaba. Al llegar a Jobel, le confesó a Sebas que tenía ganas de saber qué se sentía vestir como mujer. Eso fue posible el día en que decidió participar en un certamen de

belleza que Erick y Max organizaron. A Manuel le prestaron un vestido blanco con flores, un par de zapatillas negras y una peluca de color rubio. Erick y Max se encargaron de maquillarlo. Todo sucedió en el cuarto donde Sebas rentaba. “Manuel estaba nervioso, pero alegre”, refiere Sebas, pues al fin había cumplido uno de sus deseos. Pero el tipo de mujer en que se transformó no era el de una mujer tseltal de la comunidad, sino alguien de ciudad, alguien acorde a los estándares de un certamen de belleza de mujeres trans.

Una vez que fue vestido, Sebas le tomó una foto a su amigo, quien aparece sonriente. Al respecto, Sebas recuerda el suceso:

Esa foto la tomamos antes de que fuera en el desfile, para participar donde se modela y todo eso. Este vestido era prestado, no es de él. Porque le decían, “participa, te vamos a apoyar”. Había dos chicos gays que vivían en la primera planta que te decía, ellos lo maquillaron a Manuel. Pero esa fue la única vez que se vistió. Ni hablar español sabía, porque ya ves que los que participan dicen alguna frase, pero él no decía nada (ríe). Ya cuando acabó la fiesta, se cambió. Ya había cumplido su gusto.

Manuel, refiere Sebas, no quiso quedarse con la fotografía porque le daba pena verse. Es como si él no necesitara de ninguna evidencia visual para validar su transformación, aun cuando haya sido efímera. Pues, como apunta Peter Wollen, “mientras permanecemos ocultos, somos libres; pero en cuanto nos ven, nuestra libertad empieza a desvanecerse”. (2007: 93). Y la fotografía podría descubrir lo que no debe verse. Después de participar en dicho certamen, Manuel no volvió a vestirse de mujer, pero el momento quedó guardado en una imagen que solo Sebas conserva.

Las fotografías de Sebas, todas análogas, pertenecen al orden de la mirada íntima y privada, no a la exposición social. Y las pocas que se toma con el celular no las comparte en ningún medio. Su presencia corporal es en las fotografías impresas y en las que aparece lo hace con soltura, sin la necesidad de cohibir algún gesto o sin dejar de vestir como le gusta, sin ocultar algo aun cuando las fotos permanezcan guardadas. Al fin de cuentas, las fotos son para él, pues “*yu’un jich ya kil bit’il kuxinon*. Así puedo ver cómo he vivido”.

b) *El cuerpo en digital*

A diferencia de Sebas; Manuel, Manolo y Juanma suelen tomarse fotografías para compartirlas en sus redes sociales. Las fotos las capturan desde el celular, dicha práctica dista de la experiencia análoga, pues al prescindir de los rollos pueden visualizar la foto, borrarla y repetir las veces que deseen sin gastar un solo disparo, hasta conseguir la imagen deseada o, cuando menos, la que se vea mejor. La valoración de la foto se hace en la inmediatez, sin esperar a que se imprima. La manera de mirar con la digitalización de la fotografía cambió radicalmente, pues de mantener en reserva algunos acontecimientos tomados en análogo, la fotografía digital ha suscitado que cada acontecimiento se exponga al público. Las imágenes capturadas llevan la intención de ser mostradas ante los demás. La gente las mira, interactúa con ellas. La mirada es el medio con el cual se inicia una socialización, un reconocimiento del otro. La vista se moviliza y así se establecen juicios de lo que se ve. La fotografía digital ha amplificado “el deseo de ser reconocidos por el otro, el deseo de ver lo que uno no es, o tiene, [ser] deseados por otros” (Wollen, 2007: 88).

La tecnologización de la mirada, a través de dispositivos visuales, ha provocado la sobreexposición de la vida, como una exigencia de la modernidad (Mirzoeff, 2003). Es difícil imaginar sociedades en las que se prescindan las tecnologías, como sucede en los pueblos originarios de México y Chiapas, donde la gente ha aprendido a utilizar las cámaras y celulares, a auto-presentarse como le gustaría ser reconocida. Esto supone que cada persona tiene un control de su corporalidad, representación y performatividad. La mirada tiene un componente político. Por lo que mirarse y materializar lo visto de sí en imágenes devela los sentidos en que se mira, en que se expresa, en que hace visible lo que puede ser expuesto. Por ello, la fotografía digital muestra un modo particular de la mirada, que “es también el vehículo del deseo, expresión de la fuerza constructiva de la fantasía, la expresión viva de la intensidad de los vínculos y de la agitación de la experiencia” (Mier, 2002: 43).

Pero, ¿qué es lo que se mira al tomarse una fotografía? La mirada es subjetiva, pero cultural en el entendido de que lo que se ve de la *vida-mundo* tiene un significado social que media la percepción de la realidad. De allí que la forma de mirar se provee de dichos significados. Pero si la manera en que una persona se ve está atravesada por lo que se dice de ella, ¿cómo aprender a mirarse sin retomar esos referentes? Manuel sugiere una

respuesta, en donde los “esquemas de percepción” operan para leer los cuerpos masculinos y femeninos, así como el cruce de ambos en la persona *antsil winiketik*.

Como se recordará, Manuel era un niño tímido e introvertido. Renegaba a su padre cuando quería llevarlo a la milpa. Al convertirse en joven, expresó que prefería quedarse en casa y apoyar a su madre en las actividades domésticas. Su padre tenía sospechas de que Manuel no era un hombre *wolo' winik*, aunque nunca se lo dijo de manera explícita. Mientras que su madre lo trataba como a cualquier otro chico, pese a que le permitiera quedarse en la casa. Manuel no tenía referencias cercanas en la familia de alguien que fuera *antsil winik*. No tenía la certeza de si para serlo debía feminizar algo de su cuerpo. Su manera de vestir era acorde a lo establecido entre los varones. Aparentemente, en su performatividad masculina no había algo que pusiera en duda su heterosexualidad. Sin embargo, cuando se encontraba con un grupo de jóvenes al salir de la secundaria, era molestado por los chicos. Es decir, algo en él era distinto al resto de los *wolo' winiketik*, como si Manuel acentuara cierta feminidad. A través de la percepción de su corporalidad y gestualidad los jóvenes lo interpretaban. Su condición *antsil winik* la hacía visible, aun cuando él no recuerda que fuera de manera consciente. ¿Acaso los hombres eran los primeros en notar quién era un *antsil winik*?, pero si así fuera, ¿Manuel no lo pudo distinguir al ser también un hombre? Es posible que Manuel lo intuyera, que no pudiera contener la expresividad de su alteridad sexual. Y más que intentar contradecir las lecturas de su cuerpo, él comenzó a mirarse sin prejuicios.

Manuel migró a Jobel y después de seis meses volvió a la comunidad para visitar a su familia. “Mi manera de vestir no cambió mucho”, me dice en un intento por acordarse. Para ese momento ya tenía un celular. Le pidió a una de sus hermanitas que le tomara una fotografía en el corredor de la casa. Manuel aparece con una camisa negra, un pantalón azul marino de mezclilla y zapatos de vestir de color café. Tiene las puntas de su cabello pintadas de color rubio. Al fondo se ve un poco de maíz que creció dentro de unas macetas, pues, vale la pena decir, las familias aprovechan cualquier espacio en la casa para sembrar. La foto revela el habitar de Manuel. Él describe de esta manera al posar frente al celular:

Había ido a visitar a mis abuelitos. Allí estaba mi hermanita y le pedí que me tomara una foto [...]. Pues así como me ves, es como de por sí me visto. Siempre que llego me gusta ir bien. No sé si se note lo que soy, pero tampoco lo oculto. *Ya kak' jba ta ilel, ma ba ya jnak' te mach'aone.*

(Me doy a ver, no oculto lo que soy). Además, yo me mantengo solo, nadie puede venir a decirme cómo vestir o cómo ser lo que quiero ser.



Imagen 11. *Manuel en Chewal Chico*. Octubre, 2022. Cortesía de Manuel.

Manuel hace explícito que en la fotografía tenía las intenciones de “darse a ver”. Él es consciente de que le gusta feminizarse, a través de su postura y con el color de cabello, para acentuar que es un hombre *antsil winik*. Esta foto la compartió en su cuenta de Facebook, en donde sus amistades reaccionaron con aseveraciones que reivindicaban su afeminamiento. “Qué chula te ves”, “muy sexy, amiga”, fueron dos de los comentarios realizados por mujeres. De allí que el propósito de Manuel logra concretarse al ser percibido de esa manera.

Pero Manuel también es cuidadoso, según sean las circunstancias del lugar de la foto. Una de ellas es reciente, también compartida en Facebook. Manuel, después de volver de Tijuana en enero de 2024, se hizo de una nueva pareja, quien también vino a Chiapas. Ambos fueron a visitar a la familia de Manuel. En dicha estancia, se tomaron una foto con el abuelo y la abuela. Se notará que en ésta Manuel se encuentra a un lado del abuelo, seguido de la abuela y luego la pareja. Se encuentran de extremo a extremo. En medio, la pequeña sobrina. Manuel afirma que decidieron pararse así para no generar sospechas en

la familia. Ambos llegaron como amigos, no como pareja. Durmieron en el mismo cuarto donde había dos camas, y en los días que estuvieron en la comunidad mantuvieron las distancias necesarias, sin establecer contacto físico.



Imagen 12. *Manuel, familia y su pareja*. Marzo, 2024. Cortesía de Manuel.

Para Manuel fue importante que los dos fueran a Chewal Chico, porque quería que poco a poco notaran la presencia de su “amigo”. La foto capturada no devela mayor cosa que una familia reunida en el patio de la casa. Al fondo se ven las casas que se encuentran alrededor y el vapor de la mañana estacionado en la punta de los árboles. En la imagen, Manuel parece ser otra persona en su manera de vestir, distinta a la fotografía anterior. Es posible deducir que, para evitar los señalamientos y el rechazo, tanto Manuel como su pareja guardaran las apariencias, para sostener una relación amistosa entre hombres. Ese era el mensaje que quisieron transmitir a la familia. Ante todo, comprendían lo que podía ser visible y lo que aún debía permanecer en reserva. Pero, como ya fue dicho en páginas

anteriores, la constante reiteración y presencia de la pareja de Manuel provocó que la abuela lo reconociera como su *mohlol*.

Sin embargo, como se ve en la foto siguiente, Manuel y su pareja hacen visible su relación al estar en Jobel. En la ciudad lo oculto se desvanece. Ambos visten ropa cómoda, casual; aparecen tomados de la mano, pero con cierta discreción, como si solo fuera expuesto ante la hermanita de Manuel, quien tomó la fotografía. La imagen devela que se trata de una pareja homosexual, difícil deducir si son dos hombres tseltales. En realidad, tampoco ese es el objetivo, sino el de sentirse con la libertad de transitar como cualquier otra pareja. Aunque, como afirmó Manuel, hay todavía un sentimiento de pena de ser visto en los espacios públicos, pues, después de tomarse la foto: “nos soltamos, porque todavía me da algo de pena caminar agarrado de la mano de mi novio”.



Imagen 13. *Manuel y pareja en Jobel*. Marzo, 2024. Cortesía de Manuel.

Esto supone dimensiones distintas de la mirada. Por un lado, aquella que mira a través del celular para capturar la imagen, la que enmarca, una que posteriormente es compartida en las redes sociales. Del otro, aquella que acontece en el instante de la foto, la de las personas transeúntes. Esa es la mirada que Manuel evita, pero no la de la virtualidad, donde sólo ven

aquellos que tienen acceso a su cuenta: una mirada restringida y controlada por él. Pero no la del espacio público, la de una sociedad que puede juzgar y reprimir lo que visualmente le perturba. Una dialéctica de la mirada: el placer de mirar, de darse a ver, de ser mirados. Y, al mismo tiempo, el temor de ser mirados.

Las tres fotos de Manuel expresan distinta performatividad de la mirada. Una en donde se presenta para sí mismo. Otra donde la relación afectiva se disimula en la familia. Y una donde se visibiliza en pareja en el espacio público, pero sólo en el instante en que dura la captura. Cada una produce un tipo de presencia. Si bien aquí no se compartieron otras fotos, vale la pena destacar que hay algunas donde Manuel y su pareja aparecen juntos, con el rostro pegado el uno al otro, pero suelen ser en espacios cerrados. La mirada, entonces, tiene confines, tiene una manera social y privada, a partir de las intenciones de quien es mirado. Hay imágenes que pertenecen a la intimidad.

c) *“Los gays utilizan Grindr”. Amistad y sexo*

Los jóvenes *antsil winik*, además de tomarse fotografías de sí mismos, así como con las parejas en el tiempo en que tienen, también lo hacen para socializar y conocer hombres. A partir de las intenciones y la situación en que estén —solteros o no— es que se toman las fotos. Cada aplicación y red social en donde las comparten, suscita una particular performatividad *antsil winik* y gay. Entre las que la mayoría utiliza, como el Facebook e Instagram, hay una que destaca por tener característica que la hace diferente a las otras: Grindr.

Grindr fue creada en el 2009 por Joel Simkhia, un empresario israelí, quien diseñó la *app* para que hombres no heterosexuales pudieran conectarse y establecer citas (Maroño, 2024). Esta fue relevante desde su fundación, tanto que a la fecha se registran más de cincuenta millones de descargas. Al entrar a la página se describe como “la aplicación de citas gratuita al servicio de la comunidad LGBTQ líder en el mundo. Si eres gay, bisexual, transexual, queer o simplemente tienes curiosidad, Grindr es la mejor forma y la más fácil de conocer personas nuevas para tener amistades, encuentros, citas o lo que sea que estés buscando¹¹⁶”. Por ello, una característica singular es que la aplicación es

¹¹⁶ Véase: https://play.google.com/store/apps/details?id=com.grindrapp.android&hl=es_MX

principalmente utilizada por la gente trans*sexual-genérica. La búsqueda e interacción se da *online*, es decir, en la virtualidad. El primer vínculo se da a través de la vista. La mirada se hace primordial, indispensable, pues “de la vista nace el interés”.

Las personas que usan Grindr saben de antemano que para presentarse necesitarán fotografías en las que resalten ciertos atributos físicos para no pasar inadvertidas y despertar el interés de quien mira. En los perfiles se visualizan cuerpos esbeltos, cuerpos desnudos y semidesnudos; posiciones eróticas, sonrisas sensuales. Algunas personas realizan fotos en las que exponen partes íntimas del cuerpo. El pudor se desvanece, la moralidad no existe. Aquellas que se atreven a ser más explícitas tienen una ventaja sobre quienes se mantienen tímidas. Hay personas que estilizan su cuerpo con filtros, se embellecen para ser atractivas. La gente que abre la aplicación se anticipa a algo, algo que alguien busca y que podría encontrar en ella, mientras desliza la pantalla del celular, como si se tratara de la búsqueda y elección de algún producto y servicio. “El cuerpo se extingue en el placer de la mirada” (Mier, 1995: 42).

Manuel, Manolo y Juanma han hecho uso de Grindr en diferentes etapas de su vida. A través de la *app* han conocido a hombres con quienes han tenido encuentros casuales y con quienes han hecho amistad. Si bien el objetivo de la aplicación es la búsqueda del intercambio sexual, no se limita a eso. El caso de Juanma explica alguna de las dinámicas que suceden en la página, donde la mirada es preponderante.

Empecé a usar Grindr en el 2014. Yo supe de esa aplicación, quizá por mi amigo Martín [...]. Normalmente lo que uno ve es a gente, a hombres muy atractivos, suben sus mejores fotos. La atracción sexual atrae a la gente. Yo no subía fotos encueradas, pero sí mostraba un poco de carne (ríe). Pero fuera de eso, ya no tengo fotos así, para Grindr [...]. Hay unos que se desnudan por completo. Por eso llama la atención [...]. Creo que todos los gays utilizan Grindr o cuando menos han pasado por esa aplicación. Ahora es normal como si fuera Tinder, se hacen cita, hacen “match”, como se dice, pero es para buscar la satisfacción sexual. Puedes encontrarte a personas homofóbicas, católicas, políticos, personas preparadas, gente del pueblo. Encuentras de todo, encuentras lo que buscas, dependiendo las necesidades de cada quien. Allí hay un “Buffet de putería”. Hay personas casadas, con hijos, que tienen mujer, pero que traen el lado oculto de sus gustos, por eso usan esa aplicación.

Juanma destaca varios puntos. Uno de ellos es que la persona busca características físicas específicas. Al hacer un perfil, uno se posiciona en lo que ofrece y también en lo que da a cambio. Las personas se ven como cuerpos, como el objeto de deseo, de la satisfacción sexual. Este acto de ver con deseo es muy próximo a lo que en tselal se denomina *k'elk'utayel*, es decir, “mirar con acecho”. Una mirada que se fija en el cuerpo, en el sexo de la persona. Si bien esto no es una práctica que sea determinante en las tramas de intercambio que suceden en la aplicación, es lo predominante. Se disocia las intenciones afectivas de las sexuales.

Otra característica es la gente que usa la aplicación, no sólo es para quien se considere parte de la comunidad LGBTTTIQ+, sino también es utilizado por hombres casados que ocultan sus deseos. A esto Juanma lo denomina parte del “buffet de putería”, una metáfora elocuente que ejemplifica bien lo que una persona puede probar. Asimismo, el “match” es un anglicismo para nombrar un partido o encuentro. Y en efecto, cuando alguien ha encontrado lo que busca inicia la palabra, la propuesta para verse. Grindr es la cancha, el espacio de reconocimiento. Lo que sucede fuera de la aplicación, en la vida *offline*, es decir, la realidad, es la consumación del encuentro o desencuentro. Es justo allí cuando las personas corroboran la autenticidad de las fotografías compartidas, el cuerpo expuesto. Las personas se miran frente a frente y luego lo que sigue.

Pero Grindr no es una aplicación libre de polémicas, aun cuando intente ser un espacio virtual para las personas no heterosexuales, Juanma refiere que también allí ha habido situaciones que vulneran a la gente. Eso se debe a que la *app* no puede determinar las intenciones sombrías que alguien tenga al momento de crear una cuenta y de buscar lo que desea. Eso se descubre en el encuentro. Por ello, Juanma, antes de acordar algún encuentro, considera necesario establecer comunicación para saber quién es dicha persona. Es un modo de cuidado que aprendió después de escuchar las tragedias que han ocurrido.

Grindr tiene mala reputación porque han ocurrido muchísimas cosas, incluso han ocurrido asesinatos a través de esa aplicación. Yo en lo personal tengo cuidado, trato de tener una conversación con la persona con la que voy a estar. Pero fuera de eso, sí hay personas que les ha pasado muchas cosas. Grindr es utilizado para tener satisfacción sexual, pero también se puede encontrar muchas amistades a través de dicha aplicación. Incluso, mi actual pareja lo conocí allí, nada más que iniciamos una conversación previa, empezamos a escribirnos por

WhatsApp, intercambiamos número. Pero aquí hay un dicho entre gays “Grindr te lo da, Grindr te lo quita”. No me consta, pero siento que hay gente llena de promiscuidad [...]. Ahora ya no uso Grindr, porque tengo pareja, además de que tiene mala reputación de que sólo lo usas para coger. O estás siendo infiel. Al menos que la pareja esté en mutuo acuerdo, pero no funciona así, según yo.

Grindr, por lo que plantea Juanma, no es tampoco un lugar seguro. Todas las personas están expuestas al subir fotografías y, por lo tanto, a ser víctima de alguna mala acción. Este tipo de mirada en tselal es denominada como *sju'sitayel*, pues al decir, *ay mach'a ya sju'sitay te winiketik*, refiere a que “hay alguien que mirada espiando a los hombres”. Hay una carga negativa en este modo de mirar. Por ello, Juanma no siempre admite ni consiente los permisos para que sea visto. Esto supone una delimitación y restricción de la mirada del otro, aun cuando se trate de una aplicación sin prohibiciones aparentes. Solo pueden ver quienes son admitidos. Por lo tanto, hay personas que procuran mantenerse en reserva de ciertas miradas. El cerco se quita cuando se establece una primera comunicación. Esa fue la circunstancia vivida por Juanma, quien, a través de dicha *app*, conoció a su actual pareja. En este sentido, no puede decirse que hay un determinismo en la búsqueda sexual, para “coger”, sino abierto a otras formas homoeróticas. También pueden establecerse relaciones amistosas y afectivas. Pero esto sucede no dentro de la aplicación, sino fuera, donde se afianzan los vínculos.

Grindr, por su condición de buscar lo efímero, no garantiza que mediante la aplicación la gente pueda encontrar relaciones duraderas, pues una mayoría “va a lo que va”, sin querer algo más. Como los amigos gays de Juanma afirman, “Grindr te lo da, Grindr te lo quita”. Sin embargo, en el caso de Juanma resulta interesante que allí conociera a su pareja, con quien congenió desde el primer momento que comenzaron a escribirse. Al iniciar la relación, dio de baja la cuenta que tenía para evitar malestares con el chico. Y se deduce que también la pareja hizo lo mismo. Esto reafirma las intenciones de Juanma, de sostener una relación afectiva. El corazón por encima de lo sexual.

La aplicación ha llegado hasta en las comunidades. Juanma cuenta que una de las veces que fue a su pueblo de origen, descubrió que varios chicos *antsil winiketik*, hasta algunos que se reconocen heterosexuales, usaban la *app*. En las cuentas de esos jóvenes se reproducía la misma práctica de darse a ver de la mejor manera posible, pero no estableció

comunicación con ellos. De acuerdo con la percepción de Juanma, infiere que dichos hombres conocieron la aplicación en la ciudad, pues es allí donde la mayoría de los chicos gays la utiliza.

Hace como dos años, cuando iba seguido a Cancuc, me aparecían personas que estaban a 20 kilómetros, 15 kilómetros. El alcance que te da es de 50 kilómetros, pero puedes configurarlo. Yo me imagino que algunos estaban en la cabecera de Cancuc y otros en Tenejapa, incluso aparecían de Chilón [...]. Cuando uno va a la ciudad conoce esas cosas, por eso las ubica.

Ahora es posible encontrar a personas en las comunidades que hacen uso de dicho medio para conocer gente. Lo interesante sería descubrir qué tipo de performatividad llevan a cabo para resaltar la alteridad sexual, cómo se perciben a sí misma la gente que lo usa. Y dónde se concretan los encuentros. Sin duda, esta situación da cuenta del auge de las formas modernas de socialización a través de las tecnologías digitales, apropiadas por la juventud que vive en los pueblos originarios. Al respecto, Manolo expresó en una ocasión que “la modernidad ya llegó a los pueblos, todos tienen celular y allí te enteras de todo”.

En suma, Grindr ha sido apropiada por algunos jóvenes *antsil winiketik*. Hay quienes la usan con cierta regularidad hasta que formalizan algún noviazgo, entonces se suspende su utilización. Sin embargo, aquellos que “abusan” en su uso son nombrados como “grinderas”. El nombre de la *app* se convierte en un adjetivo, así lo refiere Juanma: “la gente grindera se entiende de manera despectiva, porque es como decirle ‘urgida’. Al menos entre mis amigos lo dicen cuando ven a alguien, ‘ay, ese anda grindera’, como para decir que es ‘facilona’ (ríe). Incluso un amigo se la pasaba metido, viendo en Grindr, es una grindera”.

Grindr es una aplicación con presencia en muchas latitudes, internet lo ha hecho posible. La *app* promueve la sobreexposición de los cuerpos, que también son sexuados y racializados. Este distintivo tiene consecuencias tanto positivas como negativas, según sea el caso. Por un lado, la posibilidad de encontrar experiencias homoeróticas íntegras. Del otro, la desfortuna de hallar a gente malintencionada. Esto es un reflejo de lo social, que parte de la realidad a la virtualidad. Finalmente, destacar que mediante la *app* se revela una performatividad de la mirada, que principia y desencadena la experiencia sexual, erótica y afectiva de quienes deciden encontrarse, tanto en la comunidad como en la ciudad.

4.4 Genealogías afectivas y performatividad

*La posibilidad de ser feliz
también existe.*

Camila Sosa Villada

*Todo lo que tienes en el corazón,
debe ser manifestado antes
de que sea tarde.*

Alejandra Pizarnik

Cuando una persona parte de la comunidad se lleva consigo lo aprendido: la lengua, la manera de nombrar y reconocer la *vida-mundo*, la forma de sentir y expresar afecto, de relacionarse con las demás personas. Nunca se va sin nada. Humberto Ak'abal, poeta y escritor maya k'iche', escribió alguna vez “a donde quiera que voy llevo cargado mi pueblo” (2000: 80). Decir “pueblo” no es un simple sustantivo, sino el lugar donde la vida se despliega en coexistencia con otros. El “cargar” puede entenderse como un pesar que obstaculiza el camino, o abundancia como cuando se vuelve con la cosecha después de un corte de milpa. Cualquiera que sea, implica una sensación corporal, anímica y afectiva que incide directamente en lo que interpretamos, ¿cuáles son esas cargas que la persona se lleva al migrar? ¿Cuáles son las emociones que experimenta al llegar y vivir en el lugar de destino? ¿Cómo las reglas del sentir aprendidas en el pueblo aparecen y operan en las relaciones que se establecen con otra gente? ¿Cómo las precedentes formas de sentir son trastocadas por los marcos culturales y sociales del lugar al que se migra? Y, particularmente, para el estudio en cuestión, ¿cuáles son los cambios y las rupturas que experimenta el *o'tanil* (corazón) en las relaciones sexoafectivas y homoeróticas que el hombre *antsil winik* vive en la ciudad?

Estas interrogantes sugieren algunas respuestas a través de la genealogía afectiva de cada joven. La genealogía afectiva, como se recordará, es la búsqueda de experiencias

significativas para discernir sus implicaciones en el presente, el por qué se siente de ciertas maneras y se responde de otras. Esta permite comprender que la emoción y afecto se somatiza en el cuerpo. De allí que sensaciones, sabores, aromas, texturas, tonalidades e imágenes despiertan algo cuando reaparecen tiempo después de haber sido vividas por primera vez. La genealogía afectiva demuestra la manera de vivir la afectividad, de situarla en la subjetividad corpórea y de reconocer los trayectos del sentir pasados y presentes. La genealogía afectiva, cabe destacar, no hace un rastreo de las emociones más pretéritas, sino de las más reveladoras, según la narración de cada joven, las que dejaron una fuerte impresión, que prescribe una forma de reconocer el afecto. De allí se parte para hacer los trazos hacia el presente.

La genealogía afectiva de cada joven *antsil winik* manifiesta los sentires vividos al momento de llegar a la ciudad; las impresiones y los cambios que experimentaron al entrar en contacto con otras personas y al tener los primeros encuentros homoeróticos y sexoafectivos. Las formas de sentir en la comunidad, muchas veces condicionadas por la clandestinidad sexual y la reservada afectividad de los *wolo' winiketik*, limitaba el cuerpo y el deseo. Si bien la ciudad también implicó ciertas censuras, las posibilidades de experimentar fueron mayores y diversas, como ya fue expuesto en el apartado anterior. El corazón descubrió nuevas sensaciones que los jóvenes *antsil winiketik* dieron nombre. En suma, la migración no implicó tan sólo el cambio de residencia, sino el encuentro con otras formas de percibir la *vida-mundo* y de ampliar la dimensión afectiva de cada joven.

K'ux ta ko'tan. El aprecio de mi corazón

Cada nuevo lugar al que se llega es una invitación a lo desconocido, una oportunidad de asombrarse ante lo inédito, de aprender algo distinto y de saberse otra persona. Hay lugares que atrapan a la gente, tal como sucedió con Sebas. Él recuerda que la primera vez que viajó a Jobel fue cuando tenía diez años, acompañó a una de sus tías paternas a comprar despensa en el mercado José Castillo Tielemans. Le sorprendió la ciudad: las calles, las casas, los carros acelerados, los puestos de ropa, el bullicio de la gente y oír lenguas distintas a la de él. “*Ora la jna' te jun k'aalil ya xlok'on beel ta Jobeli. Luego supe que un día me iría a Jobel*”. La sorpresa sentida desde ese entonces, acompañada de su deseo por vivir su alteridad sexual, hizo posible su viaje a la ciudad.

Después de dieciocho años continuos de vivir en Jobel, Sebas comprende que no es la misma persona que dejó la comunidad, que muchas cosas cambiaron como su gusto por la ropa, la música, el baile, la comida, la diversión en cantinas y antros. “*Yan xanix jtalel a, la sjel sba*. Es otra mi forma de ser, ha cambiado.” Pero algo que a Sebas le pareció extraordinario fue reconocer el “amor”. Si bien éste es considerado una de las emociones universales (Giddens, 1998; Ahmed, 2015), encuentra su propia particularidad en cada cultura, incluso, en cada corazón. Como antes he referido, en la lengua tseltal no hay una nominación para decir “amor”, su existencia material no se da por el hecho de ser enunciado, sino en su expresión a través de acciones. Si nos enfocamos en lo que concierne al “amor en pareja” heterosexual, éste se manifiesta en la formación de una familia, en la procreación, en el trabajo del campo, en la construcción de un lugar para vivir y el cuidado. Pero no en el contacto corporal ni en su expresión discursiva, al menos no en las parejas que pertenecen a la generación de mi madre y padre y las que anteceden. Sin embargo, la juventud actual en los pueblos tseltales ha adoptado el abrazo, la caricia, el beso y su nominación “*ya jk’anat*. Te quiero” o “*ayat ta ko’tan*. Estás en mi corazón” para revelar la emoción, pero el sentido trasciende la nominación misma. Estos responden a cambios lingüísticos y semánticos, pero sobre todo pragmáticos. Como Wittgenstein anotó: “todo signo parece *por sí solo* muerto. ¿*Qué* es lo que le da vida? —*Vive* en el uso” (1988: 432).

Sebas creció en un contexto familiar donde el “amor”, en tanto concepto, nunca se pronunció. “No se dice porque no es parte del costumbre, también tiene que ver con que no nos enseñan ni lo vemos que lo hagan nuestros abuelos, nuestro papá y mamá, no es parte de nuestra raíz que demuestres amor o cariño, de que todos lo necesitamos sí”. Sebas da por hecho que las expresiones afectivas del “amor” no son parte “del costumbre”¹¹⁷, es decir, de la cultura tseltal. Este reconocimiento es la primera caracterización de una genealogía sobre el amor, que reprodujo para sí y para los demás. Si entre parejas heterosexuales no era algo practicado, mucho menos en relaciones no heterosexuales. Por lo tanto, Sebas vivió la primera parte de su juventud en un contexto sin la aparente presencia del “amor”.

¹¹⁷ Cuando alguna persona tseltal o tsotsil habla en español sobre la cultura siempre es nombrado como “el costumbre”. No se debe a un error gramatical, pues al ser pensado en los esquemas del tseltal, costumbre no tiene un género. Y lo más propio que ve la gente es nombrarlo como “el”.

Sin embargo, la ciudad fue el espacio para las prácticas sexoafectivas donde el “amor” apareció. Se recordará que las primeras experiencias homoeróticas de Sebas en la comunidad se dieron con la disociación del afecto y el sexo. Esto se repitió en los primeros años en Jobel, donde el acto sexual se manifestaba, pero sin involucrar el corazón. Los primeros hombres con los que estuvo Sebas no tenían interés en establecer un vínculo más allá del sexo, todo era casual, solo para “echarse al *wolo’ winik*”.

Una de las primeras cosas que sorprendieron a Sebas fue mirar cómo una pareja caminaba tomada de la mano y se besaba en la calle. Si bien él refiere que dicho acto lo había visto en algunos programas de televisión, no pensó que eso se hiciera en la ciudad. “Fue raro cuando vi que un chavo estaba besando a una muchacha. Me pregunté si no tenían pena o si les valía lo que dijera la gente. Yo le pregunté a doña Sara lo que estaban haciendo, ‘es que se aman’, respondió”. Aquel acto fue interpretado por la señora como una forma del amor y que Sebas interiorizó. Al principio, él recuerda que no era algo que esperaba hacer con algún hombre, pues sentía pena de solo pensarlo. Pasaron varios años y un par de noviazgos para que Sebas sintiera el *sbujts’ buts’el*, es decir, el sabor del beso. Besar y abrazar, aunque no era algo que expresara seguido ni mucho menos en los espacios públicos, fueron actos para demostrar amor.

Iván fue la cuarta pareja de Sebas, y con él reconoce haber sentido amor. Los noviazgos que tuvo antes fueron sin establecer una relación donde lo afectivo prevaleciera, pues los *wolo’ winiketik* con los que anduvo no solían expresar en palabras lo que sentían, aunque en acciones demostraban que querían a Sebas. Sin embargo, Iván fue la primera pareja en verbalizar sus afectos. “A él lo acariciaba, me gustó su cuerpo, me gustó todo. Por eso el tiempo que estuvo aquí lo hicimos seguido. Me besaba y me decía ‘te quiero’, ‘yo también’, le respondía [...]. Estuvimos tres meses hasta que terminó su servicio en el restaurante [Miura] y se regresó a Tuxtla”. Iván fue la relación más corta de Sebas, pero ese breve lapso fue suficiente para que él aprendiera a nombrar su sentir. “*Jich la jnop yalel k’alal ay mach’a ya jk’an a*. Así aprendí a decir cuando quería a alguien”. Decir y expresar el amor con el contacto corporal y discursivo se volvió parte de Sebas y que compartió con las siguientes parejas que llegaron después de Iván, es decir, con Belisario y Pepe, su actual relación.

Aun cuando Sebas reproduce prácticas afectivas que pertenecen al mundo *kaxlan*, él ha aprendido diferenciar entre el amor que se expresa en pareja y para la familia. Si bien en la ciudad, la mayoría de la gente se abraza y besa en las mejillas, en los pueblos tseltales no es una práctica generalizada, aunque en ciertas familias ya se ha adoptado. Por ello, cada que vuelve a la comunidad, Sebas respeta los códigos expresivos en los que el contacto ni la palabra se develan, para no transgredir el cuerpo ni las emociones de la persona, tal como sucede con su mamá:

[Cada que visito a mi mamá] no nos damos la mano, y tampoco quiero hacer eso porque no vaya a ser que se incomode o que no le guste, yo debo de respetar eso [...]. Aunque yo lo haya aprendido aquí, que ya más o menos he adoptado la forma de vivir en la ciudad, todo eso debería yo de hacerlo con ella. Pero como no fui educado así desde chico, pues lo va a sentir raro de que la voy a abrazar y todo eso, “¿*Bistuk jich ya apeton?* ¿Por qué me abrazas así?”, podría decirme.

Sebas reconoce que aunque no abrace a su madre la quiere mucho. “*Kich’o ta ko’tan, k’ux ta ko’tan te jme’e*. La llevo en mi corazón, mi madre es querida en mi corazón”. Sin embargo, vale la pena indicar que, en una etapa de la vida, abrazar y besar sí es una forma expresiva del afecto, es decir, en la infancia. En ésta las madres suelen llevar la cría entre los brazos y en la espalda mientras realizan sus labores cotidianas. Esto también suelen hacerlo las hermanas y los hermanos mayores para hacer más llevadero el trabajo y el cuidado. Sin embargo, son pocos los padres que lo hacen, por lo que la expresión del afecto tiene un componente feminizado y adjudicado a la infancia.

Ja’ik te me’etik te mach’atik ya skanantayik te yaltak, ja’ ya spetik, ya sbuts’ik yu’un t’ujbilnax ta ilel te alale, tey te ya spetik, ya sbuts’ik, pero ta schojnax, mauk ta yej. Ja’iknax te antsetike, te winiketike ma sbuts’ snich’anik, ma’yuk ba jkilo, ya spet o tame yanax spet, jichnax ya spet ala ajk’uk, ja’nax abi, mel ma sbuts’ik te snich’anik.

Son las mamás las que cuidan a su bebé, ellas los abrazan, los besan porque los ven bonitos, también los abrazan, los besan, pero solo en las mejillas, no en la boca. Solo las mujeres, pero los hombres no besan a sus hijos/as, no lo he visto, quizá sí los abrazan, pero solo un rato, solo eso, pero no he visto que besen a sus hijos/as.

Lo anterior permite comprender que la manera en que Sebas creció no fue exclusiva de su persona, sino un *stalel* de los hombres quienes, al transitar de la infancia a la juventud, la

expresión de los afectos se contiene, en tanto un ordenamiento de la masculinidad. Ello ha incidido en cómo se relaciona con otros hombres y con sus hermanos, con los que no suele hablar de las cosas que lo afligen, salvo en circunstancias mayores como en momentos de enfermedad o crisis económica. Entonces, se reconfortan a través de las palabras. Pero entre las mujeres existe mayor disposición para expresar el llanto, el dolor, la tristeza, la alegría y otros afectos. Sebas, al reconocer dichos códigos expresivos, sabe cómo relacionarse con los hombres de la comunidad y con los de la ciudad. Por ello, en Jobel se ha sentido con la libertad de compartir lo que siente y eso ha suscitado un proceso corposubjetivo y afectivo de un hombre *antsil winik* que “*ya jna’ k’anel te mach’a ya sk’anon uk. Sé querer también a quien me quiere*”.

La vivencia de Sebas es parecida a la de Juanma en tanto hombre tseltal, aunque una diferencia sustancial es que Juanma afirma que entre él y su madre hay una cercanía afectiva. Es probable que esto sea una práctica más reciente, pues entre Sebas y Juanma hay una brecha generacional de una década. Una causa de esta apertura es promovida por la constante migración que tanto él como sus hermanos y hermanas han emprendido hacia Jobel, Ciudad de México y Tijuana, y que al volver reproducen las formas afectivas aprendidas en la ciudad. “Siento que no somos muy afectivos, no somos de abrazarnos. Yo, bueno, a veces abrazo a mi mamá porque me da ternura, porque antes no lo hacía. Siento que todos en Cancuc somos así, de abrazar una madre a su hijo”. Pero el vínculo se da con las mujeres, mas no con los hombres. Se mantiene un hermetismo afectivo entre los varones.

Pese a esta barrera, Juanma procura verbalizar lo que siente en sus relaciones. Como se recordará, él nunca tuvo una pareja en la comunidad. Esta particularidad propició que sus prácticas sexoafectivas fueran las que aprendió directamente en la ciudad. De allí que él nunca vio extraño que las personas se dijeran cuánto se querían. Aunque es verdad que Juanma no suele exhibirse en los espacios públicos, pues para él el contacto físico pertenece al orden de la intimidad. Lo que sí enuncia en cualquier lugar es lo que siente, la voz no se recluye: “es en la boca, desde donde fluye la voz, se emiten las palabras, se exhalan los suspiros y pueden deleitarse los sentidos” (Glantz, 2020: 36).

Sin embargo, el hecho de que el contacto físico sea una cuestión íntima para Juanma, no quiere decir que todo lo que sucede en privado se dé bajo un principio de amor a la

persona. A Juanma le gusta tener relaciones serias, pero también está abierto a tener encuentros ocasionales, a “pasar el rato” con alguien que le guste sin establecer otro compromiso. Esto devela que no siempre se busca una relación amorosa, el cuerpo también tiene necesidades como el sexo y no hay un prejuicio moral cuando se satisface. Por eso existen ciertas aplicaciones de citas como Grindr, que es exclusivamente para hombres no heterosexuales —véase el apartado “Los gays utilizan Grindr. Amistad y sexo”—. Esta es una práctica más o menos compartida entre los jóvenes *antsil winiketik*, por lo que esporádicamente buscan encuentros mediante dicha aplicación, por supuesto, en el lapso en que están solteros, pues ante todo hay una intención de mantener fidelidad y respeto a la pareja. Como ya se dijo en el apartado anterior, prevalecen las relaciones monógamas, al ser parte de los marcos culturales aprendidos en su comunidad de origen. “El sexo por sí mismo resulta más cercano a la idea de necesidad carnal, irrelevante y superficial frente a lo cual lo amoroso reviste mucha mayor dignidad” (Rodríguez y Rodríguez, 2022: 420). La genealogía afectiva del amor permite comprender que los jóvenes también esperan tener una relación duradera, sea o no aceptada por la familia.

Para Juanma el amor es una condición humana, que no tendría que depender de un ordenamiento de género ni patriarcal para determinar qué forma de amor es correcta y cuál es excluida. Pero comprende que hay reglas del sentir que lo limita y condiciona, como el hecho de saber que un *antsil winik* o un gay se ve constantemente restringido, a diferencia de las parejas heterosexuales que gozan de libertad para demostrar su afecto en público, que no son percibidas con ojos extraños ni repulsivos al ver que se besan y van tomadas de la mano. “Todo lo tenemos que hacer en privado o en ciertos momentos en los que está permitido”. En suma, aquello llamado amor no tendría que ser prohibido ni censurado, pues, por lo que se interpreta, éste es una manifestación de la libertad. Los jóvenes lo saben, de allí que intentan encontrarlo desde que lo reconocieron.

Sebas, Manolo y Manuel comparten el mismo sentir. Lo que reflexionan no es para afirmar que haya un reclamo hacia quienes pueden hacerlo sin preocupación sino, aun cuando no se diga en estos términos, a la heteronormatividad que establece lo que es el amor permitido y que transgreden. Pese a ello, cada uno de los chicos *antsil winiketik* sabe que al decir *k'ux ta ko'tan* el amor se hace posible, en un mundo en el que ellos deben encontrar las formas de amar, pues, como escribió el músico Silvio Rodríguez, “solo el

amor consigue encender lo muerto”. Y es mediante la continúa experiencia de cada joven, de encontrar maneras de amar, de dejarse ver ante las amistades, la familia y la comunidad de origen, que el amor no heteronormado cada vez más será posible.

Ma ba la smakotik te xiwele. Miedo, riesgos y cuidados

El miedo, es decir, el *xiwel*, fue una de las primeras emociones sentida por los jóvenes *antsil winiketik*, al escuchar que su alteridad sexual no era bien recibida en la comunidad. Las narrativas sobre lo *antsil winik* crearon a un sujeto/persona excomulgado, proclive al rechazo social, así se gestó e infundió el temor sobre ellos. La idea de ser perseguidos y hostigados suscitó que las experiencias homoeróticas de los chicos fueran ocultas, cada uno creó estrategias para materializar el deseo. El miedo nunca los contuvo del todo. Este primer proceso de corposubjetivación fue crucial para establecer las relaciones sexoafectivas en la ciudad donde cesaron los miedos anteriores, pero aparecieron otros. ¿Qué nuevos temores experimentaron en la ciudad y cómo aprendieron a enfrentarlos? y ¿cómo los miedos sentidos en la comunidad organizaron la experiencia en la ciudad? El miedo, como plantea Ahmed, “es una experiencia corporizada” (2015: 108), singular y otras veces colectiva. “¿Cómo escapar de algo que nos asusta si lo llevamos por dentro?” (Nettel, 2020: 79). Sentir miedo es también parte de la condición humana que paraliza, que afecta las fuerzas anímicas; en contraparte, posibilita el potenciamiento de la capacidad de agencia, suscita reacciones físicas y espirituales ante la vulnerabilidad y el peligro percibido por la persona.

El *xiwel* puede anclarse en el cuerpo de la persona y no mudar jamás, sin importar a qué parte del mundo vaya. Puede convertirse en una carga que si no se desmonta ni libera, apaga la fuerza del corazón y alma. De allí la importancia de saber reconocer qué lo suscita para contrarrestar su presencia hasta que deje de ser un obstáculo. Sebas rememora que uno de sus primeros temores fue que su familia descubriera que él no era un hombre *wolo' winik*. El miedo se dirigía a su persona, sexualidad y deseo, es decir, hacía sí mismo, al comprender que ser *antsil winik* era algo malo y que eso propiciaría su exclusión. Si bien Sebas nunca supo cómo habría sido la reacción de su padre y madre, deducía que no sería aceptado. “Tenía el temor de que lo llegaran a saber en la comunidad de donde soy, que mi familia lo supiera, ese era mi temor”. El miedo prefigura escenarios y a través de esas

prefiguraciones es que la persona decide cómo actuar, previniendo el menor daño o consecuencia posible. Sebas, entonces, decidió que lo mejor que podía hacer era ocultar su *stalel*, pensó que así podría apartar, o cuando menos, contener el miedo.

Si el miedo organiza la experiencia de la *vida-mundo*¹¹⁸, lo es también para la experiencia personal. Del miedo se producen saberes para confrontarlo. Cuando Sebas dejó el paraje el ocultamiento no cambió, pero sí el temor. Sebas ya no sintió miedo de ser descubierto al estar lejos de casa y de las personas que podrían reconocerlo. Él pensaba que nadie podría ver lo que hacía, después de todo el desenvolvimiento de su sexualidad se daba en espacios privados, nunca ante la exposición pública. Esta forma de ser de Sebas aprendida en la comunidad ha sido una constante hasta el presente. La gran diferencia entre ocultarse en la comunidad y ocultarse en la ciudad es la sensación de tranquilidad, de no estar al pendiente de ser sorprendido: “*lamal k’inal ya ka’y, xk’uxetmax k’inal ya ka’y*. Siento paz, siento alivio/liviano el día”.

Esa carga específica del miedo que se formó en su juventud se liberó de su cuerpo. Él podía salir a divertirse donde quería y pasar la noche con algún chico o novio en el cuarto donde rentaba. Si bien se ha planteado que el miedo vuelve insegura a las personas (Ahmed, 2015), con Sebas sucedió lo contrario. Como se recordará, él nunca se negó ni reprimió su alteridad sexual, comprendía que algo lo diferenciaba del resto de los hombres y ello le daba la certeza de ir en búsqueda de respuestas. La ciudad fue el lugar de sus averiguaciones. “Yo nunca dudé de lo que era, no tenía por qué negármelo, sabía que en cualquier momento me iba a ir a otra parte y no iba a tener temor de nada”.

Pero la ciudad también implicó nuevos desafíos para Sebas, como al saber que su salud pudo estar en riesgo y arriesgar a otros. Los primeros encuentros sexuales en Jobel se dieron sin el uso de preservativos, de la misma manera que en la comunidad. No tenía idea de que a través del contacto sexual podría contraer alguna enfermedad, es decir, un *kaxlan*

¹¹⁸ Al respecto, en los pueblos tseltales existen múltiples fenómenos naturales, sobrenaturales y oníricos que propician miedos y, a su vez, organizan la experiencia, es decir, los modos de responder a ellos, como son los eclipses lunares, en los que la gente suele hacer ruidos para que la luna no sea absorbida por la noche. La *xpak’inte*, un *pukuj* o ser maligno, es la que roba el alma de las personas, encontrarse con ella es peligroso, por ello quien se la encuentre debe colocarse la ropa al revés para confundir a la *xpak’inte*. Los *labelik* o nagueles dañinos que provocan enfermedad, para cortar su presencia se coloca una pulsera de ámbar o un hilo rojo en la mano. A través de dichos seres que infunden miedos se han creado saberes para contrarrestarlos.

*chamel*¹¹⁹. “Allá en la comunidad no se habla de sida o que te puedes enfermar si no te cuidas. Creo que ni mis papás sabían, y tampoco lo vimos en la secundaria. Es como si nada de eso existiera en mi pueblo”. La salud y el cuidado sexual era un tema que no se informaba, como ya ha sido expuesto en el tercer capítulo, debido a que la gente consideraba dichos temas como un tabú, lo que provocaba que fueran excluidos de los programas de educación y salud pública en las comunidades. Y aunque en la última década eso se ha revertido, todavía en muchas localidades se prohíbe su difusión.

Sebas reconoció la importancia del cuidado, a través de sus amigos Erick y Max, quienes lo invitaban a las actividades de la comunidad gay que ambos coordinaban. En dichos encuentros no sólo supo el nombre de las alteridades sexogenéricas, sino de las enfermedades. Una cosa inédita se revelaba con desconcierto para Sebas y más que un miedo, un riesgo apareció:

Tenía como 21 o 22 años, ya ves que hacían fiestas de geyes aquí, conocí a varios chicos, y varios de ellos aconsejaban, “nunca vayan a hacer nada sin preservativo, porque uno nunca sabe si está ‘limpia’ la persona, te puedes enfermar y también enfermar a otros de sífilis o VIH”. Allí tuve temor porque desde que empecé a tener sexo jamás me había cuidado ni en el hotel donde trabajé al llegar ni con los chicos con los que estuve. Pero he corrido con suerte, pues nunca tuve nada.

Si bien la ciudad fue el lugar para el descubrimiento del deseo homoerótico, también el de ciertos riesgos. Si bien el *xivvel* puede durar toda la vida, también es cambiante. Adoptar nuevos semblantes, tonalidades y texturas que se transforman en cargas. Entonces comienza una nueva ofensiva para superar el miedo. Así sucedió con Sebas cuando sus prácticas sexuales dieron un giro encaminadas al cuidado. A principios del nuevo milenio, tiempo en que Sebas llegó a Jobel, se creía que el VIH era una enfermedad de gays, pero era una manera de estigmatizar a las personas homosexuales que fueron doblemente excluidas. Por un lado, por la discriminación y la homofobia que se manifestaba en el rechazo de la homosexualidad, para “sustenta[r] la jerarquía de la heterosexualidad normativa” (Domínguez-Ruvalcaba, 2015: 11). Y del otro, por la creencia de que los

¹¹⁹ Se traduce al español como “enfermedad mestiza/ de mestizos”. Si bien no profundicé el tema, es sugerente reflexionar que en el pensamiento tseltal existen enfermedades nativas y otras que fueron traídas o que se adquirieron al ir al mundo *kaxlan*, enfermedades que no encuentran un remedio y que suscitan la muerte.

homosexuales eran los que propagaban la enfermedad. Por ello, la comunidad gay de Jobel, en la que participaban los amigos de Sebas, buscaban generar charlas para hablar del tema. Así lo recuerda Sebas: “Erick me contó que la gente creía que la enfermedad era de los ‘geyes’, y los rechazaban en cualquier lugar [...]. Él en las pláticas desmentía eso, porque pues afectaba a hombres como mujeres, por eso nos decía cómo cuidarnos y proteger a nuestra pareja”. A partir de ese momento, Sebas hizo uso del condón en cada acto sexual, para no dejarlo a la “suerte”. Ya no aceptaba tener sexo sin protección, aun cuando se tratara de su propia pareja, pues comprendía que cuidarse era una forma de demostrar respeto y cariño a la persona.

Esta circunstancia es parecida a lo vivido por Manuel. Antes de ir a la ciudad, sus encuentros se dieron sin el uso de preservativo. Al llegar a Jobel y de tener su primera pareja la práctica no cambió. Fue tiempo después que tanto él como su novio escucharon una plática sobre las Enfermedades de Transmisión Sexual (ETS). “Andábamos caminando en el parque y allí unas personas estaban platicando, nos acercamos y escuchamos lo que decían, que era importante cuidarse”. Si bien Manuel no considera aquel encuentro con la emoción del miedo, sí el de la preocupación. De alguna manera él estaba convencido de que no tenía nada, porque en la comunidad únicamente había estado con un hombre, lo mismo que en la ciudad. Entonces, junto con su pareja decidieron hacerse una prueba para estar convencidos de que no tenían nada. “Yo nunca me había hecho una prueba y esa vez lo hicimos junto con mi pareja. Por fortuna no salió nada, estábamos bien”. Manuel recuerda que, después de aquella charla, decidió que todos sus encuentros debían de ser con protección. “*Jich la jtu’antes te spotsobil jkat sok te joye*. Así comencé a usar condón con mi pareja”.

Sin embargo, uno de los jóvenes *antsil winiketik* no tuvo la misma fortuna al sufrir violencia sexual. El joven tuvo una pareja que no le gustaba usar preservativo, aun conociendo las ETS, se molestaba si le pedía que usara condón. “¿Acaso no soy tu pareja? ¿No confías en mí? ¿o es que te gusta andar con uno y con otro que por eso no quieres que lo hagamos así natural?” De ese modo cuestionaba y presionaba al chico quien, para no provocar disgustos ni desconfianza, cedía ante la presión y el chantaje. Así estuvieron durante medio un año, hasta que terminaron. La ruptura se debió a una infidelidad, pues el chico *antsil winik* descubrió que su pareja andaba saliendo con otro hombre. “Yo me sentí

utilizado, porque yo confié en él, luego entendí por qué su desconfianza sobre mí, pues él era el que andaba haciendo sus cosas”. Para alejarse de aquella persona y no volver a saber nada, decidió mudarse de residencia. Al medio año, el joven *antsil winik* comenzó a tener malestares físicos, se sentía fatigado, le daba mucho sueño y en ocasiones sentía muy abrupto el cambio de temperatura de su cuerpo. Entonces decidió hacerse unos estudios médicos para descartar la presencia de alguna enfermedad, pero el resultado no fue alentador.

Me hice unas pruebas y dio positivo. Cuando supe el resultado sentí que el mundo se me vino encima. Me deprimí mucho [...]. Se lo conté a un amigo de confianza y él me dijo que me hiciera un estudio más especializado. Le hice caso. El resultado fue el mismo. Los primeros días estaba muy triste, me sentía fatal, estaba en mi casa y no quería hacer nada. Me sentí culpable y también bastante frustrado porque sabía que aquella pareja me había contagiado, lo puedo saber porque antes de él me cuidaba [...]. Un día noté que le salió un sarpullido en el pene, por eso no tuvimos sexo durante unas semanas, allí tuve una sospecha, pero no le dije nada.

Después de pasar por una crisis emocional, el joven *antsil winik* tomó la iniciativa de llevar un tratamiento. Dejarse vencer no era una opción para él. Desde ese momento a la fecha ha sido cuidadoso y responsable con su salud. Los días tristes se fueron, ahora se ve lleno de vitalidad y energía. Él tomó la decisión de no contárselo a su familia, para evitar preocupaciones, después de todo tiene una vida estable con el tratamiento que lleva. Por otro lado, él no ha vuelto a saber nada de aquella pareja, no sabe si está enterado de la situación en que se haya su salud. En algún momento pensó en hacerle la sugerencia de que se cuide, pero luego reafirmó que no pretende tener ningún tipo de comunicación con él. “La verdad ya no lo busqué, pero deseo ojalá que se esté cuidando, porque sería muy mala onda que aun sabiendo que no está bien, no se cuide ni cuide a los demás, nomás por joder”.

Hablar de la salud sexual en los pueblos originarios¹²⁰ sigue siendo un reto y es todavía más si se trata de las ETS. No obstante, el que los jóvenes *antsil winiketik* se hayan

¹²⁰ De acuerdo con un estudio realizado por la entonces Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), durante el 2009, se recabó información que devela una situación desalentadora: “el 85% nunca se le había ofrecido la prueba de detección oportuna de VIH; 56% afirmó no haber recibido pláticas sobre VIH o sida, porcentaje que coincide exactamente con aquellos que pertenecen al programa

informado y que incidiera en los hábitos de cuidado que hoy llevan a cabo, como con el uso de preservativo en sus prácticas sexuales, es ya una manifestación de un cambio. Ellos suelen brindar información a sus amistades, pues se sienten con la responsabilidad de compartir lo que han aprendido. Ellos se ponen en perspectiva y comprenden que la juventud que migra a diferentes partes de México y a los Estados Unidos se van desconociendo el tema, tal como a ellos les sucedió. Debido a eso, se ven doblemente expuestos. “Sé lo que se siente llegar a la ciudad y desconocer muchas cosas, por eso si puedo apoyar a alguien, pues con gusto”, afirma Manolo.

Los chicos *antsil winiketik* consideran que la ciudad es el lugar donde existen colectivos e instancias que brindan apoyo a través de la prevención, atención e información sobre las ETS y otros temas sobre sexualidad. Por ello, como reflexiona el joven, “así como la ciudad es donde hay mayor riesgo, también es donde uno puede informarse”. Esta aseveración manifiesta que la ciudad es el lugar de las oportunidades laborales, recreativas y afectivas, pero también donde se revelan distintas situaciones que vulneran la integridad de cada chico.

Juanma compartía la reflexión de que en la ciudad es donde uno es más propenso a sufrir de agresiones físicas por no ser heterosexual. “En la comunidad lo mucho que te dicen son burlas y bromas, pero nunca una agresión física, pero en la ciudad hasta te pueden matar por eso, hasta de eso debes cuidarte”. Esta idea es compartida por los demás jóvenes, quienes afirmaron que nunca escucharon el caso de alguien en la comunidad que fuera golpeado y asesinado por ser *antsil winik*. Aunque es verdad que la violencia verbal promueve la reclusión y la huida de los chicos. Y en un grado extremo, que decida suicidarse. Esa fue la decisión tomada por un amigo de Sebas, quien ante las presiones familiares, se quitó la vida. “Había un chico *antsil winik* que se suicidó, estaba chavo, trabaja aquí en Jobel, pero como no se sentía bien, regresó a su comunidad. Mucho tiempo después supe que se colgó de un lazo. Qué valor, la verdad yo no podría hacer algo así”. Este no es un caso aislado, pues en la tesis de Agustín Pérez (2019) documentó, a partir de varios testimonios, el suicidio de varios jóvenes por su alteridad sexual.

Oportunidades, y sólo el 30% identifica con precisión que VIH es una Infección de Transmisión Sexual (ITS)” (Muñoz et al., 2018: 163). Si bien ha pasado más de una década del estudio, es posible inferir que los porcentajes no han disminuido considerablemente.

La ciudad tampoco se percibía como un lugar libre de violencia ni seguro, al descubrir la existencia de un discurso homofóbico que podía conllevar al asesinato en contra de homosexuales (Magaña, 2015). Este reconocimiento del peligro supuso un tipo de performatividad delimitada, es decir, sin una sobreexposición del cuerpo, de tal forma que no se evidenciara la alteridad sexual del *antsil winik* y así evitar cualquier tipo de amenaza. Por fortuna nadie de los jóvenes de esta investigación ha sufrido violencia física en la ciudad.

Cada una de estas experiencias que han suscitado temores encuentran un punto de reconocimiento corporal. Para Sebas, el miedo es algo que se siente en la agitación del corazón. Para Juanma radica en la respiración entrecortada. Manuel afirma que está en la garganta: “*ya smakotik jnuk’tik, ya smakotik te k’ope*. Cierra la garganta, cierra la voz”. El miedo se somatiza entre la garganta y el pecho y se siente porque oprime, tiembla y corta el aire. Los miedos que se manifiestan en el cuerpo también pueden tener repercusiones anímicas si no se atienden. Si bien los jóvenes no afirmaron haber sufrido algún padecimiento anímico, sí reconocen que puede ser grave. Al respecto, Manuel rememoraba que su abuelo paterno era una persona encargada de curar a las personas que tenían algún padecimiento del *ch’ulel*. “*Teme ay binti ya xiwtesat ya le spoxil yu’un jich ya s-utsub schamel te ach’ulele, teme ma jich ya apas yame sbats’ij te chamele*. Si algo te asusta tienes que buscar un remedio para que se cure tu *ch’ulel*, pero si no lo haces es posible que se agrave”. Esto supone que el miedo puede convertirse en una enfermedad que no se trata con medicamentos, sino con remedios que solo la gente con el don de la curación puede ofrecer.

Este breve esbozo genealógico demuestra que, en la ciudad, aun cuando los jóvenes *antsil winiketik* han visto en ella la posibilidad del descubrimiento corporal y homoerótico, han descubierto también otros rostros del miedo, el riesgo y el peligro. La autocensura y el sigilo de su alteridad sexual no fue la misma que en la comunidad, pero tampoco se expresó de manera visible como sucede con otras disidencias sexogenéricas en Jobel. El proceso corposubjetivo y las prácticas corporales aprendidas en su lugar de origen fueron un punto de partida para saber desenvolverse en la ciudad, entre la apertura y la reserva. Después de todo, menciona Sebas, “*ma ba la smakotik te xiwele*. El miedo no nos detuvo”. Así como las personas sienten miedo de algo y hacia algo (Ahmed, 2015), también se lucha contra eso. Se libera la carga para que el cuerpo, el corazón, la vida se vuelva más liviana.

Ak'olnax ko'tan. La esperanza y el anhelo de ser aceptado

Nadie que se va de su pueblo vuelve siendo la misma persona, ineludiblemente algo cambia. Acaso el gusto por otros sabores, la manera de vestir, el modo de hablar o la forma de percibir la *vida-mundo*. La experiencia se fija en la persona y ello es el rostro de aquello distinto que ahora se tiene. Partir de la comunidad, entonces, es el preámbulo de nuevos procesos corposubjetivos que se aprenden en el lugar al que se va. Al irse la persona experimenta diferentes emociones ante el porvenir, uno de los sentimientos es el *yak'olnax ko'tan*, es decir, la esperanza. Este es un sentimiento que también nace y se manifiesta en el corazón. Su enunciación en tseltal implica dos vocablos: *ak'ol* (algo que nos pone feliz, que da gozo y da confianza) y *ko'tan* (mi corazón). De la conjunción de ambos es posible traducirlo como “lo que pone feliz y da confianza al corazón”. Pero ello no implica que ante la esperanza no haya incertidumbre, pues se llega sin trabajo, a un lugar donde no se sabe qué va a pasar.

Este sentimiento de esperanza es uno de los que Juanma tiene en el presente. Mientras vivía en la comunidad no recuerda un evento donde el *ak'olil o'tan* apareciera. Antes de migrar los días pasaban sin la esperanza de algo, pues sentía que lo tenía todo al alcance: la casa, la familia, las amistades, la comunidad. Sin embargo, poco antes de finalizar la preparatoria, este sentimiento se manifestó al querer continuar con sus estudios, tenía la esperanza de ingresar a la universidad, pero no se dio como él lo esperaba. Luego de dos intentos y no aprobar el examen de admisión, decidió postergar el plan inicial, entonces se dedicó a trabajar en la Ciudad de México. Fueron cuatro años continuos de vivir en dicha ciudad donde la vida siguió sucediendo, sin perder la esperanza de retomar en algún momento el deseo de estudiar. Durante todo ese tiempo no dejó de prepararse, pues “la esperanza requiere que actuemos en el presente, en vez de solamente esperar un futuro que siempre está ante nosotros” (Ahmed, 2015: 279). En la partida de Juanma se encuentra el reconocimiento del *ak'olil o'tan*.

Para Juanma, las vivencias en la ciudad le permitieron darse cuenta de algo que en la comunidad ya había pensado, aunque sin tanto detenimiento: la aceptación de su alteridad sexual. Pero el reconocimiento de sí implicaba también que su familia lo pudiera aceptar.

Fueron dos hermanas tuyas las primeras en descubrirlo, ellas veían algo distinto en él y esa sospecha la tenían desde que estaban en el pueblo.

Pasaba algo curioso, mis hermanas me pedían un consejo, me preguntaban, “¿oye, te parece guapo tal persona?” y yo me decía, ¿por qué me preguntan eso de si lo veo guapo o no? Eso fue en la prepa. Mis hermanas ya tenían novio y me preguntaban cómo veía tal chavo, si lo veía buena onda o si era guapo para ellas. Así me di cuenta que sospechaban mi preferencia. Solo a mí me preguntaban eso, a mis otros hermanos no, si fuera algo normal para ellas le preguntarían a cualquiera de mis hermanos, no solamente conmigo. Por eso digo que mis hermanas ya lo sabían.

La intuición de las hermanas fue certera. Quizá ellas notaban ciertos comportamientos y gestos que evidenciaban a Juanma. Pero la sospecha no implicó un cambio en el trato hacia él, incluso después de haber hecho un comentario que develaba su *stalel*. “Una hermana fue la primera a quien se lo dije. Ella quería que fuera novia de su mejor amiga de la prepa, y yo le dije que no. Entonces, tuvo dudas y me preguntó que si era porque me llamaban la atención los hombres, ‘yo creo que sí’, le dije”. La hermana hizo de la confesión de Juanma un secreto, nunca reveló nada, así demostró respeto y afecto hacia él. Años después, tras vivir en la ciudad, Juanma confesó abiertamente a uno de sus hermanos lo que le sucedía, debido a una crisis sentimental que vivía. De esa manera, suscitó que las hermanas y los hermanos fueran los primeros en la familia en saberlo.

Cuando se enamora uno hace cualquier pendejada, y yo tuve un novio [Alex] en la ciudad de México, que fue el primero, me dolió un chingo cuando terminamos, no sabía qué hacer, a quién expresarle todo lo que sentía. Le marqué a mi hermano a las once de la noche y yo le decía, “mira, me siento mal, me pasa esto”, la verdad estaba llorando. “¿Y quién fue esa persona?”, me preguntó, y fue allí cuando le dije todo. “Mira, es que estaba con un chavo”. “Ah, bueno, no te preocupes, no vale la pena”, me aconsejó. Y después cuando volví a San Cristóbal, pues ya lo sabían mis dos hermanos. Pero nunca le dijeron nada a mi mamá ni a mi papá.

La reacción del hermano de Juanma fue condescendiente al no expresar malestar ni desaire, lo cual resulta admirable. Es posible deducir que el hermano de Juanma tuviera apertura y conocimiento sobre la existencia de otras sexualidades, ya que él también había migrado antes a Jobel para estudiar la universidad. Estas primeras confesiones de Juanma

afirman que él tenía mayor confianza con sus hermanas y hermanos quienes, a su vez, guardaron el secreto. En muchas circunstancias son los hombres los últimos en aceptar que algún miembro de la familia sea *antsil winik*. Esta afirmación es pensada por Juanma al indicar que los hombres sienten deshonra y vergüenza, pues la comunidad masculina infiere que “los varones de la familia algo no hicieron bien para que alguien saliera *antsil winik*”. Esta idea resulta interesante, ya que sugiere que si un hombre no es heterosexual se debe a la falta de intervención de los hombres, es decir, de enseñar a otros a serlo. Y, paradójicamente, algunos varones *wolo' winiketik* son los que experimentan su sexualidad no con una mujer trabajadora sexual, sino con un *antsil winik*, el que está al alcance en la comunidad. Es como si la existencia *del antsil winik* recayera en la responsabilidad del varón. Por lo tanto, puede interpretarse que si la comunidad masculina actuara “correctamente”, en la formación de hombres heterosexuales, el *antsil winik* no existiría. Pero al aparecer, es significado como una “anormalidad” y “error” que se vuelve necesaria para la vida sexual, incluso homoerótica, de algunos hombres, es decir, una condición necesaria y, sin embargo, oculta con la que practican su iniciación sexual. Es algo que se sabe, pero que los hombres nunca revelan.

La experiencia de Juanma es similar al caso de Manuel. Como se recordará¹²¹, después de vivir durante un año y medio con su tía, decidió rentar en otra parte con dos de sus hermanas menores, quienes recién habían llegado a Jobel para trabajar. Al vivir con ellas les confesó su alteridad sexual, pues era notorio que él salía seguido con su pareja y el chico también solía llegar muy a menudo a comer donde rentaban. Ante lo evidente la revelación se hizo:

La verdad es que mis hermanitas nunca me dijeron ni preguntaron nada, pero lo sabían. “Mañana va a venir a comer Antonio”; “está bien”. “Yo creo que vamos a salir a caminar nosotras para que coman juntos”, “ah, bueno”, les decía. Tiempo después, ya les conté que Antonio era mi novio, “qué bueno, parece buen muchacho”, dijeron mis hermanitas. Y ya cuando Antonio llegaba, ellas ya lo sabían, pero nunca dijeron nada, tampoco le dijeron a mi familia”.

Manuel, se recordará, es el hermano mayor, el *bankil*, de un total de nueve hermanos y hermanas. Ser el *bankil* implica una posición de respeto y jerarquía en la familia y más

¹²¹ Véase “Manuel: *yilel jbak'etaltik*. Sentir, mirar, tocar la desnudez”.

cuando se es varón. El primogénito es quien asume la figura del hombre de la casa cuando el padre se ausenta o muere. Es el responsable de llevar el sustento económico cuando no hay otra persona que lo haga. Es quien toma las responsabilidades de participar en la asamblea y el trabajo comunitario. Asume, *de facto*, la repartición de las tierras y herencias cuando no hay un documento de por medio o cuando la madre no puede llevar a cabo dicho compromiso. Es quien acompaña a los hermanos menores a pedir la mano de la mujer cuando desean casarse, así como de recibir a la familia del hombre que busca casarse con la hermana del *bankil*. Se convierte en la autoridad familiar, en el modelo que los hermanos menores siguen y que las mujeres respetan. Ser *bankil* implica continuar con el sistema de parentesco y la estructura jerárquica donde el hombre administra, lo que implica mantener el orden de género y heterosexual para lograrlo. Esto supone una suerte de contradicción a dichos ordenamientos cuando el *bankil* es *antsil winik*, pues rompe con la continuidad de la prescripción social. De allí que, en algunos casos, el hombre que es el mayor de todos y que es *antsil winik*, se ve obligado a casarse para no transgredir la norma. Sin embargo, como sucede con Manuel, hay casos en los que desisten, pues el deseo es más fuerte que las obligaciones.

Pero el *bankil*, aun cuando no asume las responsabilidades, mantiene cierto poder simbólico en el entorno familiar. Esa es una de las razones por las cuales las hermanitas de Manuel no lo cuestionaban. Otra razón es que las mujeres no comparten el mismo sentimiento de decepción y vergüenza cuando un hombre es *antsil winik*, como en ambos casos expuestos, aunque sí prevalece un síntoma de extrañeza. Al platicar con algunas mujeres *tselfales*, se preguntaban por qué un hombre decide sentirse o parecer mujer cuando goza de más privilegios que los que ellas tienen. Ellas planteaban que cuando un hombre se vuelve¹²² *antsil winik* es como si quisiera renunciar a sus derechos y discontinuar el *ts'umbal*, “la raíz”, es decir, el parentesco. Al respecto, Manuel afirma que no niega su condición biológica ni tampoco quiere dejar de hacer las cosas que los hombres realizan, salvo el hecho de casarse con una mujer y formar una familia, que es una de las condiciones culturales para demostrar la virilidad y autoridad del hombre.

¹²² Esta aseveración es interesante, pues al decir *ya sk'atbu sba ta antsil winik*, “se convierte/vuelve *antsil winik*”, se infiere que es una decisión tomada por la persona. No es algo dado por naturaleza o por la intervención de alguna divinidad.

Sofía¹²³ es una de las personas que en su momento fue un hombre *antsil winik* y que, en efecto, decidió renunciar a su condición de hombre para ser una mujer trans. Esta es la idea que prevalece entre las mujeres, quienes consideran que el deseo de todo hombre *antsil winik* es el de convertirse en mujer cuando en realidad no lo es. Las experiencias de cada joven develan que sus intenciones son las de seguir siendo hombres, aun cuando no haya una performatividad masculina ni una legitimación de la heteronormatividad que desean los hombres y, por supuesto, las mujeres. Al respecto, Juanma comparte cómo su madre lo visualiza con una pareja femenina en la forma en que se refiere a él cuando alguien pregunta si ya se casó.

Una ocasión mi mamá estaba platicando con otra señora, yo estaba también allí. “No habíamos visto venir aquí a tu hijo, ¿y ya está casado? ¿ya está juntado?” Como que ese es un tema recurrente de si estás casado o no. Y mi mamá le dijo, “*ma’yuk yinam*” (no tiene esposa). Entonces, es algo que siempre preguntan y más cuando estoy con mi mamá, le preguntan si estoy juntado. A pesar de que a mi mamá le he dicho que no me voy a juntar con una mujer, ella sigue respondiendo a esas preguntas como si tuviera la esperanza de que un día consiga a mi esposa [...], porque me acuerdo que ese día, “*ju’uk, mato ay yinam*” (no, todavía no tiene esposa), que dijo. “*Ja’to tame staj yiname, ja’to xlok’ik ts’i abi*” (hasta que encuentre a su esposa, sólo hasta ese momento se va a ir). O sea que cuando te juntas, te separas, propones tu propia vida. Como que la señora estaba preguntando qué por qué seguía viviendo con ellos todavía. Entonces mi mamá piensa, quizá, que cuando yo me case sí me iré de la casa. Al final no es algo que me incomoda, yo soy el que va a decidir. Pero me he dado cuenta de que, a pesar de que han pasado muchos años que le dije eso, que no me voy a casar con una mujer, sigue respondiendo de esa manera. A lo mejor porque la cultura o la costumbre que tenemos es que la mayoría de los chavos de 18 o 19 años ya están casados, hasta mis hermanos. Entonces, un chavo como yo ya no aparenta ser alguien de 18. Y a lo mejor eso a las señoras que hablan con mi mamá les causa curiosidad.

La manera en que la mamá de Juanma responde demuestra que para ella no hay otra forma en que una relación pueda darse si no es entre un hombre y una mujer. Si bien Juanma le ha contado sus intenciones de no tener una pareja femenina, su madre parece evadir lo que dice, como él bien lo enuncia, es como si a través de su decir manifestara “la esperanza de que consiga esposa”. Pues, como afirma Juanma, “allá en la comunidad,

¹²³ Para recapitular véase el apartado “*Antsil winik*: descubrir lo que somos. Rechazo, albur y reinención”.

quieras o no, nunca ha habido que alguien se case con su mismo sexo. Entonces, si se refiere a que algún día me voy a casar será con una mujer. Esa es la idea que tiene”. Otro punto relevante que el relato expone es justamente la temporalidad adecuada en que una persona puede contraer nupcias. Tanto los jóvenes como mi círculo familiar y de amigos afirman cómo a la gente adulta le resulta extraño cuando alguien de más de 25 años aún no se casa. Si bien no se duda de la preferencia sexual, sí ejercen presión a través de comentarios o ejemplos de otras parejas para que la persona soltera piense en hacerlo pronto. En el caso de los hombres, casarse, además de una cuestión de reproducción, se debe realizar para sostener las normas comunitarias, ya que existen cargos que no pueden tomarse si el hombre no está casado ni tampoco dar su voz en las asambleas. Casarse, entonces, es un requisito obligatorio para participar en la comunidad. Mientras que se piensa que si las mujeres no lo hacen antes de los 25 años, es posible que no haya un hombre que las desee. Ambos géneros padecen de presiones sociales. Al respecto, Juanma rememora las palabras que su mamá les dice a sus hermanas que aún no se casan:

En mi comunidad hay como dos hombres que nunca se casaron, a ellos la gente les dice *tejk'tojom*. Siempre dice mi mamá con mis hermanas, cuando a veces no se quieren levantar temprano, “*ja' xa wak' yik'at ja'i tejk'tojom winike, yu'un ma'yuk yiname*” (hay lo ves si viene por ti el hombre dejado, el que no tiene esposa), como que lo hace en sentido de broma. Pero se les dice *tejk'tojom* a los hombres solteros grandes, que nunca se han casado.

Pero este decir supone que si Juanma no se casa se convertirá en un *tejk'tojom*. Si bien la mamá aún no manifiesta preocupación, en el fondo sospecha de él, Juanma lo intuye, pues su comportamiento lo hace evidente, además de la declaración incisiva de no pensar en casarse con una mujer, lo que deja entredicho que sí lo haría con un hombre. La sospecha es una constante en todos los casos, pero los padres y las madres no tienen la voluntad de averiguarlo, quizá para evitar el desencanto de la respuesta. Juanma no tiene la prisa de confesar nada a su madre y padre, aunque entiende que en algún momento tendrá que hacerlo. “Sé que en algún momento tendré que decir que soy gay, pero la verdad no sé cuándo suceda, pero siento que lo saben tan solo no me han dicho nada”. En este sentido, la condición de la sospecha es dejar abierta la posibilidad de que pueda refutarse.

Por su parte, Manuel se siente tranquilo con el hecho de que sus hermanitas sepan que es un hombre *antsil winik*, así como su abuela paterna. Por lo pronto, no tiene las

intenciones de revelarlo a su padre ni a su madre, porque, después de todo, sabe que no pretende vivir en la comunidad y, por lo tanto, no tendrá la necesidad de casarse “a la fuerza” para aparentar y cumplir el rol del hombre *wolo’ winik*. Manuel no es una persona de apariencias, para él está claro que le gusta ser como es, que acepta su *stalel* sin miedo alguno. “Me gusta lo que soy, aquí [en la ciudad] me siento libre, no tengo que fingir algo que no soy”. La aseveración de Manuel expresa algo sustancial: que al volver tendría que dejar de ser lo que es. Esto se corrobora con las experiencias de los amigos *antsil winiketik* de Sebas que se casaron al volver de Jobel. Se infiere que sucedió de esa manera debido a la presión familiar y a la continuidad de una organización comunitaria en donde un hombre sin mujer no completa su cabalidad.

Sebas tiene la misma postura que Manuel. Su padre falleció hace unos años y nunca lo supo. Su madre aún vive, pero está convencido de que tampoco a ella le dirá nada. Sebas sabe que no le debe explicaciones a nadie ni aun cuando se trata de su propia familia:

Mi papá nunca lo supo, tampoco es que me haya sentido mal por no habérselo dicho, no tengo el remordimiento. Nunca me he sentido frustrado por eso, porque cuando en verdad quiero decir algo, yo lo digo de frente, y cuando no, es porque no me nace decirlo [...]. Mi mamá lo intuye porque me platica ciertas cosas, pero nunca me ha insinuado por qué no me he casado, pues no, tampoco tiene el valor de decírmelo. Puede que ella no tenga problemas sobre mi preferencia, pero tampoco quisiera que ella lo supiera, yo solo sé mi vida, lo demás me vale, porque siempre he tenido la mentalidad de que nadie puede venir a decirme nada mientras no me mantengan, a marcarme límites o lo que debo de hacer, esa es mi forma de ver, de pensar la vida [...]. Mis hermanos mayores ya están grandes, tampoco tendrían el valor para venir a decir o preguntar por qué no me he casado, o cuál es mi gusto. Aunque lo llegaran a escuchar que soy eso, no lo creerían, porque jamás he dado un motivo de vivir de otra forma.

A pesar de que cada joven ha tomado partida respecto a si revelar su *stalel*, se mantiene la esperanza de que la gente en la comunidad pueda asimilar y aceptar a las personas hombres y mujeres *antsil winiketik*. Además de quienes decidan realizar su tránsito de hombre a mujer y viceversa. Existe esa esperanza en ellos, pero no como algo que se espera que suceda por arte divina, sino a través de la intervención. Ello ha comenzado a darse con aquellos que han decidido regresar a su comunidad de origen. El retorno suscita esos quiebres en el orden heteronormativo para dar entrada a las formas afectivas y

sexogenéricas que trascienden la heteronormatividad. Aunque saben que no será pronto, auguran que sucederá en tanto actúen y la familia, como la comunidad, se abran a dicha posibilidad. Justo ese suceder es el *ak'olil o'tan*, pues “la esperanza es un sentir que convoca a la acción” (García, 2015: 120). Y esa acción es con la finalidad de vivir libres y ser aceptados, que se anuda, en palabras de Giorgio Agamben, “con el deseo de ser reconocido por los otros [que] es inseparable del ser humano [...] sólo a través del reconocimiento de los otros es que [alguien] puede constituirse como persona” (2011: 67).

El *ak'olil o'tan* necesita de la complicidad de otras personas. Es un proceso en conjunto entre quienes lo promueven y quienes se abren para aceptar los cambios. En ese proceso es que se anhela que toda persona *antsil winik* pueda ser querida, vivir en libertad.

Cha'sujtesel ta ko'tantik. Retornar al corazón, retornar a casa

Si dejar la casa y comunidad suscita un cambio en quien se va, ¿cómo es sentido por quien se queda? ¿También cambia algo de sí? ¿Cómo se percibe el retorno de la persona que vuelve siendo alguien distinto?, ¿cómo es la convivencia entre los cambios de cada quien? Cuando alguien decide partir, una pregunta aparece: ¿volver o ya no? Los jóvenes *antsil winiketik* lo tenían claro desde un principio: la decisión de partir nunca fue para no volver. Si bien se sintieron aprisionados, no hubo un destierro ni persecución por alguien de la familia. Aunque es cierto que todo el decir que giraba en torno a la persona *antsil winik*, aun cuando no se refirieran a ellos directamente, los alcanzaba. En el fondo sabían que lo que se decía de dichas personas los hacía vulnerables, pero eso jamás se significó como una huida definitiva, pues en las hondonadas de su corazón esperaban regresar sin tener que ocultar su alteridad.

Por ello, regresar es una práctica que los jóvenes hacen de manera intermitente, cada cierto tiempo suelen visitar a la familia. Ese ir y venir es una forma de no romper el vínculo con la comunidad, pero tampoco la de volver para quedarse, al menos no en un corto plazo, así lo menciona Manolo: “*Ak'olnax ko'tan te yakuk sujton beel ta jnae, pero patil to, ma ba ta orainto, ko'tanuk te ya sch'asujton beel ta kuxinel ta jlumal*. Estoy con la esperanza [el corazón feliz] de volver a mi casa, pero después, no sé hasta cuándo, pero deseo regresar a vivir en la comunidad”. Si bien Manolo suele viajar una vez cada quince días o una vez al mes, por ahora no pretende dejar la ciudad donde lleva la vida que quiere. Sin embargo, él tiene

algo muy claro: que si su familia no acepta lo que es, ya no volverá. “La verdad si ellos me quieren como soy volvería a vivir en Huixtán, pero si no, lo más seguro es que ya no vuelva, más que para visitarlos”. El sentir de Manolo tampoco es el de la renuncia irreversible, ya que, aun cuando no llegara a ser aceptado, no dejaría de visitar a su familia, pero no lo haría con la misma frecuencia como lo ha hecho hasta ahora.

En ninguno de los casos se halla el rencor o el enojo como un sentimiento de destierro. Esta característica incide en que no sientan inconformidad ni obligación de visitar a la familia. Así como asumieron la libertad de partir, también es la de volver. Sebas visita a su mamá al menos una vez cada seis meses. Suele pasar con ella el fin de año, así lo hace desde el primer año en que dejó la comunidad. Tras la muerte de su padre, Sebas recibió un pedazo de tierra como herencia. Ésta se encuentra a un costado de la casa donde vive la mamá, donde un día espera construir una casa. Al recibir la herencia, Sebas fue registrado como cooperante, una contribución que todos los hombres aportan para el mantenimiento de las áreas comunes como los caminos, las tuberías de agua y la instalación eléctrica. Asumen este deber una vez que dejan de estudiar o se casan, en tanto una obligación, pero también para evitar sanciones que van desde multas económicas, la suspensión de los servicios básicos como de luz y agua, la posibilidad de ser desheredado, hasta de ser corrido, pero ésta se da en casos excepcionales, cuando el hombre se niega a colaborar, a pesar de que en varias ocasiones le hayan notificado las obligaciones que toda persona cooperante debe asumir en la comunidad. El hombre que se rehúsa a participar pierde honorabilidad y el respaldo de la gente cuando necesite algún tipo de ayuda. Pero esto casi no sucede, pues una condición social es que los hombres adultos, como los padres de familia, transmitan a los hijos la importancia de servir y asumir las responsabilidades que todo hombre debe realizar en algún momento de su vida. Sebas no fue la excepción al sentirse comprometido con ello, pues esa es la manera de demostrar que mantiene un vínculo con la comunidad:

Yo no he tenido ningún cargo, porque yo no vivo en mi comunidad, como la regla en mi pueblo es mientras no vivas allí no tienes por qué hacer cargo, ni servicio, pero tampoco es que me haya salido definitivamente de la comunidad, porque doy cooperación cuando la gente lo pide. Soy cooperante de allá. Cuando uno deja de estudiar se vuelve cooperante, como ven que ya no estás estudiando, “entonces ya que empiecen a cooperar”, así dice la gente, “como ya es un hombre como nosotros ya debe cooperar para la comunidad”.

Sin embargo, Sebas comprende que, aun cuando tenga el deseo de volver y vivir un día en su comunidad, tal vez no pueda suceder, por una razón: que no desea casarse. Esta decisión es inapelable para él. Ello inevitablemente lo convertirá en un *tejk'tojom winik*, es decir, un hombre “dejado”, que alude a alguien que fue abandonado, aun sin haber estado con alguien. Esta designación supone una cosa entre los varones: que nunca se sintió atraído por una mujer y, por lo tanto, se deduce que es por ser *antsil winik*. Si bien nunca se pierden los derechos, como ya fue expuesto en el capítulo tres, tampoco será visto como un hombre cabal al romper con el orden cultural reproductivo. Esto, por supuesto, no quiere decir que condicione su regreso, pero sí la libertad de querer hacer lo que ha aprendido en la ciudad. “Mi familia nunca me ha presionado porque me case. Ya tengo claro de que no quiero tener hijos. Y si regreso un día no sé si me acostumbre como la vida de antes, pues siento que ya vivo como alguien de la ciudad”. En efecto, no se puede saber con antelación si Sebas podrá acostumbrarse a vivir “como antes”, escondiéndose o buscando maneras disimuladas de vivir su sexualidad. Será el retorno lo que le dé la respuesta. Mientras tanto, él, en este presente, no se preocupa por lo que sucederá, vive día a día y sin andar en búsqueda de alguien:

Mak'a yakon sle'el joy, bujts'anax ko'tan jtukel. Ja'nax kuxulon k'aal ito, ma ba yakon snopel binti ya xtal ta jtojol pajel. Ja' jich jtalel kuxlejäl. Ja' jich jnopibal, yu'un tojobenix jol.

No ando buscando a nadie, mi corazón se siente bien así solo. Vivo el hoy, no ando pensando en lo que será de mí el día de mañana. Esa es mi forma de vivir. Así es mi manera de pensar, pues he madurado [enderezado, orientado, comportado, la cabeza].

Volver es proclamado por el anhelo, un sentimiento que los jóvenes también percibieron en el primer instante en que partieron por primera vez. Allí se traza el punto inicial hacia el horizonte que cada uno decidió recorrer por su propia cuenta. Al respecto, el anhelo de Juanma no es sólo visitar eventualmente a su familia, sino de sentirse con la libertad de vivir durante ciertas temporadas con su madre y padre. Después de volver de Tijuana y de terminar la carrera en Jobel, volvió a la comunidad para iniciar un proyecto con productores de café en una localidad de Villa Corzo, donde actualmente radica su familia. Pero sabe que en cualquier momento volverá a viajar para realizar otros sueños: “me gustaría hacer una maestría, tengo ganas de seguir estudiando, tal vez Relaciones

Internacionales o Negocios”. Mientras eso sucede, apoya en las actividades de los caficultores y en las de la casa.

Juanma lleva al menos un año y medio viviendo con su familia, desde el 2023 a la fecha. En ese tiempo no ha revelado nada de su alteridad sexual ante su madre y padre, aun cuando lo intuyen. Es un tema que ambas partes evaden. Si bien Juanma se asume un chico gay, para su madre y padre él es un hombre heterosexual, de allí la esperanza de que algún día se case y forme una propia familia. Pero, como ya fue expuesto, Juanma sabe y ha dicho abiertamente que no piensa casarse con ninguna mujer. Al respecto, él considera que sí quiere juntarse, aunque eso tenga serias consecuencias:

Yo creo que sí me voy a juntar, pero los únicos que me van a visitar son mis hermanas y hermanos, mi mamá no creo. Porque claramente una vez me dijo: “haz lo que quieras, pero no te queremos ver con alguien que sea o no de acá”. *Tenax kiltik teme pastajix a* (no sé qué pasaría si alguna vez decidiera hacer eso).

El decir de la mamá de Juanma supone que si él se junta con un hombre conllevaría a no vivir en la comunidad y, posiblemente, el rechazo de ella y de su padre. Si bien esta es una idea que corresponde a conversaciones en el pasado, es posible que con el tiempo su sentir haya cambiado. De allí que el anhelo de Juanma sea precisamente el que pueda ser aceptado. Por ahora lleva una vida tranquila en la comunidad, asumiendo las responsabilidades que le corresponden en tanto hombre, aun cuando intuya que entre los hombres él no termina por ser visto como un varón cabal ante la ausencia de una mujer en su vida.

La sensación de no completitud también es percibida por Manuel. Sin embargo, como en todos los casos expuestos, sostiene la posibilidad de algo que en los pueblos tseltales, como en la variante de Bachajón, se denomina *suhtes o'tanil*, es decir, “voltrear/volver al corazón”. Esta idea tiene una connotación con el arrepentimiento, pues se cree que para que una persona se dé cuenta de sus faltas debe “volver al corazón”. Pero, además, sugiere ese retorno para repensar, re-sentir lo que se considera malo o negativo para darle otro sentido. De allí que Manuel siente que eso debe darse en su familia y que ello le permita regresar a casa sin tener que ocultar más lo que es: “*wokoluk te ya suhtes yo'tan te jme' jtat, yu'un jich ya yich'ik ta muk' te jtalele. Ayto sk'an te ya suhtes te ko'tantike*. Quisiera que mi madre y padre vuelvan a su corazón, para que así valoren lo que soy. Hace falta que

volvamos a nuestro corazón”. Ese *suhtes yo’tan*, “que regrese a su corazón”, a mí parecer, no es para señalar que su madre y padre hayan hecho algo malo con él, pues hasta ahora ni uno ni otro saben que Manuel es un chico *antsil winik*, más que sus dos hermanas menores y la abuela. En este sentido, la vuelta implica una posibilidad de que la gente que estima no tenga ningún prejuicio hacia él y, en general, de las personas que son diferentes. Así como el corazón es susceptible de aprender cosas negativas, también puede manifestar el *yutsil o’tamil*, es decir, la sensibilidad del corazón.

Manuel considera que si tan solo, alguna vez, se ve en la necesidad de contarle a su madre y padre lo que es, y ambos lo aceptan sin reglas ni exigencias, él volvería a la comunidad. El *suhtes yo’tan* es también un volver a casa, un lugar que, en principio, debería ser seguro. De allí la necesidad de que en el hogar prevalezca una reciprocidad afectiva y el respeto en la familia, sin los prejuicios que rompe con la armonía y los vínculos. Entre tanto eso sucede, la vida para Manuel es en la ciudad. En ese ir y venir constante a su pueblo, porque, después de todo, en su genealogía afectiva reconoce que el amor a su familia nunca mudará de él. “*Kich’o ta ko’tan te jmamae sok te jpa’pae*. Llevo a mi madre y padre en mi corazón”.

Recapitulación

A lo largo de este cuarto capítulo he reflexionado, en un diálogo establecido con cada joven, cómo la migración y la llegada a la ciudad tuvo implicaciones trascendentales en la manera de percibir la experiencia corporal, sexoafectiva y homoerótica. A partir de una propuesta corpobiográfica se descubren las sensaciones, percepciones y emociones inéditas que los jóvenes vivieron en cada encuentro. Las trayectorias de vida, así como el cuerpo y sus variaciones, dan cuenta de la forma de nombrar y encarnar lo *antsil winik*, que transgrede la primera impronta sentida en la comunidad. El noviazgo, la desnudez compartida, el sexo con afecto y el erotismo son posibles; algunas con sus reservadas y otras visibles, pues “las interacciones se siguen produciendo protegidas por el borramiento ritualizado de las manifestaciones corporales” (Le Breton, 2002: 127).

La ciudad se significa como el lugar de lo realizable, donde los jóvenes reconocieron la existencia de alteridades sexogenéricas y que, al interactuar con personas no heterosexuales, aprendieron y se apropiaron de prácticas de socialización, cortejo y

seducción, que llevaron a nombrar su alteridad como gay. Y en otros casos, para reivindicar lo *antsil winik*. Esto fue crucial para comprender que la alteridad *antsil winik* tiene una condición cultural que los jóvenes traen desde la comunidad. Esta diferencia crea otro tipo de corposubjetividad política que permite a cada joven darse cuenta que las luchas de la comunidad LGBT+ no son las de ellos. Mientras la primera apela por el reconocimiento de derechos colectivos, contra la homofobia y la discriminación. Los *antsil winiketik* lo hacen por ser aceptados en la comunidad y de volver sin sentir miedo y rechazo.

La vivencia de cada joven también devela la presencia del corazón, a partir de afectos y emociones sentidas. La ciudad provee libertades, pero también la aparición de nuevos riesgos y temores, que cada uno tuvo que soslayar para intentar vivir con plenitud. Migrar, al mismo tiempo, les permitió reflexionar su vida en retrospectiva y, con ello, una mayoría reconoció la necesidad de un día volver a la comunidad, apelando a la esperanza de que el corazón de ellos como el de la familia ampararan el retorno y la libertad, para nunca más tener que apartarse. Pero en lo que eso sucede, cada joven continúa con su tránsito y viaje de la comunidad a la ciudad y viceversa.

Por otra parte, se descubre cómo la ciudad, además de ofrecer espacios y posibilidades para el encuentro homoerótico, también perpetúa prácticas excluyentes. Por ello, las alteridades sexogénicas habilitan heterotopías en donde las restricciones se diluyen, como en ciertas cantinas y antros en Jobel, Ciudad de México y Tijuana, pero también las exclusiones se consagran: “bares de mala muerte”, lugares en los que operan reglas no heteronormativas para la convivencia. Allí se gestionan prácticas donde los jóvenes *antsil winik* aprenden a socializar y establecer redes de intercambio, en el que el deseo se manifiesta y promueve los encuentros, con los cuidados que ello implica.

Finalmente, se devela cómo en la ciudad los jóvenes han aprendido a utilizar las tecnologías visuales para “darse a ver”. Asumen una agencia de sí mismos para realizar fotografías. La mirada se moviliza en la manera en que se perciben, de ser percibidos y de percibir a los otros. De acuerdo con las intenciones de cada joven es que utilizan las fotografías. Éstas pueden ser para socializar, para encontrar alguien con quien tener alguna experiencia homoerótica y para tener pareja. Esto, en muchos sentidos, difiere de la experiencia de mirar en la comunidad, donde la invisibilidad de las alteridades persiste. Sin embargo, la creciente presencia de internet, así como de jóvenes que retornan a los pueblos,

ha provocado que se apropien de las redes sociales y de aplicaciones que disponen para la búsqueda sexual y afectiva.

En suma, toda cosa vivida, sentida y experimentada en la ciudad, así como en la virtualidad, pertenece al orden del *a'yel*, es decir, del sentir, probar y escuchar. Y en su conjunto ha hecho que cada joven signifique y nombre su alteridad sexual gay o *antsil winik*, como el corazón lo sugiere.

EPÍLOGO. ESCENARIOS ACTUALES

Las luchas por el reconocimiento a la diversidad sexogenérica en los pueblos de México cada día cobra mayor fuerza y relevancia. Esta situación no es fortuita, pues responde a una serie de demandas que también se han encaminado en distintos pueblos de Latinoamérica y El Caribe, donde la juventud, principalmente, se ha movilizado para exigir derechos que protejan la integridad de toda persona. Dichas luchas contemplan una visión en clave cultural que apela al sentido político del reconocimiento, es decir, de ser respetados, nombrados y vistos como un integrante más del pueblo sin distinciones. Esta búsqueda tiene eco con las disputas que otros actores encauzaron para cambiar la política estatal y el marco jurídico de cada país, como con la despenalización de la homosexualidad. Brasil, Venezuela, Bolivia y México fueron de los primeros países en América Latina en cambiar esta ley, a finales del siglo XIX. Otros más lo hicieron a finales del siglo XX como en Colombia, Ecuador y Chile. Unos más hasta hace una década como en Nicaragua, Panamá y Belice. Sin embargo, en algunos países de Las Antillas como Guyana, Granada, Jamaica y Santa Lucía aún no despenalizan las relaciones entre personas del mismo sexo (Acosta, 2011).

El movimiento de la disidencia sexual y de la liberación gay que surgió en Norteamérica y Europa, pronto tuvo preponderancia en Latinoamérica durante la década de 1960. Pero fue hasta finales de 1980 cuando el movimiento se conformó por cuatro grupos que reivindicaban su orientación sexual e identidad de género: Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans, desde entonces denominada la comunidad “LGBT” (Figari, 2010). Una comunidad y nominación que pretendía ser inclusiva con todas las personas no cisheterosexuales. Sin embargo, esta se ha ampliado con la presencia de personas que se reconocen Intersexuales, Queer y demás, que se representan con el signo “+”. Actualmente

se habla de la comunidad LGBTTTTIQ+, aunque ciertos grupos cuestionan las limitaciones de la nominación, pues en ella no se reconocen las demás alteridades trans* sexogénicas. De allí que las recientes movilizaciones realizadas por la comunidad han sido nombradas como “Marcha del orgullo”, con el afán de ampliar la inclusión. Es cierto que las manifestaciones y luchas colectivas de dicha comunidad han logrado cambios sustanciales en cuanto a la visibilidad, “los avances en términos de derechos y garantías jurídicas han sido notables, en algunos países y ciudades del continente” (Figari, 2010: 232). No obstante, todavía queda por lograr un cambio estructural que desmantele la violencia homofóbica, la transfobia, la discriminación, así como los crímenes de odio hacia la comunidad LGBTTTTIQ+.

En este marco, la presencia de personas de los pueblos originarios en los movimientos por el reconocimiento de las alteridades sexogénicas ha sido gradual, sobre todo en lo que va de esta segunda década del presente siglo. Si bien la “Marcha del orgullo” apela a una búsqueda colectiva en la que quepan todas las personas, lo cierto es que poca gente de alguna comunidad originaria se suma a ella. Quizá por el centralismo de las manifestaciones que se dan en las ciudades, por el monolingüismo del castellano desde el cual se pronuncia la gente, por las formas de protestar que no son las que se esperan o porque, incluso, en las marchas no dejan de existir desigualdades entre quienes pueden participar y quienes no. Sin embargo, esto no quiere decir que los logros obtenidos en las luchas históricas no sean del beneficio de ellas. Aunque es cierto que la primera búsqueda, por lo constatado en esta investigación, es la del reconocimiento de sus derechos en las comunidades, antes que las que el estado y la constitución les garantice. Esta es la principal característica de la juventud disidente, una que apela a ser nombrada desde los marcos de su lengua, reconocida en su territorio, con los derechos de cualquier integrante del pueblo, así como de una vida digna, libre de violencia y de prejuicios sobre ella. Esta creciente alianza entre pueblos originarios de la Abya yala¹²⁴ se da en búsqueda del respeto a las “diversidades ancestrales”, desde el Wallmapu, el sur de la Patagonia en Argentina y Chile, hasta los pueblos del norte de México. De allí la importancia de recuperar alguna de las

¹²⁴ Es un término en lengua kuna de los pueblos originarios de Colombia y Panamá, que significa “Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento”, que reúne a los pueblos originarios de Latinoamérica y El Caribe.

experiencias reivindicativas que se han gestado en América Latina, la lucha autonómica en Chiapas y una aproximación a las mujeres tseltales *antsil winiketik*.

Plurisexualidad y ancestralidad sexual en la Abya Yala

Una de las propuestas más emblemáticas que ha visibilizado y habilitado espacios para la enunciación de las alteridades sexogenéricas es el *Movimiento Maricas Bolivia*¹²⁵. A través de las plataformas digitales, de la irrupción del espacio público mediante performances, entrevistas y marchas, dan a conocer las experiencias de aquellas personas procedentes de los pueblos originarios de dicho país, también de Argentina, Chile y Perú, que se nombran maricas marronas, travas, orcochis, indio troló, por mencionar algunas, para diferenciarse de las nociones construidas en occidente. En el marco del segundo “Encuentro Plurisexualidad Identidades en Territorio”, realizado en el 2024, Maxi Mamani, artista transformista andina, del norte de Argentina, fue entrevistada para compartir su sentir y trabajo de intervención. Una de las primeras cosas que destaca es la necesidad de nombrarse a partir de una “identidad territorializada”. Esto quiere decir que toda persona debe tener un lugar en el que pueda vivir sin necesidad de ocultar lo que es. “Si no hay un lugar donde vivir, no hay posibilidad de materializar la identidad e imaginar el mundo” (Mamani, 2024). Vivir la identidad implica que la alteridad sexual pase por lo étnico, por la reivindicación de la indianidad, pues no se puede concebir sin la condición cultural y cosmogónica del pueblo al que se pertenece.

Maxi Mamani se reconoce una persona “marica coya”, que supone el encuentro de una nominación sexogenérica y la de su cultura. Ello pone de manifiesto la potencia para crear y corporizar un nuevo significado, a partir de una imbricación lingüística de dos lenguas y que al ser dicha por ella una corposubjetividad aparece y se materializa. Dicha auto-designación, plantea Mamani (2024), cuestiona los horizontes de la militancia de la comunidad, al indicar que reconocerse así es una “posibilidad categórica de escapar de lo LGBT que es más occidental, más de afuera, [pues] una no se siente ni parece a lo que es ser gay. El ‘marica coya’ nos permite imaginarnos [... replantear el futuro”. La artista transformista andina reflexiona que ser “marica coya” implica sumar todas las relaciones que constituyen la identidad: la comunidad, la familia, la tierra, la cosmovisión, la

¹²⁵ Véase su canal en YouTube: <https://www.youtube.com/@MaricasBolivia>

espiritualidad. Esto devela la existencia no de dos o tres sexualidades, sino de plurisexualidades en los pueblos de la Abya Yala. El concepto de lo “pluri” se anuda con el pluriverso, el cual plantea la no homogeneización de la diversidad, como sucede con el heteropatriarcado y la heteronormatividad hegemónica impuesta, para apelar a la multiplicidad de formas de ser en el mundo.

Una de las constantes al hablar de las plurisexualidades es su vínculo con lo ancestral. Dicho reconocimiento plantea que éstas tienen un componente espiritual y onírico, que rebate las posiciones binarias como opuestas, para darles un sentido dual de las energías masculinas y femeninas. Esto es parte de lo que sucede en los pueblos y las naciones originarias de Ecuador, donde se habla de “dualidades múltiples” (Cañamar, 2019), que se ha descrito como un tercer género, a partir del encuentro de la dualidad. Esta condición es nombrada en kichwa como *chaupi* o *chawpi*, que se plantea como transitividades del género, es decir, “el transitar y fluir entre dos fuerzas”. De esta dualidad también aparece la persona *kariwarmi*, que se traduce como hombre-mujer, y que alude a la persona que se siente atraída por alguien de su mismo sexo (Cañamar, 2019). En algunos estudios se ha planteado que, anteriormente, la persona que era *kariwarmi* tenía cierta posición sagrada en el pueblo, por tener la capacidad de manipular la dualidad espiritual de las energías, ésta “generalmente usaba atuendos del otro sexo e imitaba voces femeninas, invocaban a una fuerza andrógina (puma, *wiracocha*) y en los rituales requerían prácticas eróticas entre ellxs y los hombres, específicamente con los reyes incas” (Horswell 2010 en Cañamar, 2019: s.p). Pero la imposición colonial del género y la sexualidad cambió el sentido espiritual de la persona *kariwarmi*. Ello es lo que se intenta recuperar en el presente, pues la juventud kichwa cada vez hace visible la alteridad sexual en las comunidades y tratan de enunciar que ser *kariwarmi* no es malo, sino alguien con el don de la dualidad como en los tiempos precolombinos, donde se respetaba la ancestralidad sexual, el dominio del *aya*: espíritu masculino y del *sami*: espíritu femenino en una misma persona (Cañamar, 2019).

La ancestralidad sexual también se manifiesta en los pueblos de la Amazonía ecuatoriana. Enoc Merino Santi —también conocido como Iru Aya— es un antropólogo kichwa que realizó una investigación en el pueblo kichwa Otavalo, particularmente en la comunidad Pakayaku. El estudio se basó en el seguimiento y escritura de la experiencia de personas que a sí mismas se enuncian como *warmipangui* kichwa canelos, que alude a las

runakunas (personas) “que nacen con cuerpos machos, que al ir creciendo descubren y desarrollan pensamientos, deseos sexuales, actividades y comportamientos de hembras en ciertos espacios [...], el *warmipangui* no ve necesario transformar su cuerpo con una apariencia más femenina, o asumir un rol definido de género (trans) para ser reconocido como *warmipangui*” (Merino, 2022: 22-24). Ser *warmipangui* es transitar en los espacios para hombres y mujeres, puede ocupar cargos políticos y sociales en la comunidad. Pero la singularidad de la persona *warmipangui* es que mantiene relaciones oníricas de afectividad y matrimonio con los *supayguna* (seres poderosos del cosmos). Dicha relación afectiva y parentesco no solo le permite adquirir conocimientos, sino vivir el deseo y el placer en el contacto sexoafectivo con otra persona de su mismo sexo. Si bien no es mi objetivo profundizar en la riqueza de la investigación, la cual recomiendo ampliamente, la intención es develar que en dicho pueblo de la Amazonía ecuatoriana, la gente respeta y convive con las personas *warmipangui*. De allí que al hablar de plurisexualidad es hablar de una ancestralidad presente que no es excluida ni invisibilizada.

Pero la ancestralidad y la plurisexualidad implican, además, una transgresión a las nominaciones coloniales que impusieron sentidos a las propias designaciones construidas en las lenguas originarias de los pueblos. Se recuperan los significados ancestrales. Un ejemplo de ello es lo que acontece con el *kimün*, es decir, “conocimiento” mapuche¹²⁶, donde históricamente han existido palabras que se relacionan con la tríada sexo-género-roles sociales que no necesariamente se han referido a identidades como las conocemos hoy. En diccionarios escritos en el año 1600 se encuentra la palabra *weye* para traducir las experiencias del *machi* (curandero) de la comunidad, como “puto, sodomita, nefando, invocador del demonio, maricón”. También define la palabra *weyetún* como “el acto de cometer sodomía”. En el *Diccionario Arte de la lengua general del Reyno de Chile*, registrado en el año 1765, se tradujo la palabra *alka domo* como “hombre-mujer”. En mapudungun *alka* significa “gallo”, y *domo*, mujer. También fue traducida como “hermafrodita” y “marimacho”. En el libro *Gramática Araucana* (1903), escrito por fray Félix José de Augusta, la nominación *Kangechi* se tradujo como “otro”. Aquella denominación es utilizada hasta el día de hoy como algo despectivo. La palabra *antü kuram* registrado por la lingüista mapuche María Catrileo (2023), en su libro *Diccionario lingüístico-etnográfico (mapudungun, español, inglés)*,

¹²⁶ Agradezco a mi colega Ange Cayuman, Cancura del Wallmapu, Chile, por compartirme esta información.

tradijo la palabra como “el huevo sin embrión”, en un sentido figurado se refiere a un homosexual. Hoy existe un uso de algunas de estas palabras, *weye* como homosexual, *alka domo* como lesbiana, *epu püllu* como “dos espíritus”. Sin embargo, dichas nominación comienzan a ser resignificadas por las propias personas del Wallmapu que no se reconocen heterosexuales ni reproducen los ordenamientos de género adjudicados a su sexo, para hablar desde la ancestralidad sexual mapuche.

Lo expresado hasta aquí es para señalar que en distintos pueblos de la Abya Yala cada vez más se realizan estudios, jornadas de diálogo, intervenciones artísticas y pedagógicas, y reapropiación de palabras en las lenguas, que dan cuenta de la existencia de muchas otras formas de ser y vivir las alteridades sexogenéricas. Dicho acontecimiento no se desvincula con lo que sucede en México y, particularmente, en Chiapas, donde la juventud de los pueblos originarios, gradualmente, ha comenzado a tomar los espacios públicos y comunitarios, que revela la necesidad de que la gente pueda reconocer y respetar su preferencia sexual e identidad de género. No es sorprendente pensar que dentro de poco existan colectivos de jóvenes, hombres y mujeres de distintos pueblos, que encaucen actividades como talleres, conversatorios, performances y demás manifestaciones artístico-políticas, que coloquen en la agenda política de México y, sobre todo, en las comunidades de origen, el derecho a la libre autodeterminación de la identidad y alteridad sexogenérica, libres de racismo y discriminación. Tal como ha sucedido en las luchas de la plurisexualidad en Bolivia, al punto de que hoy es reconocido, simbólicamente, como un Estado plurisexual, a partir de la intervención de colectivas, grupos disidentes y de los pueblos en lucha.

Otroas, compañeroas: zapatismo y alteridades sexogenéricas

Cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) irrumpió el primero de enero de 1994, lo hizo con la intención de visibilizar las injusticias y atropellos sistemáticos cometidos por los gobiernos contra los pueblos originarios de Chiapas y México. El levantamiento armado estuvo conformado, principalmente, por hombres y mujeres tseltales, tsotsiles, ch’oles y tojol-ab’ales, una lucha intercultural que buscaba un bien en común: justicia y dignidad. Paralelamente al pronunciamiento contra “el mal gobierno”, el pueblo zapatista comenzó a gestar un nuevo horizonte de vida, con la consigna y práctica

cotidiana de construir la autonomía, que se sentipensó como una forma de organización colectiva, horizontal y solidaria, que entre sus principales ejes destacan la conformación de un gobierno propio, la gestión organizada del territorio, de los bienes naturales, de la participación comunitaria; de la inclusión de las infancias, las juventudes, las mujeres y los hombres en la toma de decisiones. A principios del año dos mil, la comandancia zapatista y las bases de apoyo, en su filosofía de “construir mundos donde quepan todos los mundos”, comenzaron a incluir a las personas marginalizadas y excluidas por no reconocerse heterosexuales, por transgredir la heteronormatividad. Ello se expresó en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, anunciada en el 2005. Hacia el final de la Declaración dice, explícitamente: “Invitamos a los indígenas, obreros, [...] homosexuales y lesbianas, niños y niñas, para que, de manera individual o colectiva participen directamente con los zapatistas en esta CAMPAÑA NACIONAL para la construcción de otra forma de hacer política, de un programa de lucha nacional y de izquierda, por una nueva Constitución” (EZLN, 2005). Pasaron poco más de diez años desde el levantamiento, para que en una declaración se denominaran a las alteridades sexogenéricas.

Desde entonces, en cada pronunciamiento del EZLN, así como en distintas actividades a las que ha convocado, ha nombrado a las personas disidentes sexogenéricas. Varios momentos han quedado registrados como la historia de la Vía Láctea y la resistencia lésbica; las Posdatas del subcomandante Marcos; Todos somos Marcos y la presencia gay; el encuentro de Elías Contreras y la Magdalena, una mujer trans; y la participación de Marijose, la compañera (Flores, 2021). Esta última es, en particular, uno de los acontecimientos más emblemáticos, al tratarse de la experiencia de una mujer trans tojol-ab'al que decidió sumarse al zapatismo, pues encontró en el movimiento la libertad que su comunidad de origen le había negado.

La historia de Marijose cobró mayor fuerza al ser parte de la Caravana Marítima Escuadrón 201, que zarpó en las Islas Marías, Quintana Roo, rumbo al continente europeo el dos de mayo del 2021, como un acto de protesta, “para ‘invadir’ Europa en nombre de los pueblos indígenas” (Acuña, 2021). Esto, claro, como un acto performativo. Marijose iba allí. Después de varios días navegando y cruzando tierras europeas, el escuadrón llegó a Zúrich, Suiza. Marijose compartió a los medios parte de su historia de vida. Así reveló quién era, de dónde venía y cómo descubrió, en su infancia, que sus deseos no eran como el

de los hombres heterosexuales, que no se sentía bien con su cuerpo ni afectos: “no me sentía a gusto con mi cuerpo, me gustaban los juegos de niñas. Así viví mi primera etapa de vida sin saber que después viviría discriminada [...], a la edad de doce años me di cuenta que me gustaban los niños, entonces dije, “no puedo competir con este sentimiento” (Sirenio, 2021). Marijose relató cómo sufrió discriminación, ello lo llevó a irse de su comunidad. En ese tránsito conoció al zapatismo y en él encontró un refugio, un lugar seguro donde podía ser quien era sin ser señalada ni rechazada: “me involucré a los encuentros por los talleres de educación, y me puse a trabajar en temas de salud, vi que los compañeros zapatistas no discriminaban a nadie [...] porque la lucha no distingue religión, sexo y colores de piel, lo único que importa es luchar por la libertad” (Sirenio, 2021).

Para Marijose fue importante encontrar un espacio para ser libre, lo que vino después fue darle nombre a su alteridad sexogenérica, pues hasta ese momento no tenía certeza de cómo nombrarse a sí misma. Entonces comenzó a informarse a través de fuentes en internet, pero también exponiendo sus dudas a personas cercanas a ella. Así fue descubriendo todas las marcas homofóbicas y discriminatorias hacia las personas no heterosexuales, así como la manera de nombrar las alteridades sexogenéricas existentes, pero a las que ella alude una invención del capitalismo: “para llegar en donde estoy ahora empecé a pensar soy gay o soy trans o soy travesti, tenía dudas [...]. No sabíamos si existían esas clases de personas que el sistema capitalista les ha puesto transexuales, bisexuales, heterosexuales, gay, lesbiana. Para nosotros como zapatistas esas palabras [discriminan] a esas personas” (Sirenio, 2021). Dicho cuestionamiento tanto de ella como de la gente zapatista los llevó a crear una nominación, que ante todo es una enunciación política, que intenta rebatir las categorías y los hermetismos en las designaciones que excluyen. Así decidieron apelar a la palabra *compañeroa*: “nosotros como zapatistas agarramos la palabra como *compañeroa*, porque *compañeroa* es una palabra en donde te incluye como eres: si eres lesbiana, si eres gay, si eres trans, todo abarca en una sola palabra que no te duela” (Sirenio, 2021).

Si bien *compañeroa* es una palabra compuesta en castellano, la potencialidad de la creación radica en su sentido incluyente, intenta articular a todas las pluriversidades sexuales y genéricas, como indica la socióloga Sylvia Marcos, “se trata de un proyecto nuevo y a la vez ancestral de filosofía política que crea una forma analógica para reconocer,

rehacer y descentrar las identidades de género convencionales [...], que escapa de los binarismos que se cuelan en nuestro lenguaje para definirnos” (2023: 78). La composición de la nominación *compañeroa* también está acompañada de la palabra *otroa*, que alude a todas las personas sin distinción de algún tipo. Esto puede leerse en la “Carta de las zapatistas a las mujeres que luchan en el mundo”, donde se interpela la heteronorma que aparece en las designaciones, por ello en dicho documento escribieron:

Hay quienes no son ni hombres ni mujeres y que nosotros les llamamos “otroas” pero que esas personas se llaman como se les da la gana, y no les ha sido fácil ganarse ese derecho de ser lo que son sin esconderse, porque les burlan, les persiguen, les violentan, les asesinan. ¿Y a poco todavía les vamos a obligar que o son hombres o son mujeres y que tienen que ponerse de un lado o del otro? (Las mujeres zapatistas, 2019).

El EZLN se ha caracterizado por la fuerza discursiva que despliega no sólo en los comunicados y cartas, sino en la capacidad de crear nominaciones. Convirtieron la palabra en su principal arma de lucha. Y el hecho de enunciar *otroas*, *compañeroas* en cada convocatoria y comunicado implica una búsqueda por reunir a toda persona que interpela las designaciones políticas patriarcales, capitalistas, colonialistas y sexogenérica que históricamente han invisibilizado y exterminado las pluriversidades de modos de ser, es decir, del *stalel* cultural, colectivo y personal de la gente. Decir *compañeroa* es un acto reivindicativo que respeta y dignifica lo excluido, lo marginalizado, lo abyecto. Así lo señala la *compañeroa* Marijose y el decoro que siente al ser nombrada de esa manera: “los compañeros me dicen compañeroa Marijose, me siento halagada, me siento contenta, me siento respetada, protegida, porque esta palabra *compañeroa* para mí abarca muchas cosas, como que me abraza” (Sirenio, 2021). La autonomía, en cualquiera de sus formas y horizontes de vida, no puede tener un carácter excluyente, por el contrario, debe sumar. De allí que el zapatismo es un horizonte que constantemente se recrea, que avanza sobre la marcha, y que en su caminar ha integrado en los mandos la participación de *compañeroas*, como el caso de Marijose.

¿Mujer *tseltal antsil winik*? Un acercamiento pendiente

Es indiscutible que cada vez más se nota la presencia de las alteridades sexogenéricas en los pueblos originarios en Chiapas. Ello se vincula con lo que sucede en otras latitudes de Latinoamérica y en las comunidades autónomas zapatistas que, como ya fue expuesto, las reconocen y nombran. Sin embargo, un acontecimiento aún pendiente y poco estudiado es el caso de las mujeres no heterosexuales. Esta insipiente no es fortuita, ya que las mujeres en las comunidades todavía se encuentran en una posición inferior frente a los hombres. Eso suscita que no tengan espacios para enunciarse y que sus experiencias sean tomadas en cuenta. Esto, en efecto, no supone que los hombres *antsil winiketik*, por ejemplo, tengan mayor libertad frente a los hombres heterosexuales, pues también padecen los mecanismos de exclusión que el orden patriarcal y heteronormativo ejecutan frente a quienes no reivindican la heterosexualidad ni la masculinidad hegemónica. Aunque es cierto que dichos mecanismos son más intensos cuando se trata de las mujeres, debido a que en ellas recae una fuerte responsabilidad de procreación, cuidado y crianza. “A ninguna mujer le gustaría quedarse soltera por siempre, sin marido; sin saber qué es estar embarazada, tener hijos, ser mamá”, comentó una señora *tseltal* en una plática de hace algunos años. Esto supone que existe una idea generalizada de que la mujer no puede concebirse sin continuar con la reproducción de la vida, sin los ordenamientos sociales.

Se recordará que la sexualidad heterosexual es un tema clausurado en el habla cotidiana, las familias no lo mencionan y es completamente silenciado cuando se trata de la sexualidad homosexual. Sin embargo, existen ciertos momentos donde eso se transgrede, cuando las mujeres, por ejemplo, se reúnen en la cocina a preparar alimentos o mientras comparten un baño en *temazcal*, sin la presencia de los hombres. Allí platican sobre sus deseos sexuales y eróticos. Bromean, cuentan chistes, chismean, comparten anécdotas de otras personas. A través de metáforas revelan sus deseos íntimos; murmuran, ríen, aprenden de sí. Alguna vez una prima me contó que cierta tarde entró al *temazcal* con otras chicas. Allí aprovecharon en rascarse la espalda y enjabonarse, sintió excitación, pero la contuvo. Después de ese momento no volvió a suceder, aunque recuerda que es una sensación común cuando el baño se da entre mujeres, hay mayor libertad. Caso contrario cuando se está con hombres y mujeres. Incluso un baño en *temazcal* es muy raro que se dé solo entre

hombres, generalmente hay la presencia de una persona femenina que ranea y prepara el agua.

En suma, realizar un estudio de las alteridades sexogénicas en la experiencia de las mujeres cobra mayor dificultad, a diferencia de los hombres que han sido los primeros en hacerse visibles y de tomar ciertos espacios comunitarios donde la gente los empieza a ver como una persona más en la comunidad. Incluso las mujeres tseltales trans* se han hecho notar, como el caso de Sofía y la compañera Marijose. ¿Qué pasa, entonces, con aquellas que biológicamente nacen en cuerpos femeninos? ¿Cuáles son las circunstancias que no han permitido que las mujeres hablen de su alteridad sexogénica? En el momento en que concluyo esta investigación, me he encontrado con Ilse Garrido, una compañera del doctorado en Estudios Feministas de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, que está iniciando una investigación al respecto con mujeres tsotsiles. Es, en muchos sentidos, una investigación relevante que seguro develará muchas respuestas, así como las mujeres rebeldes zapatistas que han comenzado a hablar del lesbianismo y el afecto entre mujeres.

CONCLUSIONES.
LOS HORIZONTES DEL CORAZÓN ANTSIL WINIK

*Al fin y al cabo, somos lo que hacemos,
para cambiar lo que somos.*

Eduardo Galeano

*Porque no importa lo duro
que el mundo empuje en mi contra,
dentro de mí hay algo mejor empujando de vuelta.*

Albert Camus

“*Ja’ini ja’ te jkuxinele, ja’ spisil stak’ cholbet awa’y, ja’me spisil te binti sk’an yalbet te ko’tane.* Esta es mi vida, es todo lo que te puedo contar [para que escuches, sientas], todo lo que mi corazón te quiso decir”, expresó Sebas, después de tres años y muchas tardes conversando conmigo, como si en el fondo supiera que el tiempo de concluir había llegado, pues las palabras que nacen del corazón también cumplen su ciclo. Llegar a este momento no pudo haber sucedido sin la apertura, sin la escucha recíproca, de cada joven. La vida narrada, en la voz de cada uno de ellos, fue la principal herramienta con la que se labró el camino de esta investigación que consuma una etapa.

A lo largo de la tesis se buscó hilar una reflexión que articulara la sabiduría, práctica y cultura de los pueblos tseltales, para comprender los significados atribuidos al cuerpo, al sexo, la sexualidad, los afectos y deseos, de tal forma que develara los sentidos sociales que colocan en una posición disímil a la persona *antsil winik*, al transgredir el orden heteronormativo, la cultura de género y sexual que prevalece en los pueblos tseltales. Para ello, fue crucial la experiencia de los jóvenes quienes, desde un principio, demostraron la iniciativa de contarse, como si el *o’tanil* intentara liberar las palabras que el ocultamiento recluyó. Así, a través de una base teórica, de la implementación de la corpobiografía, la genealogía afectiva y de un seguimiento etnográfico, se construyeron los capítulos que son arterias importantes para comprender cómo la alteridad sexual *antsil winik* se descubre, nombra y encarna a partir de prácticas corporales, afectivas y performativas, que se

despliegan de manera cauta, contingente, pero también reivindicativa, al ser una condición del *stalel* (forma, manera de ser) de la persona.

Un planteamiento epistémico y político decisivo en la investigación fue la recuperación de la “epistemología del corazón” (López, 2013; Pérez, 2012), un conocimiento situado que me permitió reconocer elementos culturales del mundo tseltal, donde el *o’tanil* (corazón) aparece en el centro de la persona e influye en sus dinámicas corporales, anímicas y afectivas. Ello, como fue expuesto en el capítulo uno, es importante para el proceso constitutivo de los cuerpos-personas, que están compuestos por entidades anímicas como el *ch’ulel* (alma, conciencia, lenguaje, conocimiento, aliento) y el *lab* (nahual). Además de elementos sociales como el *p’ijilal* (sabiduría), *stalel* (forma de ser-sentir-vivir) y fisiológicos donde se encuentra el corazón y el *k’unil* (genitales). La “epistemología del corazón” es un planteamiento filosófico y también antropológico que permite reconocer la imbricación del sentir y pensar como un todo. Esto no supone que en acciones y prácticas de la vida una no prevalezca más que la otra, pues también existen tensiones. Sin embargo, al intentar comprender cómo se gestan las afectividades y el deseo, se descubre que el corazón aparece en el habla cotidiana, se performa a través de la lengua. En suma, la dimensión afectiva de las culturas que se estudian es un campo de conocimiento que es imprescindible para conocer las dinámicas de vida de la gente.

El conocimiento tseltal fue clave al momento de implementar el *chol a’yej*, “narrar sintiendo/platicando”, al percibir que quien habla lo hace con el corazón. De allí que la recuperación de los relatos de vida implicó un ir y venir de la palabra entre quien escucha y cuenta, compartiendo ambas posiciones en el reconocimiento mutuo. “*Chola ka’ytik binti ya’ya awo’tan*. Cuéntame para sentir lo que siente tu corazón”, era la frase con que iniciábamos cada encuentro. A partir del “narrar sintiendo” se tejieron las categorías de análisis que, principalmente, son los momentos clave que los jóvenes sintieron desde el primer instante en que descubrieron su atracción por los hombres, el encuentro con la palabra *antsil winik* y el reconocimiento de toda la carga signíca que había en ella.

Situar la experiencia y recuperar una sabiduría tseltal fue crucial para interpelar las prenociones eurocéntricas y occidentales, donde se han gestado y construido los conceptos que intentan explicar las alteridades sexogenéricas. Por ello, a lo largo de la investigación me he referido al concepto *antsil winik* como una forma de vida que, pese a los encuentros

transculturales, no se disocia de los sentidos del mundo tseltal. Por lo tanto, los procesos corpusubjetivos de cada joven no pueden entenderse sin el reconocimiento de dicho mundo. Esta es, quizá, una de las aportaciones que intenté sostener, para dar cuenta que un trabajo antropológico es posible realizarlo a partir de conceptos, categorías y herramientas que se traman en la vida diaria de los pueblos y las culturas. Además de que el estudio de las alteridades sexogénéricas debe plantearse desde el lugar y la forma en que las personas enuncian su experiencia, con los sentidos lingüísticos con que nombran las cosas que sienten. Por lo tanto, la lengua es fundamental para comprender las dinámicas que no siempre se alcanzan a explicar si sólo se ofrece desde el castellano u otro idioma hegemónico.

En suma, más que una conclusión, como si se tratara de algo definitivo, quisiera ofrecer una serie de reflexiones finales, las cuales divido en cuatro partes: 1) el descubrimiento de la alteridad *antsil winik*; 2) experiencias homoeróticas y afectivas en la comunidad; 3) experiencias homoeróticas y afectivas en la ciudad; y 4) dinámicas del retorno. Hacia el final se comparte un colofón de sueños y horizontes que son la continuación de la experiencia y vida de la juventud tseltal *antsil winik*.

1) *Descubrimiento de la alteridad antsil winik*

Se recordará que en el punto de partida expuse la pregunta que suscitó la investigación: cómo la juventud tseltal vive y encarna la alteridad sexual *antsil winik* y cómo está constituye a los cuerpos-personas. Esto ponía en evidencia que en los pueblos tseltales también existen alteridades sexualidades que transgreden el ordenamiento heteronormativo que regula el cuerpo, el sexo, el afecto y el deseo. Sin embargo, como sucede en varias culturas, la transgresión suscita acciones que reprimen e invisibilizan a las personas no heterosexuales. Pero toda acción, al mismo tiempo, provoca una reacción. En este caso se trata de la reivindicación de la persona *antsil winik*.

Los jóvenes recuerdan que fue en la infancia cuando descubrieron su atracción por alguien de su mismo sexo. Dicha develación no tuvo un sentido negativo para ellos, pues no sabían darle nombre a su atracción. Aunque sí percibieron cierta confusión, al notar que las relaciones afectivas y sexuales se daban entre un hombre y una mujer. No sabían si la relación entre dos hombres podía ser posible. Eso era desconcertante. Sin embargo, nadie

se atrevió a preguntar si eso era permitido. En el fondo deducían que no sería bien visto. Entonces, la palabra apareció, siempre pronunciada por los hombres, y así notaron que, cuando menos, en la comunidad no era aprobado.

El encuentro con la nominación se dio a través de la escucha. Reconocieron que su atracción o *stalel* tenía una carga peyorativa. *Antsil winik* era una palabra extraña que los colocaba en una posición de inferioridad frente a los hombres que no lo eran, pues serlo implicaba ser visto como un “hombre incompleto”, un “hombre que quiere sentirse mujer”, “un hombre que le gusta a otros hombres”. Nunca, en efecto, enunciado como un varón homosexual ni gay. Aunque, como fue registrado, también reconocido como “mampo” y “joto”, enunciados que aluden “al hombre que le gusta la putería”. Frente a estos sentidos, el silencio y la reclusión eran la mejor de las defensas, antes que ser burlados, albureados y bromeados, en el más sutil de los rechazos. Porque en el lado extremo podían ser excluidos, golpeados y desterrados de la familia y la comunidad.

Ellos supieron que eran hombres *antsil winiketik*, pero nunca lo revelaron. El proceso corpusubjetivo de cada uno se dio en el silencio, en la clandestinidad y en secreto. De su voz nunca salió la palabra. En ese momento, en la comunidad, no reivindicaban la nominación. No obstante, la práctica corporal y performatividad revelaba algo de sí, acaso porque los deseos que nacen del corazón son incontenibles. Aunque ninguno negaba su condición biológica de hombre —salvo Sofía, quien hizo su transición—, tampoco se reconocían como el resto de los *wolo' winiketik*. Algunos de estos últimos amparaban la existencia del *antsil winik*, pues con ellos experimentaban sexualmente. Nadie decía nada, había un acuerdo mutuo. Esta posibilidad es lo que denomino “agrietamiento a la heteronormatividad”, que fue crucial para que los jóvenes *antsil winiketik* reivindicaran la palabra. A través de su práctica corporal, afectiva y performativa resignificaron lo *antsil winik*, ya no desde la inferioridad, sino desde la alteridad, es decir, del auto-reconocimiento de otro *stalel*: otra manera de ser. ¿Cuáles fueron las implicaciones políticas-identitarias que suscitó la resignificación? Y ¿cómo incidió en los procesos corpusubjetivos, sexoafectivos y homoeróticos en la comunidad?

2). *Experiencias homoeróticas y afectivas en la comunidad*

En las comunidades, a pesar de que prevalece un ordenamiento heteronormativo y patriarcal en los espacios familiares y sociales, siempre hay maneras de transgredir las normas. La frase coloquial: “las reglas están hechas para romperse” no es casual. Como fue explicado, cada joven halló la forma de experimentar con su sexualidad. La constante es que los *wolo' winiketik* feminizaban la posición del *antsil winik*. Eso fue crucial en el devenir corporal y sexual de los chicos, pues en su mayoría ellos “recibían”. El cuerpo del *antsil winik* se disponía al placer del *wolo' winik*, un placer que no era, necesariamente, recíproco. Ello estableció que el sexo se diera dissociado de afecto. Una característica que normalizaron, como si el *wolo' winik* no fuera capaz de sentir con el corazón. No obstante, en algunos casos, los jóvenes *antsil winiketik* encontraron correspondencia afectiva.

¿Cuál era, entonces, la razón de que el *wolo' winik* negara sus afectos? Esta es una de las interrogantes sin resolver, debido a los objetivos de la investigación. No obstante, acercarse al sentipensamiento del *wolo' winik* implicaría una metodología que involucre la escucha y la sensibilidad para hablar de un tema que la mayoría prefiere silenciar. Esto se infiere ya que, a diferencia de la persona *antsil winik*, los *wolo' winiketik* que han tenido encuentros con otros chicos se da como un proceso de iniciación sexual convencional, ciertamente silenciada, aun cuando la gente pueda sospecharlo. En este sentido, el silencio es una forma de mantener la continuidad furtiva de lo prohibido, en beneficio del hombre *wolo' winik* y *antsil winik*. Por ello, la negación es una condición para no demostrar la fragilidad masculina. De hecho, esta idea es sostenida por el hombre *antsil winik*, quien a pesar de saber que sostuvo encuentros sexuales con alguno, no duda de su virilidad. El *antsil winik* no se siente atraído por otro de su misma condición, aun cuando performe la figura del hombre masculino, fuerte y viril, un “macho, macho” como alguna vez expresó Sebas.

Por otra parte, la mayoría de los encuentros se daban en espacios cerrados, durante las noches. Esta condición era necesaria para ocultar la desnudez de los cuerpos masculinos. La vista se excluía, pero no el tacto, el olfato, el gusto y el oído que se disponían para sentir. Resulta importante volver a decir que, en algunos casos, los encuentros no se escondían, sobre todo cuando se trataba de dos personas cercanas con la misma línea parental. Esto sucedía cuando los hombres eran primos que dormían en el mismo cuarto, nadie sospechaba lo que sucedía una vez que se acostaban. Esta situación también sucede entre

mujeres. Es como si la comunidad y sus ordenamientos, a pesar de ser estrictos y rígidos, no pudiera imaginarlo ni contenerlo. Pero esto además sucede en otros espacios donde los hombres suelen ir juntos, como a la milpa y a los terrenos donde se consigue leña. Es posible que se trate de un secreto social, la gente lo sabe, pero nadie se atreve a revelarlo.

A pesar de que en la comunidad existieran esos breves intersticios, la mayoría de los jóvenes no vio factible permanecer allí. Ante todo buscaban libertad. Migrar era esa puerta que querían cruzar, para dejar de contener sus deseos y afectos más profundos, distintos al miedo, la incertidumbre y la culpa. A pesar de que partieron, se llevaron consigo esa “carga” de lo aprendido en el pueblo y que les permitió corposubjetivarse en hombres tseltales *antsil winiketik* y que fue trascendental al momento de establecer los primeros vínculos en la ciudad, al reconocer las posibilidades afectivas del cuerpo y corazón.

3). *Experiencias homoeróticas y afectivas en la ciudad*

A partir de la experiencia de vida, se pudo constatar que los procesos migratorios hacia la ciudad configuraron transformaciones en el modo en que los jóvenes performan y encarnan la alteridad sexual *antsil winik*. El encuentro intercultural y de subjetividades trastocó los sentidos de la *vida-mundo*. Eso implicó una modificación en los gustos, en los modos de vestir, de platicar y convivir, por decir algunos aspectos, que aprendieron de amistades y relaciones con hombres no heterosexuales. Ello se vio reflejado en la performatividad de la feminidad y masculinidad que reprodujeron para exaltar ciertos atributos corporales y discursivos, sin abandonar las enseñanzas previas de lo *antsil winik*.

La ciudad se estableció como el espacio donde la juventud socializó y reconoció nuevas dinámicas afectivas, homoeróticas y sexuales. Uno de los descubrimientos más significativos fue la reciprocidad afectiva a través del noviazgo, el cual provocó el hallazgo de nuevas sensaciones corporales y sensoriales mediante la desnudez, el contacto, las caricias, los besos, expresiones eróticas que, a su vez, suscitaron la creación de nominaciones para nombrar lo que sentían. Ello se debió, entre otras razones, porque ya no era necesario recluir los deseos como en la comunidad. Por lo tanto, puede inferirse que la variación de la performatividad *antsil winik* fue también el del lenguaje.

Si bien la ciudad permitió ciertas libertades, también restringió otras, mediante reglas heteronormadas y clasistas, que excluyen a las personas no heterosexuales y de las clases

populares. Cercos que alejan a la gente, que evita su presencia en los lugares del centro y en ciertos espacios de recreación. Jobel, como se recordará, es una ciudad con una historia cruenta, donde diariamente se viven situaciones que develan clasismo, racismo y discriminación hacia la gente “indígena”, afrodescendiente y migrantes centroamericanos. Hasta hace cuarenta años, la gente tseltal, tsotsil y de cualquier otro pueblo tenían prohibido caminar en las banquetas, pues sólo la gente “coleta”, mestiza y adinerada podía hacerlo. Banquetas que hoy cubren los andadores del centro de la ciudad, donde solo cierta gente puede transitar. Esto ha condicionado la movilidad de los jóvenes que, además de ser *antsil winiketik*, son migrantes, tseltales, trabajadores. Por lo que este conjunto de diferencias sociales los excluye de algunos círculos. Sin embargo, esto no los ha limitado del todo, pues, de la misma manera en que se dio en la comunidad, los jóvenes han encontrado espacios intersticiales para la homosociabilidad (Parrini, 2018), lugares que se consideran *heterotopías* (Foucault, 2010). A través de la convivencia en las cantinas de la periferia han aprendido de las estrategias de seducción y coqueteo, de intercambio sexual, pero también afectivo. Si bien dichos lugares son abiertos para toda expresión no heterosexual, no están exentos de reglas, pero que no son rígidas ni herméticas como la de los espacios heteronormados de la ciudad.

Otro dato revelador fue que la juventud *antsil winik* conoció distintas alteridades sexogenéricas en la ciudad. El encuentro de cada joven se dio de manera singular. Así aprendieron el nombre y la experiencia de personas gays, lesbianas, trans* y demás, con quienes hicieron amistad. Así reconocieron la vulnerabilidad que también ellas han vivido, de la constante exclusión que sufren de la sociedad y la familia; las agresiones verbales y físicas por no ser heterosexuales. Aprendieron que la homofobia y la transfobia pueden acabar con la vida de alguien. Eso les permitió sentir que las cosas vividas en la comunidad no eran ajenas a las que suceden también en la ciudad. El cuidado se volvió importante. La discreción y la cautela fueron maneras de protegerse, nunca se expusieron del todo ante la gente desconocida.

A partir de la influencia de las amistades, los jóvenes supieron de la existencia de una comunidad LGBTTTIQ+, aunque compartían ciertas características, no se apropiaron de alguna nominación para nombrar su alteridad sexual; salvo Juanma, quien se reconoce gay. Esto no es un simple juego de palabras, pues la enunciación devela un tipo de

performatividad, así como una singularidad en las alianzas, convivencias y espacios en los que transitan unos y otros, aun cuando se trate de personas no heterosexuales. En la alteridad también se encuentran diferencias. Esto pone de manifiesto los horizontes políticos y culturales que buscan tanto la juventud *antsil winik* como la comunidad LGBTTTIQ+. Luchas que no son similares, pero tampoco ajena la una de la otra, pues los cambios constitucionales y la creación de leyes para la protección y el respeto a las alteridades sexogénicas se exigen en beneficio de todas las personas. Aunque, como fue reflexionado, ello no garantiza que tengan legitimidad ni que sean tomadas en cuenta en las normas que rigen las comunidades. Justo esto es el sentido de autonomía política de cada pueblo y por ello los cambios culturales no devienen de marcos jurídicos ni de legislaciones aprobadas por el Estado mexicano. Aunque, vale la pena decir, si hay nuevos marcos jurídicos es porque los movimientos los están impulsando, esto es, porque se están gestando los cambios culturales. Se trata de una reflexión colectiva entre la propia gente, de tal suerte que ella misma interpele las normas sociales de la comunidad. Esto lentamente está sucediendo, a partir de la irrupción de la juventud *antsil winik* que decide volver a casa. Pero el retorno no sucede sin efectos. Frente a eso surgen dos preguntas: ¿cuáles son los quiebres que la presencia *antsil winik* suscita en la vida intrafamiliar y comunitaria? ¿Cómo el retorno y la reivindicación *antsil winik* crea grietas a la heteronormatividad imperante en las comunidades?

4) *Dinámicas del retorno*

Una característica de la migración de la juventud tseltal *antsil winik* es que es temporal. Nunca la partida es para siempre ni definitiva, aun cuando pasen periodos prolongados sin regresar. Los jóvenes de esta investigación tienen la seguridad de que algún día volverán, mientras eso sucede, tratan de visitar a su familia cada cierto tiempo para mantener el vínculo con ella y la comunidad. “*Ya jna’ banti jihpaj jilel te jmuxuk’e*. Sé dónde está mi ombligo”, dijo alguna vez Manuel, para referirse a su lugar de origen donde cuelga en un árbol ese pedazo de su cuerpo, donde vive su madre y padre, donde se encuentran enterrados sus difuntos, donde está la parcela que le corresponde como herencia. Es allí donde imagina su vida, pero esa misma comunidad es, en muchos sentidos, la causante de

su migración, pues nunca se sintió ni se ha sentido con la libertad de vivir y expresar abiertamente su alteridad sexual.

Cada pueblo tselal tiene sus propias normas que, por un lado, regulan el territorio como el uso del suelo, de los bienes naturales, el cuidado de los espacios sagrados. Del otro, la organización social como los cargos comunitarios, la participación en las asambleas y la convivencia entre las personas que permite la formación de parentescos. Todo ello sin prescindir de la distribución de responsabilidades que permiten la reproducción de la vida. Como ha sido expuesto, se trata de normas donde opera una cultura de género que adjudica la posición de los hombres y las mujeres, así como las que corresponden a la infancia, la juventud y a las personas adultas mayores. Dicho ordenamiento tácitamente regula los cuerpos y la sexualidad de las personas. De allí que la persona *antsil winik* aparece como una “anormalidad” que no es aceptada. Esto incide en que los jóvenes, al reconocer los sentidos que la comunidad atribuye a su alteridad sexual, decidan migrar.

La migración ha suscitado, entre muchas experiencias, que los jóvenes reconozcan más de sí mismos como saber que ser *antsil winik* no es algo malo. Convivir con otras alteridades sexogénicas en la ciudad les permitió adquirir herramientas para hablar de su *stalel* y asumir una posición reivindicativa. Pero eso no necesariamente ha implicado que revelen ni digan abiertamente a su familia lo que son, ni tampoco que asuman posicionamientos políticos en las luchas reivindicativas. No obstante, han recurrido a ciertas estrategias para “darse a ver” en los breves instantes en que retornan a casa, movidos por el *sujtesel ta o'tanil*, “volver al corazón”. La develación de la alteridad ha sucedido, en algunos casos, con la forma en que visten, con la negativa de no casarse ni mostrar interés en ninguna mujer; llevando a la pareja que es presentada como un “amigo” y hablando del tema, como ha pasado con Juanma. Principalmente, son las hermanas y los hermanos los que lo saben quienes, para fortuna de los jóvenes de esta investigación, demostraron respeto y aceptación. Lo que presume la posibilidad de que la familia pueda demostrar la misma actitud.

En este sentido, algunas preguntas pendientes de resolver son ¿qué piensan las familias tselales de la juventud *antsil winik*? ¿Cómo reaccionarían al saber que algún hijo o hija es *antsil winik*? Y ¿qué sentipiensan de la posibilidad de que las personas *antsil winiketik* puedan vivir en pareja y formar una familia con otra persona de su mismo sexo? Por ahora

no cuento con respuestas de primera mano, pero esta es una oportunidad para continuar con la investigación, para tener un registro holístico y de más largo alcance de lo que sucede con la gente *antsil winik* que retorna al pueblo y se hace visible. Se recordará que uno de los casos es el de Sofía, quien migró un breve tiempo para luego volver y comenzar su transición. Los hombres de la comunidad se mostraron reacios a su decisión y cambio, pero la experiencia de Sofía demuestra que los ordenamientos pueden cambiar. Esa es una prueba de que la heteronormatividad es contingente y el hecho de que exista la alteridad sexual *antsil winik* expone su fragilidad y, por consiguiente, la imposibilidad de poder controlar la sexualidad de las personas. Por lo tanto, es susceptible de sufrir agrietamientos, como está sucediendo lentamente a través de los retornos.

Pero los cambios no son los mismos entre un pueblo y otro, ni tampoco suceden de la misma manera. Actualmente, en el municipio de San Juan Cancuc, de donde son originarios Sebas, Juanma y Sofía, es posible ver a jóvenes *antsil winiketik* que salen a pasear y a divertirse en la cabecera municipal del pueblo, durante los días de mercado y en las fiestas patronales. La gente ya no se inmuta, los ven como cualquier otra persona. Este cambio se ha dado, cuando menos, en la última década. Cancuc es un pueblo que ha permitido la presencia de la alteridad sexual *antsil winik*, además de hombres y mujeres tseltales trans*. Ello los distingue del resto de pueblos tseltales tanto de Los Altos como del Norte y Selva en Chiapas. ¿Cuáles fueron las circunstancias para que eso pudiera darse?

Por ejemplo, en Tenejapa y Oxchuc la presencia en los espacios públicos de las personas *antsil winiketik* aún no sucede. Se encuentran recluidas. De hecho, al realizar esta investigación fue difícil hallar experiencias de jóvenes procedentes de dichos municipios. En uno de mis viajes realizados a Oxchuc, platiqué con un señor adulto, músico tradicional, a quien le conté mis objetivos de investigación. El señor se sorprendió y su respuesta fue contundente: “aquí no existe eso”. La aseveración develaba una limitante y un hermetismo de hablar del tema y más aún, a reconocer la existencia *antsil winik*. Por ello, no pueden plantearse explicaciones funcionalistas ni causales de por qué un pueblo ha permitido ciertos cambios y otros no. Se pueden trazar algunos indicios que suponen cierto arraigo cultural como prevalece en Tenejapa y Oxchuc, donde todavía se respetan las ceremonias, las fiestas, el sistema de cargos políticos y religiosos, con características patriarcales. Un ejemplo de ello es que en estos dos municipios se cuidan las relaciones de parentesco, es

decir, no es permitido que dos personas, hombre y mujer, se casen por tener el mismo apellido, pues se cree que nacen del mismo linaje. Frente a este escenario, ¿en qué circunstancias las personas *antsil winiketik* de los otros municipios tseltales serán reconocidos? ¿Qué tipo de acciones deben darse para que el cambio pueda suceder? Mientras ello comienza a suceder, la reclusión y la migración continúan siendo la única alternativa para la persona *antsil winik*.

Ich'el ta muk': utopías, horizontes, sueños...

A modo de cierre, me gustaría compartir las palabras que cada joven expresó sobre el sueño de vivir en libertad. A lo largo de la investigación se plantearon los descubrimientos, las problemáticas y los desafíos de ser *antsil winik*. Ahora toca hablar de los horizontes y de esas utopías que permiten imaginar realidades posibles, donde el corazón dicta lo que desea para uno y para las demás personas.

Manolo siente que el cambio no sólo depende de él, sino de la gente en la comunidad. “*Ja' lek tame ya xk'uxubtay batik ta jpisiltik*. Es mejor si nos reconciamos entre todos y todas”. Pero ese *k'uxubtayel* no es porque haya existido una falta que provocara enemistad y que deba reconciliarse, como si él fuera causante de algo. Más bien, siente Manuel, “*yu'un jich niwan ma jkich'tik uts'inal xan*. Así creo que ya no seremos molestados”. Esa condición de reconciliación implica reciprocidad y capacidad de apertura, que puede darse a través de la escucha y la comprensión. En este sentido, Sebas ejemplifica muy bien lo que debe suceder para que ese cambio exista:

Ayto sk'an xjul ta ko'tantik te k'op ka'yejtike. Ayto sk'an jantik te ko'tantik, ayto sk'an wijk'tes sitik, jich ya sjel sba te jkuxlejaltike, jich ya yich'otik ta muk' a. Hace falta que nuestras palabras lleguen a nuestros corazones. Hace falta abrir nuestro corazón, hace falta reflexionar [despertar los ojos], así cambiará nuestra vida, así nos tomarán en cuenta [realzar la grandeza de alguien].

El *o'tanil* aparece junto con el *ich'el ta muk'*. Esta última palabra, se recordará, generalmente es traducida como “respeto”, pero refiere a “llevar/realzar la grandeza de algo y alguien”: el reconocimiento de algo vital para nuestra vida. *Ich'el ta muk'*, en efecto, se asocia con los valores, el derecho, el cuidado y la solidaridad que las personas debemos tener con nuestros semejantes, pero también con las entidades sagradas y anímicas que nos dan vida. Por eso,

cuando se dice *kich' bajtik ta muk'* es “tomar en cuenta la grandeza de cada quien” (López, 2013).

El *ich'el ta muk'* no es algo dado: se aprende y es también un nivel de conciencia personal y colectiva, que la gente necesita para cambiar las cosas, para tener una comunidad armónica, solidaria y respetuosa. Es así que Juanma señala que el cambio no podría darse sin la concientización de la gente, porque así sabrían que no hay nada malo con ser *antsil winik* u otra alteridad sexogenérica. “Debemos concientizar en las comunidades originarias que hay esa diversidad sexual, para que la gente de las comunidades, la gente adulta, sobre todo, no se burle, no nos rechacen en todos lados [...]. También que todos los lectores entiendan que la homosexualidad está ligada con las emociones, por eso si nos burlan, hieren nuestro corazón”. ¿Cómo lograr esa concientización? ¿Quiénes podrían encaminarla? ¿Qué tipo de estrategias se necesitan para hablar del tema en las familias y las comunidades?

El sueño de todos es que ser *antsil winik* ya no sea extraño ni visto como algo “anormal” en las comunidades. Que sean respetados, protegidos, queridos y valorados. Porque también tienen corazón, *ch'ulel*, cuerpo y *lab*. Porque también saben sentir, llorar, abrazar, amar. Porque también quieren tener un hogar propio, una pareja propia, una familia. Porque también quieren vivir sin miedo, vivir en libertad. Y en vez de seguir provocando dolencias y destierros, dice Manuel, “*ja' lek te jk'uxulta jbahtike*. Es mejor si nos cuidamos”.

Que estas cuantas palabras dichas a lo largo de la investigación sean un aliciente para la juventud *antsil winik*, las familias y las comunidades. “*Laj ko'tantik, laj te k'ope*. Hemos terminado [nuestros corazones], se acabó la palabra”.

*Desde algún lugar de Los Altos de Chiapas,
2024.*

Referencias

- Agamben, Giorgio (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editorial.
- Agua y Vida: Mujeres, Derechos y Ambiente AC (2018). *Cartografías ecofeministas para la defensa del Territorio Cuerpo Tierra en contra del extractivismo*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Fondo Semillas de la Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer AC.
- Aguilar Gil, Yásnaya y Aura Cumes (2021). “La dualidad complementariedad en el Popol Vuj. Entrevista con Aura Cumes”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 871, pp.18-25.
- Ahmed, Sara (2015). *The Cultural Politics of Emotion*. Nueva York/Londres: Routledge.
- Ak’abal, Humberto (2000). *Guardián de la caída de agua*. Guatemala: Artemis.
- Alonso Bolaños, Marina, Javier Gutiérrez Sánchez y Mauricio Sánchez Álvarez (2021). “Procesos socioambientales, educación y jóvenes indígenas en Chiapas. Una aproximación etnográfica”, *Alteridades*, Vol. 31, núm. 62, pp. 135-146.
- Amao Geniceros, Melina (2017). “Regímenes de visualidad corporal como sistema de diferenciación social en el espacio urbano”, ponencia en memoria del *Segundo Congreso Internacional sobre Género y Espacio, y Tercer Seminario Latino-Americano de Geografía, Género y Sexualidad*, Ciudad de México, del 16 al 19 de mayo.
- Ameigeiras, Aldo (2006). “El abordaje etnográfico en la investigación social”, en Irene Vasilachis de Gialdino (coord.). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa. pp. 107-152.
- Amuchástegui Herrera, Ana (1998). “Virginidad e iniciación sexual en México: la sobrevivencia de saberes sexuales subyugados frente a la modernidad”, *Debate Feminista*, vol. 18, pp. 131- 151.
- Ara, Domingo de (1986). *Vocabulario de lengua Tzeltal según el orden de Copanabastla*. Edición de Mario Humberto Ruz. México: Centro de Estudios Mayas, UNAM.
- Arana Jiménez, María del Carmen y Sergio Villena Fiengo (1994). “Bourdieu: la sociología del gusto”, *Convergencia*, núm. 5, pp. 225-237.
- Ardèvol, Elisenda (1998). “Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales”, *Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo III, pp. 217-240.
- Ardèvol, Elisenda y Josep Muntañola Thornberg (coords.) (2004). *Representación y cultura visual en la sociedad contemporánea*. España: Editorial UOC.
- Arriaga Ortiz, Raúl (2016). *Frente al espejo: retóricas corporales y re-creaciones identitarias transgénero en el régimen sexual de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*. Tesis de doctorado. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Augé, Marc (1992). *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

- Augusta de, Félix José (1903). *Gramática Araucana*. Valdivia, Chile: Imprenta Central J. Lampert.
- Austin, John (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. España: Paidós.
- Bajtin, Mijaíl (1982). *Estética de la creación verbal*. España: Siglo XXI.
- Barbosa Sánchez, Araceli (1994). *Sexo y conquista*. México: UNAM.
- Barriandos, Joaquín (2010). “La colonialidad del ver: visualidad, capitalismo y racismo epistémico”, en Alex Schlenker (Coord.). *Desenganche. Visualidades y sonoridades otras*. Quito: La Tronkal, pp. 130-156.
- Barthes, Roland (1971). *Elementos de semiología*. Madrid: Alberto Corazón.
- Bautista Rojas, Enrique (2018). “Reflexiones acerca de la diversidad sexual entre jóvenes indígenas”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 63, pp. 100-109.
- Baz, Margarita (1999). “La entrevista de investigación en el campo de la subjetividad”, en Isabel Jáidar (comp.). *Caleidoscopio de subjetividades*. México, D.F: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 77-96.
- Beauvoir, Simone (2000). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Boadas, Joan (2014). “Prólogo”, en Lourdes Roca, Felipe Morales Leal, Carlos Hernández Marines y Andrew Green (2014). *Tejedores de imágenes. Propuestas metodológicas de investigación y gestión del patrimonio fotográfico y audiovisual*. México: Instituto Mora; Laboratorio Audiovisual de Investigación Social, pp. 9-11.
- Bolom Pale, Manuel (2010). *K'anel. Funciones y representaciones sociales en Huixtán, Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: Sna jtz'ibajom.
- (2019). *Chanubtasel-p'ijubtasel. Reflexiones filosóficas de los pueblos originarios*. Chiapas: UNICH; CLACSO; CRESUR.
- Bourdieu, Pierre y Marie-Claire Bourdieu. (2015). “El campesino y la fotografía”, en Pierre Bourdieu. *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. México: Siglo XXI, pp. 51-64.
- Bourdieu, Pierre (2015). *El sentido social del gusto: elementos para una sociología de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Bourdin, Gabriel (2007). *El cuerpo humano entre los mayas. Una aproximación lingüística*. México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- (2007a). “La noción de persona entre los mayas: una visión semántica”, *Pueblos y Fronteras*, núm. 4, pp. 1-32.
- (2011). “Partes del cuerpo e incorporación nominal en expresiones emocionales mayas”, *Dimensiones antropológicas*, vol. 18, núm. 51, pp. 103-130.
- (2016). “Antropología de las emociones: conceptos y tendencias”, *Cuiculco*, núm. 67, pp. 55-74.
- Boyer, Isabel (2013). “Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social”, *EntreDiversidades*, núm. 1, pp. 43-85.

- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cabral, Mauro (2009). “Asterisco” en Mauro Cabral (ed.) *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba: Anarrés Editorial, p.14.
- Calderón Rivera, Edith (2012). *La afectividad en antropología: una estructura ausente*. México: CIESAS; UAM-I.
- (2014). “Universos emocionales y subjetividad”, *Nueva Antropología*, Vol. 27, núm. 81, pp. 11-31
- (2018). “El lugar de lo emocional en la construcción del racismo y la discriminación”, *Revista TEFROS*, vol. 16, núm. 1, pp. 109-126.
- Carbonell, Ovidio (1997). “Traducir al otro. Perspectivas sobre la traducción del texto poscolonial”, en Miguel Ángel Vega y Rafael Martín-Gaitero (Eds.). *La palabra vertida. Investigaciones en torno a la traducción*. Madrid: Editorial Complutense, pp. 561-572.
- Carrera Oña, Lenin (2019). *Ocularcentrismo. Cuando el sentir supera al ver*. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Castañares, Wenceslao (2007). “Cultura visual y crisis de la experiencia”, *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 12, pp. 29-48.
- Castañeda de la Paz, María (1997). “Los códices históricos mexicas. El códice Azcatitlan”, *Eshea*, núm. 14, pp. 273-299.
- Castellanos, Rosario (2014). *Balun canan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Catrileo Chiguailaf, María (2023). *Diccionario Lingüístico Etnográfico de la Lengua Mapuche (mapudungun, español, inglés)*. Chile: Ediciones UaCh.
- Cervera Montejano, María Dolores (2008). “El Hetsmek’ como expresión simbólica de la construcción de los niños mayas yucatecos como personas”, *Pueblos y Fronteras*, núm. 4, pp. 1-34.
- Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chirix García, Emma Delfina (2008). *Una aproximación sociológica a la sexualidad kaqchiquel*. Tesis de maestría. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Guatemala.
- (2019). “Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya”, en Xóchitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso; Cooperativa Editorial Retos; ISS/EUR, pp.139-158.
- Clifford, Geertz (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Connell, Raewyn (2003). *Masculinidad*. México: UNAM.

- Crenshaw, Kimberlé (1991). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, pp. 1241-1299.
- Crossley, Nick (2011). *Towards relation sociology*. New York and Londres: Routledge.
- Cruz-Salazar, Tania (2011). "Transitando la vida. Migración, juventud y vulnerabilidad en la Frontera Sur", en Andrés Fábregas Puig (Coord.). *Chiapas. Territorio, fronteras, migraciones, desarrollo. Visiones interculturales multidisciplinares*. Chiapas: UNICH, pp. 231-261.
- (2012). "El joven indígena en Chiapas: el re-conocimiento de un sujeto histórico", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. X, núm. 2, pp. 145-162.
- (2014). *Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en jóvenes chiapanecas*. Chiapas: UNICACH; ECOSUR.
- (2016). "Lo etnojuvenil. Un análisis sobre el cambio sociocultural entre tsotsiles, tseltales y choles", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. XV, núm. 1, pp. 53-67.
- Cumes, Aura (2019). "Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojo en las sociedades que nos dan forma". En Xóchitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso; Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR, pp. 297-310.
- Darke, Jane (1998). "La ciudad modelada por el varón", en Chris Booth, Jane Darke y Susan Yeandle (Eds.). *La vida de las mujeres en las ciudades. La ciudad, un espacio para el cambio*. Madrid: Narcea, pp. 115-130.
- Debord, Guy (2010). *La sociedad del espectáculo*. España: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2019). *El deseo y lo social*. Buenos Aires: Manuel Alejandro Murillo.
- Díaz Cruz, Rodrigo (2006). "La huella del cuerpo. Tecnociencia, máquinas y el cuerpo fragmentado", *Tópicos del seminario*, núm. 16, pp. 145-170.
- (2008). "La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance", *Nueva Antropología*, vol. XXI, núm. 69, pp. 33-59.
- Díaz del Castillo, Bernal (1968). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- Díaz Iñigo, Carolina Elizabeth (2021). "*Es tiempo de la sutileza*". *Emociones y participación de las mujeres en el Soconusco de Chiapas*. Tesis de doctorado. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Domínguez-Ruvalcaba, Héctor (2015). *La cuestión del odio. Acercamientos interdisciplinarios a la homofobia en México*. Veracruz, México: Universidad Veracruzana.
- Duarte, Rolando y Teresa Coello (2007). *La decisión de marcharse. Los pueblos indígenas migrantes de Guatemala y Chiapas*. Guatemala: Codelace.
- Duque, Carlos (2010). "Judith Butler y la teoría de la performatividad de género", *Revista de Educación y Pensamiento*, núm. 17, pp. 85-95.

- Escobar, Jaime (2007). "Diversidad sexual y exclusión", *Revista Colombiana de Bioética*, vol. 2, núm. 2, pp. 77-94.
- Esteban, Mari Luz (2008) "Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos", en Miren Elixabete Imaz Martínez (Coord.). *La materialidad de la identidad*. Bilbao: Hariadna Editoriala, pp. 135-158.
- Federici, Silvia (2013). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México: Pez en el Árbol, Tinta Limón.
- Figari, Carlos (2010). "El movimiento LGBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas", en Astor Massetti, Ernesto Villanueva y Marcelo Gómez (comps). *Movilizaciones, protestas e identidades colectivas en la Argentina del bicentenario*. Buenos Aires: Nueva Trilce, pp. 225-240.
- Figuerola Pujol, Helios (2000). "El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas", *Revista Trace*, núm. 38, pp. 13-24.
- Fisher, Eva (2008). "Jóvenes y padres. Identidad, procesos de transformación y sociedad andina en Bolivia", en Mayra Lorena Pérez Ruiz (coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 125-140.
- Fonseca Hernández, Carlos y María Luisa Quintero Soto (2009). "La teoría queer. La deconstrucción de las sexualidades periféricas", *Sociológica*, núm. 69, pp. 43-60.
- Fontcuberta, Joan (2016). *La furia de las imágenes. Notas sobre la postfotografía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Foucault, Michel (1977). *Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad del Saber*. México: Siglo XXI Editores.
- (1988). "El sujeto y el Poder", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, núm. 3, pp. 3-20.
- (2010). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- (2014). *El orden del discurso*. México: Tusquets.
- (2017). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. México: Ediciones Ghandi.
- Freyermuth Enciso, Graciela y Sergio Meneses Navarro. (2009). "Infecciones de Transmisión Sexual por Dólares: migración transnacional de indígenas Chamulas y prácticas inseguras", en Graciela Freyermuth y Sergio Meneses (Coords.). *De crianzas, jaibas e infecciones. Indígenas del sureste en la migración*. México: CIESAS, pp. 213-262.
- Gamboa Cetina, José y Lucía Quiñones Cetina (2013). "Una mirada desde una perspectiva de género al modelo de gobierno de las sociedades mayas prehispánicas", *Península*, vol. 8, núm. 2, pp. 87-102.
- García Dauder, Dau y Marisa G. Ruiz Trejo (2021). "Un viaje por las emociones en procesos de investigación feminista", *Empiria*, núm, 50, pp. 21-41.
- García Jiménez, Luis Enrique, Tania Cruz Salazar y Liliana Bellato Gil (2021). "La violencia de género y el imaginario de la heteronormatividad entre hombres

- homosexuales viviendo en San Cristóbal de las Casas, Chiapas”, *La ventana. Revista de Estudios de Género*, vol.6, núm. 53, pp.374-405.
- García Ranedo, Mar (2016). “Fotografía y género en África”, *Revista Asparkia*, núm. 28, pp. 51-73.
- García Restrepo, Gladis del Socorro (2015). “Una aproximación al sentido de la esperanza en Mario Zambrano”, *Discusiones Filosóficas*, año 16, núm. 26, pp. 119-128.
- Garza Cuarón, Beatriz (1998). *Metáfora (su significado en las lenguas naturales)*. México: UNAM.
- Gasca-Moreno, Claudia Teresa y Miguel Ángel García-Moreno (2019). “La ciudad bajo el lente de la antropología”, *Quivera. Revista de Estudios Territoriales*, vol. 21, núm. 1, pp. 27-41.
- Gende, Carlos Emilio (2002). “Teorías de la metáfora e interpretación: Examen de algunas consecuencias reduccionistas a partir del planteamiento”, *Signos Filosóficos*, núm. 8, pp. 191-226.
- Gherlone, Laura (2022). “¡MigrEmos! Emociones y migraciones en un mundo imagocéntrico. Un estado del arte”, en Luciana Anapios y Claudia Hammerschmidt (Coords.). *Política, afectos e identidades en América Latina*. Buenos Aires: Clacso, pp. 359-381.
- Giddens, Anthony (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Ediciones cátedra.
- (2000). *Sociología*. Madrid: Editorial Alianza.
- Giménez Montiel, Gilberto (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: Conaculta.
- Giraldo, Omar Felipe e Ingrid Toro (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. México: El Colegio de la Frontera Sur; Universidad Veracruzana.
- Glantz, Margo (2020). *Cuerpo contra cuerpo. Edición y prólogo de Ana Negri*. México: Sexto Piso.
- Glaveanu, Vlad y Gail Womersley (2021). “Affective mobilities: migration, emotion and (im)possibility”, *Mobilities*, Vol. 16, núm. 4, pp. 1-15.
- Goffman, Erving (1970). *Ritual de la interacción*. Barcelona: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- (1991). *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*. Barcelona: Paidós.
- (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez García, Irazú (2021). *Hechas a mano. Mujeres trans* en tres contextos urbanos en Chiapas*. México: UNAM.
- Gómez Muñoz, Maritza (2004). *Tzeltales*. México: CDI.
- (2010). *El arte tzeltal de evocar: signos de identidad entre memorias y olvido*. Tesis de doctorado. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gómez Vázquez, Ulises Antonio (2023). “Tan asqueroso y obsceno que aún el mismo Demonio... huye de ellos. Control y sodomía en la Provincia de Chiapa, siglos XVII-XVIII”, *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, vol. XXI, núm. 1, pp. 1-16.

- Gorguet, Iliana (2008). *Comportamiento sexual humano*. Cuba: Editorial Oriente.
- Gravante, Tommaso (2020). “Emociones y reglas del sentir como impactos culturales de los movimientos sociales”, *Interdisciplina*, núm. 22, pp. 157-179.
- Greed, Clara (1994). *Mujeres y planificación*. Londres: Routledge.
- Guattari, Félix y Suely Rolnik (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo, reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guerrero Arias, Patricio (2010). “Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte)”, *Calle14: Revista de Investigación en el campo del arte*, vol. 4, núm. 5, pp. 80-94.
- (2012). “Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología”, *Sophia*, núm. 13, pp. 199-228.
- Güereca Torres, Raquel (2016). “La historia de vida: una metodología crítica para el análisis de procesos sociales”, en Raquel Güereca Torres, Lidia Blásquez Martínez e Ignacio López Moreno (Coords). *Guía para la investigación cualitativa: etnografía, estudio de caso e historias de vida*. México: UAM, pp. 127-160.
- Gutiérrez Gamboa, David; Angélica Evangelista García y Alisa Margarete Anne (2018). “Mujeres transgénero trabajadoras sexuales en Chiapas: las violencias del proceso de construcción y reafirmación de su identidad de género”, *Sociológica*, núm. 33, pp.139-168.
- Gutiérrez Sánchez, Javier (2017). “‘Ser joven’ en distintos contextos ch’oles del norte de Chiapas”, *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 50, pp. 299-322.
- Guzmán, Adriana (2016). *Revelación del cuerpo. La elocuencia del gesto*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Harkins, Jean y Anna Wierzbicka (eds.) (2001). *Emotions in Cross Linguistic Perspective*. Mouton de Gruyter. Berlín-Nueva York.
- Harré, Rom y Roger Lamb (1986). *The Dictionary of Personality and Social Psychology*. Londres: Blackwell Reference.
- Héritier, Françoise (1996). *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Hernández Castillo, Aída (2012). “Nuevas identidades en la frontera Chiapas-Guatemala: migración y relaciones de género en regiones indígenas”, en Programa Universitario México Nación Multicultural (ed.) *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Chiapas*. México: Unam; Sepi, pp. 1-10.

- Hernández-Silvano, Amadeo; Rogelio Ernesto Marcial-Zavala y Manuel Alejandro Moreno-Muñoz (2020). “Antsiwiniik. Expresarse como homosexual en una secundaria de contexto indígena”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. XVIII, núm. 1, pp. 129-141.
- Hirose López, Javier (2007). “El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los chenes, Campeche”, *Pueblos y Fronteras*, núm.4, pp. 4-31.
- Hochschild, Arlie (1975). “The sociology of feeling and emotion: Selected possibilities”, en Marcila Millman y Rosabeth Moss Kanter (eds.). *Another voice*. Nueva York: Anchor, pp. 280-301.
- Holland, Janet (2007). “Emotions and Research”, *International Journal of Social of Research Methodology*, vol. 10, núm. 3, pp.195-209.
- Hopenhayn, Silvia (2022). “Prólogo”, en Griselda Gambaro. *El mar que nos trajo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Santillana.
- Illouz, Eva (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Katz Editores.
- Jasper, James (2011). “Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research”, *Annual Review of Sociology*, núm. 37, pp. 285-303.
- Kimmel, Michael (1997) “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”, en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.). *Masculinidad/es poder y crisis*. Santiago: Ediciones de las mujeres y Flacso Chile, pp. 49-62.
- Lamas, Marta (2013). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, Porrúa.
- Las Casas, Bartolomé de (1967). *Apologética Historia Sumaria*. Ciudad de México: Ediciones UNAM.
- Le Breton, David (2001). *El silencio*. Madrid: Ediciones sequitur.
- (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva visión.
- (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva
- (2007). *Adiós al cuerpo*. México: La Cifra Editorial.
- (2012) “Por una antropología de las emociones”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Núm. 10, pp. 69-79.
- Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Angel Porrúa.
- León, Christian (2012). “Imagen, medios y telecolonialidad: hacia una crítica decolonial de los estudios visuales”, *Aisthesis*, núm. 51, pp. 109-123.
- Leyva Solano, Xóchitl y Rosalba Icaza (coords.) (2019). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso; Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR.
- López Austin, Alfredo (1998). “Los opuestos complementarios. La parte femenina del cosmos”, *Arqueología Mexicana. La mujer en el mundo prehispánico*, núm. 29, pp. 6-13.

- López Intzín, Juan (2011). “Ich’el ta muk’: la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna)”, ponencia presentada en el seminario Repensando el Género desde Adentro. Diálogos y Reflexiones desde y con los Pensamientos de Hombres y Mujeres de los Pueblos Originarios, 14 de abril, Cuernavaca Morelos, México.
- (2013). “Ich’el ta muk’: la trama en la construcción mutua y equitativa del Lekil kuxlejal (vida plena-digna)”, en Georgina Méndez Torres, Juan López Intzín, Sylvia Marcos y Carmen Osorio Hernández (coords.) *Sentipensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. Guadalajara: Taller Editorial La casa del Mago, pp. 3-20.
- (2021). “Sp’ijil o’tanil: epistemologías del corazón”, Conferencia virtual presentada en la Asociación Filosófica Mexicana.
- López Moya, Martín de la Cruz (2018). *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*. Chiapas: UNICACH; CIESAS.
- Lorde, Audre (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y Conferencias*. Madrid: Horas y Horas editorial.
- Lozada-Toledo, Josuhé y Silvina Vigliani (2021). “Un soplo de vida en la pared. Arte rupestre y la noción de persona entre los mayas del posclásico de Laguna Mensabak, Chiapas”, *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, vol. 19, núm. 1, pp. 225-241.
- Lugones, María (2008). “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”, en Walter Dignolo (Comp.). *Género y descolonialidad. Argentina: Ediciones del signo*, pp. 13-54.
- (2008b). “Colonialidad y género”, *Tabula Rosa*, núm. 9, pp. 73-101.
- (2014). “Colonialidad y género”, en Yuderkys Espinoza Miñoso, Diana Gómez-Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Bogotá: Universidad del Cauca, pp. 57-74.
- Lutz, Catherine (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Macleod, Morna y Natalia De Marinis (eds.) (2019). *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*. México: UAM-X; Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Magaña Moreno, Rafael Gandhi (2015). “Las políticas de la iglesia católica hacia los homosexuales: el monstruo que hay que destruir”, en Héctor Domínguez-Ruvalcaba (coord.). *La cuestión del odio. Acercamientos interdisciplinarios a la homofobia en México*. Veracruz, México: Universidad Veracruzana, pp. 23-50.
- Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez (2006). “Historia de vida y métodos biográficos” en Irene Vasilachis de Galdino (coord.). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, pp. 175-212.
- Mancini, Fiorella (2016). “Emociones en riesgo. Miedo, vergüenza y culpa en tiempos de incertidumbre laboral”, en Marina Ariza (coord.). *Emociones, afectos y sociología: diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. México: UNAM; Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 193-240.

- Marcos, Sylvia (2023). “Otroa compañera y la fluidez de género”, en *Dossier EZLN, Revista de la Universidad de México*, México: UNAM, pp. 77-81.
- Martín Casares, Aurelia (2008). *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. España: Universidad de Valencia; Ediciones Cátedra.
- Martínez González, Roberto (2007). “Las entidades anímicas en el pensamiento Maya”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXX, pp. 153-174.
- Martínez Luna, Sergio (2014). “Cultura visual y educación de la mirada: imágenes y alfabetización”, *Revista Digital do LAV*, vol. 7, núm. 3, pp. 3-18.
- Martínez Martínez, Cruz Yolanda (2007). *Caminando hacia la protección de las prostitutas: situación sociojurídica de mujeres que ejercen en zonas de tolerancia de San Cristóbal de Las Casas y Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*. Tesis de maestría. San Cristóbal de Las Casas, Cesmeca-Unicach.
- Martínez Pineda, María Cristina y Juliana Cubides (2012). “Sujeto y política: vínculos y modos de subjetivación”, *Revista Colombiana de Educación*, núm. 62, pp. 67-88.
- Maurer Ávalos, Eugenio (2021). “La armonía”, en Xochitl Leyva Solano, Lola Cubells Aguilar y Júnia Trigueiro de Lima (coords). *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo tseltal de Chilón y Sitalá*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Chilón, Chiapas: Centro de Derechos Indígenas A.C. (Cediac), Guadalajara, Jalisco: ITESO; Ciudad de México: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A.C., pp. 49-55.
- Medina Hernández, Andrés (1992). *Tenejapa: familia y tradición de un pueblo tseltal*. México: Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Méndez-Gómez, Delmar Ulises (2023). “*Jbak’etaltik*: nociones del cuerpo entre los jóvenes tseltales”, *Narrativas Antropológicas*, año 4, núm. 7, pp. 7-20.
- Meneses, Alejandra (2002). “La conversación como interacción social”, *Onomázein*, núm. 7, pp. 435-447.
- Mérida, Rafael (2002). *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria Editores.
- Merino Santi, Enoc (2022). *Warmipangui Kichwa canelos (Amazonía ecuatoriana): memoria, afectividad, cuerpos y persona*. Tesis de doctorado. Rio de Janeiro: Universidad Federal de Rio de Janeiro.
- Mier Garza, Raymundo (1995). “Hacia una percepción sin intensidades. La proximidad cotidiana de la imagen”, *Política y Cultura*, núm. 4, pp. 25-42.
- (2002). “El acto antropológico: la intervención como extrañeza”, *Tramas*, núm. 18-19, pp. 13-50.
- (2012). “Fragmentos sobre la lentitud”, *Tópico del seminario 27*, pp. 147-228.
- Mirzoeff, Nicholas (2003). *Una introducción a la cultura visual*. Barcelona: Paidós.
- Mitchell, William (2009). *Teoría de la imagen. Ensayos sobre representación verbal y visual*. España: Akal.

- Mitjans Alayón, Tito (2020). “*La puente prieta*”: *feminismos disidentes y afrodiaspóricos en San Cristóbal de Las Casas*. Tesis de doctorado. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cesmeca-Unicach.
- Molina, Fernanda (2010). “Los sodomitas virreinales: entre sujetos Jurídicos y Especie”, *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 67, núm. 1, pp. 23-52.
- Montejo Díaz, Mauro Arnoldo (2012). *La sexualidad maya y sus diferentes manifestaciones durante el periodo clásico (250 al 900 d.c)*. Tesis de licenciatura. Nueva Guatemala de la Asunción: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Morales Damián, Manuel Alberto (2010). “Territorio sagrado: cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya”, *Cuicuilco*, núm. 48, pp. 279-298.
- Moreno Acosta, Adriana (2012). “Una posible aproximación al estudio de las visualidades contemporáneas”, *Revista tram[p]as de la comunicación y la cultura*, núm. 73, pp. 1-6.
- Moreno, Magdalena (2023). “Construir espacios urbanos desde la geografía de género y de las sexualidades”, *GeoGraphos*, Vol. 14, núm. 1, pp. 93-102.
- Mulvey, Laura (2007). “Placer visual y cine narrativo”, en Karen Cordero Reiman e Inda Sáenz (comps.). *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*. México: Universidad Iberoamericana/PUEG: 2007, pp. 81-93.
- Muñiz, Elsa (2010). “Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad”, en Elsa Muñiz (Coord.). *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*. México: Anthropos; UAM, pp. 17-50
- (2014). *Prácticas corporales: performatividad y género*. México: La Cifra.
- (2020). *Cuerpo, representación y poder I. México y las políticas de reconstrucción nacional 1920-1934*. México: UAM.
- Muñoz, Rubén; Patricia Ponce, Matías Stival y Daniel Bernal (2018). “La epidemia de VIH en pueblos originarios de México: Panorama nacional y un estudio de caso etnográfico en Los Altos de Chiapas”, *EntreDiversidades*, núm. 10, pp. 155-187.
- Nahmad Rodríguez, Ana Daniela (2007). “Las representaciones indígenas y la pugna por las imágenes. México y Bolivia a través del cine y el video”, *Latinoamericana*, núm. 45, pp. 105-130.
- Nasio, David (2008). *Mi cuerpo y sus imágenes*. Buenos Aires: Paidós.
- Nettel, Guadalupe (2020). *La hija única*. Barcelona: Anagrama.
- Olavarría, José (2017). *Sobre hombres y masculinidades. “Ponerse los pantalones”*. Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Ossa, Carlos (2013). *El ojo mecánico. Cine político y comunidad en América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́ (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: en la frontera.

- Page Pliego, Jaime Tomás (2015). “La importancia del cuerpo en la noción de persona entre mayas actuales de Oxchuc, Chamula y Chenalhó, Chiapas”, *Pueblos y Fronteras*, vol. 9, núm. 4, pp. 35-48.
- Paredes, Julieta (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Mujeres Creando.
- Parrini, Rodrigo (2018). *Deseografías. Una antropología del deseo*. México: UAM; UNAM.
- (2022). “Etnografía y heteronormatividad”, en Rodrigo Parrini y Karine Tinat (coords.). *El sexo y el texto. etnografías y sexualidad en América Latina*. México: El Colegio de México, pp. 283-313.
- Pedraza, Zandra (2010). “Saber, cuerpo y escuela: el uso de los sentidos y la educación somática”, *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 4, núm. 5, pp. 44-56.
- Pérez Moreno, María Patricia (2012). *O’tan-o’tanil. Stalel tseltaletik yu’un Bachajón, Chiapas, México. Corazón. Una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas*. Tesis de Maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias sociales: Flacso-Ecuador.
- (2021). “El *bats’il k’op* tseltal frente al proceso colonial”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 871, pp. 73-80.
- (2021a). “*Antsat’*: *yuts’inel antsetik ta jtalet jk’ayineltik sok jbats’il k’optik tseltal. Bachajón, Chiapas, México. “Eres mujer”: violencias hacia las mujeres en nuestras formas de sentir-pensar-decir-vivir-hablar tseltal. Bachajón, Chiapas, México*. Tesis de doctorado. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Pérez, Agustín (2019). *Derecho al libre desarrollo de la personalidad y no discriminación de la población trans del municipio de San Juan Cancuc, Chiapas*. Tesis de licenciatura. Oxchuc, Chiapas: Universidad Intercultural de Chiapas.
- Petrich, Perla (1986). *La semántica del maíz entre los mochó*. Francia: Chantiers Amerindia.
- Pitarch, Pedro (2009). “Almas y cuerpo en una tradición indígena tzeltal”, *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 112, pp. 1-19
- (2010). “Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena”, *Estudios de cultura maya*, núm. 37, pp. 149-180.
- Polian, Gilles (2013). *Gramática del tseltal de Oxchuc*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- (2018). *Diccionario Multidialectal del tseltal. Tseltal-español*. México: INALI.
- Pons Rabasa, Alba (2016). *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: Un archivo etnográfico de la normalización de lo Trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México*. Tesis de doctorado. México: UAM-I.
- (2018). “Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes: hacia una etnografía afectiva”, en Alba Pons Rabasa y Siobhan Guerrero Mc Manus (coords.). *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. México: UNAM; IJ, pp. 23-52.
- (2018). “De la representación a la corposubjetivación. La configuración de lo transgénero en la Ciudad de México”, en Ana Muchástegui (Coord). *Mujeres y VIH en*

- México. *Diálogos y tensiones entre perspectivas de atención a la salud*. México: UAM-X; Imagia, pp. 209-242.
- Prieto López, José (2010). “La persona en Kant”, *Espíritu LIX*, núm. 139, pp. 117-142.
- Reartes, Diana (2017). “Migración juvenil indígena y ejercicio sexual en los Altos de Chiapas”, *Estudios de Género de El Colegio de México*, Vol. 3, núm. 6, pp. 184-204.
- Reguillo Cruz, Rossana (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Ricoeur, Paul (1995). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI.
- Rivas Zivy, Marta (1997). “La diversidad en la norma: algunas diferencias en las significaciones de la sexualidad femenina”, *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 12, núm. 1-2, pp. 129-153.
- Rivera González, José (2012). “Juventudes emergentes: percepciones en torno a la familia, la escuela, el trabajo y el ocio en jóvenes en contextos rurales en San Luis Potosí, México”, *Cuicuilco*, núm. 53, pp. 73-95.
- Robin, Régine (1996). *Identidad, memoria y relato. La imposible narración de sí mismo*. Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Roca, Lourdes; Felipe Morales Leal, Carlos Hernández Marines y Andrew Green (2014). *Tejedores de imágenes. Propuestas metodológicas de investigación y gestión del patrimonio fotográfico y audiovisual*. México: Instituto Mora; Laboratorio Audiovisual de Investigación Social.
- Rodríguez Morales, Zeyda y Tania Rodríguez Salazar (2022). “Trabajo emocional y disonancias en las relaciones de pareja. Desafíos teóricos y metodológicos”, en Luciana Anapos y Claudia Hammerschmidt (Coords.). *Política, afectos e identidades en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO; Guadalajara: CALAS; San Martín: UNSAM; Jena: Universität Jena; Alemania: Bundesministerium für Bildung und Forschung, pp. 405-428.
- Rodríguez, Rosana Paula; Sofía da Costa Marques, Victoria Pasero y Lautaro Rodríguez Nancu (2016). “Corpobiografías de mujeres. Reflexiones epistemológicas y metodológicas”, ponencia presentada en I Jornadas Nacionales de Investigación en Ciencias Sociales de la UNCuyo, 25 y 26 de agosto 2016.
- Rodríguez, Rosana Paula y Sofía da Costa Marques (2019). “Descolonizar las herramientas metodológicas. Una experiencia de investigación feminista”, *Millcayac. Revista Digital de Ciencias Sociales*, vol. VI, núm. 11, pp. 13-30.
- Romero García, Velvet (2017). *Sexualidades reclusas. Deseos clandestinos. Género, sexualidad, violencia y agencia en situación de reclusión*. Tesis de doctorado. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Rosas Rios, Claudia (2013). *Entre la construcción y deconstrucción de identidades lesbianas y los prejuicios sociales en Villaflores y en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Un análisis desde la perspectiva de género*. Tesis de maestría. San Cristóbal de las Casas: Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social.

- Rubin, Gayle (1975). "The traffic of women: notes on the the political economy of sex", en Rayna Reiter (Ed.). *Toward an Anthropology of Women*. Londres, Monthly Review Press, pp. 157-210.
- (1989). "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Carole Vance (Ed.). *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución, pp. 113-190.
- Ruiz, César (2009). "La alteridad", *Casa del tiempo*, núm. 25, pp. 99-101.
- Ruiz Gómez, Miguel (2021). *Variaciones de la memoria autobiográfica en la narrativa de Josías López Gómez*. Tesis de doctorado. San Cristóbal de Las Casas: Cesmeca-Unicach.
- Ruiz Lagier, Verónica (2008). "Refugio guatemalteco. Juventud, identidad y migración en La Gloria, Chiapas, México", en Mayra Lorena Pérez Ruiz (coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 181-203.
- Ruiz-Vargas, José María (2010). *Manual de psicología de la memoria*. Madrid, España: Editorial Síntesis.
- Ruz, Mario Humberto (Ed.) (1989). *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos en la Biblioteca Nacional de París*. México: UNAM; UNACH.
- (1992). *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*. México: CONECULTA; INI.
- Sabido Ramos, Olga (2016). "Cuerpo y sentidos: en análisis sociológico de la percepción", *Debate Feminista*, núm. 51, pp. 63-80.
- Sáenz, Mayra; Sylvia Prieto, Catherine Moore, Lilibeth Cortés, Angie Espitia y Liliana Duarte (2017). "Género, cuerpo, poder y resistencia. Un diálogo crítico con Judith Butler", *Estudios Políticos*. núm. 50, pp. 82-99.
- Sandoval Rebollo, Erica Marisol (2011). *La convicción encarnada. Una mirada semiótica a las voces y relatos de vida de personas transexuales y transgénero en la Ciudad de México*. Tesis de doctorado, Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Santana Rivas, Landy (2003). "La construcción del género en la cultura maya", *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, núm. 225, pp. 46-59.
- Sapir, Edward (2010). *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Segato, Rita Laura (2016). "La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad", en Karina Bidaseca (Coord.). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IDEAS, pp. 31-64.
- Segundo Guzmán, Miguel Ángel (2013). "Mirar a lo lejos: pasos hacia una antropología de la mirada", *Cuicuilco*, núm. 56, pp. 36-52.
- Serna Castro, Yobani (2022). "Heterotopías y configuraciones espaciales. Una reflexión sobre espacialidad y territorio", *Cuaderno Urbano. Espacio, Cultura y Sociedad*, vol. 33, núm. 33, pp. 123-135.

- Silva Segovia, Jimena (2013). “Con-textos y cuerpos situados”, en Jimena Silva y Leyla Méndez Caro (Eds.). *Cuerpos y metáforas. Estudio de los significados culturales del cuerpo y las sexualidades juveniles*. Antofagasta: Universidad Católica del Norte, pp. 40-123.
- Solís Domínguez, Daniel y Consuelo Patricia Martínez Lozano (2015). “Género, sexualidad y cuerpo. Campo juvenil y jóvenes universitarios indígenas de San Luis Potosí, México”, *Cuicuilco*, núm. 62, pp. 121-148.
- Sontag, Susan (2006). *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara.
- Sosa Villada, Camila (2019). *Las malas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tusquets.
- Steiner, George (2003). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcenola: Gedisa.
- Stevenson, Robert Louis (2008). *Memoria para el olvido. Los ensayos de Robert Louis Stevenson*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Strathern, Marilyn (1988). *The gender of the gift. Problems with Women and Problems with society in Melanesia*. Los Ángeles: University California Press.
- Taussig, Michael (2010). *Desfiguraciones. El secreto público y la labor de lo negativo*. España: Fineo editorial.
- Taylor, Diana (2012). *Performance*. Buenos Aires: Asunto Impreso Ediciones.
- Toro Veloso, Ingrid Fernanda (2021). *Afectos en línea de fuga. La potencia del espacio intersticial en San Cristóbal de Las Casas*. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Turner, Víctor (1974). *Dramas sociales y metáforas sociales*. Nueva York: Ithaca, Cornell University Press.
- (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza y Tania Cruz-Salazar (2020). “Estudios sobre las juventudes indígenas. Hacia una epistemología de lo juvenil étnico” en Tania Cruz-Salazar, Maritza Urteaga Castro Pozo y Martín de la Cruz López-Moya (Coords). *Juventudes indígenas en México. Estudios y escenarios socioculturales*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas: El Colegio de la Frontera Sur, pp. 23-50.
- Vela Peón, Fortino (2001). “Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa”, en María Luisa Torres (coord.). *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: Miguel Angel Porrúa; Colmex; Flacso, pp. 63-91.
- Viveros, Mara (2001). “Contemporary Latin American Perspective on Masculinities”, *Men and masculinities*, vol. 3, pp. 237-260.
- Volóshinov, Valentín (2000). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. México: Siglo XXI.
- Wittgenstein, Ludwig (1988). *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM; Editorial Crítica.
- Wollen, Peter (2007). “Teoría de la mirada”, *New left review*, núm. 44, pp. 86-100.
- Yébenes Escardó, Zenia (2015). “Performatividad, prácticas corporales y procesos de subjetivación”, *Diario de Campo*, tercera época, núms. 6-7, pp. 70-84.

- Zamorano Villareal, Gabriela (2005). “Entre *didjazá* y la *zandunga*: iconografía y autorrepresentación indígena de las mujeres del istmo de Tehuantepec, Oaxaca”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 3, núm. 2, pp. 21-33.
- Zarco Ortiz, Ernesto Antonio (2015). “*Mampos, jotos y gays*”. *La agencia homosexual y la estructuración de ciudadanía emergentes en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*. Tesis de Maestría: Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Zebadúa Carbonell, Juan Pablo (2011). “Cultura, identidades y transculturalidad. Apuntes sobre la construcción identitaria de las juventudes indígenas”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, año. 9, vol. 9, núm. 1, pp. 36-47.
- Zepeda Miramontes, Conrado (2021). “Haciendo uno solo nuestros corazones: la komonaletik”, en Xochitl Leyva Solano, Lola Cubells Aguilar y Júnia Trigueiro de Lima (coords). *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo tseltal de Chilón y Sitalá*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Chilón, Chiapas: Centro de Derechos Indígenas A.C. (Cediac), Guadalajara, Jalisco: ITESO; Ciudad de México: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A.C., pp. 97-108.
- Zúñiga Zenteno, Magda Estrella y Jesús Morales Bermúdez (2020). *Jóvenes de Chiapas: cuerpos y subjetividades. Reflexiones en torno a fenómenos contemporáneos*. Chiapas: Unicach; Juan Pablo Editores.

Información en internet:

- Acosta, Dalia (16 de mayo de 2011). “La homofobia y los contrastes en los países del Caribe”, en *AmecoPress*, disponible en: <https://amecopress.net/La-homofobia-y-los-contrastes-en-los-paises-del-Caribe>, fecha de consulta: 03 de julio de 2024.
- Acuña, Carlos (02 de mayo de 2021). “El barco zapatista zarpa rumbo a Europa”, en *Corriente Alterna*, disponible en: <https://corrientealterna.unam.mx/nota/el-barco-zapatista-zarpa-rumbo-a-europa/>, fecha de consulta: 15 de julio de 2024.
- Cañamar Maldonado, Tsaywa (14 de junio de 2019). “El tercer género en los Andes: un modo muy otro”, en *Nueva Pacha*, disponible en: <https://nuevapacha.home.blog/2019/06/14/el-tercer-genero-en-los-andes-un-modo-muy-otro/>, fecha de consulta: 07 de julio de 2022.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (junio de 2005). “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, en *Radio Zapatista*, disponible en: <https://radiozapatista.org/?p=20276>, fecha de consulta: 13 de julio de 2024.
- Flores, Ana (17 de noviembre de 2021). “6 momentos LGBT+ en la historia del EZLN”, en *Homosensual*, disponible en: <https://www.homosensual.com/lgbt/activismo/6-momentos-lgbt-en-la-historia-del-ezln/>, fecha de consulta: 13 de julio de 2024.
- Galería La Muy (2015). “Mujer: Maruch Méndez”, disponible en: <https://www.galeriamuy.org/mujeres-del-barro/>, fecha de consulta: 01 de mayo de 2024.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020). “Información Demográfica y Social en Chiapas, 2020”, en *INEGI*, disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>, fecha de consulta: 10 de mayo 2023.
- Las mujeres zapatistas (febrero de 2019). “Carta de las mujeres zapatistas a las mujeres que luchan en el mundo”, en *Enlace zapatista*, disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/02/11/carta-de-las-zapatistas-a-las-mujeres-que-luchan-en-el-mundo/>, fecha de consulta: 10 de julio de 2024.
- Maroño Porto, Álex (02 de mayo 2024). “‘Los gays hemos sido los innovadores a la hora de encontrar el amor’: Grindr, la ‘app’ que cambió las relaciones para siempre”, en *El País*, disponible en: <https://elpais.com/icon/2024-05-03/los-gays-hemos-sido-los-innovadores-a-la-hora-de-encontrar-el-amor-grindr-la-app-que-cambio-las-relaciones-para-siempre.html>, fecha de consulta: 31 de julio de 2024.
- Morales, Yessica (17 de mayo de 2020). “Ser trans en San Juan Cancú; el peor de los crímenes”, en *Chiapas Paralelo*, disponible en: <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2020/05/ser-trans-en-san-juan-cancuc-el-peor-de-los-crimenes/>, fecha de consulta: 22 de junio 2021.
- Morquecho, Gaspar (21 de julio de 2013). “Chiapas: los indios en la diversidad y preferencias sexuales”, en *América Latina en Movimiento*, disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/65893>, fecha de consulta: 19 de octubre de 2023.
- Penka, Delmar (enero de 2024). “La kaxlanización de los afectos”, en *Tierra Adentro*, disponible en: <https://tierraadentro.fondodeculturaeconomica.com/la-kaxlanizacion-de-los-afectos/>, fecha de consulta: 02 de febrero de 2024.
- (mayo de 2024a). “Cosmovisión y erotismo tseltal”, en *Tierra Adentro*, disponible en: <https://tierraadentro.fondodeculturaeconomica.com/erotismo-tseltal/>, fecha de consulta: 20 de octubre de 2024.
- (noviembre de 2024b). “*O’tanil*: metáforas del corazón”, en *Tierra Adentro*, disponible en: <https://tierraadentro.fondodeculturaeconomica.com/otanil-metforas-del-corazon/>, fecha de consulta: 15 de noviembre de 2024.
- Sirenio, Kau (05 de septiembre de 2021). “Compañeroa es una palabra que te incluye como eres: Marijose”, en *Pié de Página*, disponible en: <https://piedepagina.mx/companeroa-es-una-palabra-que-te-incluye-como-eres-marijose/>, fecha de consulta: 15 de julio de 2024.
- Turismo Chiapas, (12 de febrero de 2013). “Las Maruchas personajes característicos del Carnaval de Tenejapa”, en: https://x.com/Sectur_Chiapas/status/301405077665640448, fecha de consulta: 20 de julio de 2024.
- Zeiss (17 de octubre 2017). “Por qué es tan importante tener una buena visión”, en *Zeiss*, disponible en: <https://www.zeiss.es/vision-care/mejor-vision/salud-y-prevencion/por-que-es-tan-importante-tener-una-buena-vision.html>, fecha de consulta: 15 de junio de 2022.

Audiovisuales

Gómez Pérez, Humberto (2017). *Cha'koj* [Reportaje]. México: Galería La Muy.

Hernández Gómez, Martiniano (2015). *Xjuliaon. Soy julia* [Documental]. México: CDI.

Kaufman, Charlie (2008). *Synecdoche New York* [Ficción]. Estados Unidos: Sidney Kimmel Entertainment.

Movimiento Maricas Bolivia (2024). *Identidades en territorio. Pensar los futuros indígenas desde la mariconidad fronteriza. Entrevista a Maxi Mamani* [Entrevista]. Bolivia: Movimiento Maricas Bolivia.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00199

Matrícula: 2203801390

ANTSIL WINIK. AFECTIVIDAD, CUERPO Y ALTERIDAD SEXUAL EN LA JUVENTUD TSELTAL EN CHIAPAS.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 11:00 horas del día 16 del mes de diciembre del año 2024 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. RODRIGO DIAZ CRUZ
DR. MIGUEL ANTONIO ZIRION PEREZ
DRA. ALBA ELENA AVILA GONZALEZ
DR. LUIS BERNARDO REYGADAS ROBLES GIL
DRA. ELSA ERNESTINA MUÑOZ GARCIA




DELMAR ULISES MENDEZ GOMEZ
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

DE: DELMAR ULISES MENDEZ GOMEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar



REVISÓ
MTRA. ROSALVA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH




DRA. SONIA PEREZ TOLEDO

PRESIDENTE



DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

VOCAL



DR. MIGUEL ANTONIO ZIRION PEREZ

VOCAL



DRA. ALBA ELENA AVILA GONZALEZ

VOCAL



DR. LUIS BERNARDO REYGADAS ROBLES GIL

SECRETARIA



DRA. ELSA ERNESTINA MUÑOZ GARCIA