

Capítulo **4.3**

El monte y otros demonios: ¿en busca de género o *En busca de María Uicab?*

S.B. West

Northwestern University, Evanston, Illinois, Estados Unidos, Abiyala colonizada

<https://doi.org/10.61728/AE24120203>

U yóolil

Le ts'üba' ku k'ubik wa jayp'eel taamkach tuukulo'ob yo'osal u popolts'übil Georgina Rosado yéetel Carlos Chablé, *En busca de María Uicab: Reina y Santa Patrona de los mayas rebeldes / Ich u k'aaxantil María Uicab* (2021), tuukulo'ob belbesa'an uti'al u xaak'alxokta'al ti' xch'uup yéetel xiib ichil u k'a'ajbesajil le ma' enaj u k'aba'ta'al u "Ba'atelil le Ch'i'ibalo'obo'", u li'ik'ilba'atelil mas xanchajij ichil u náajatbilil way te tu jaatsillu'um yóok'ol kaabe'. Le múuch' ts'üba', ku jets'ik género bey jump'éel tsoolilba'il u ti'al táanxel tu'ux -u k'áat u ya'ale', le u p'a'at-tukulta'al máako'ob chéen je'ebix ch'uupo'ob wa chéen je'exbix xiibo'ob (*cisgénero*)- tu tuukulo'ob múuch' kaajo'ob táanxelilo'ob. Te'elo', kin máansik tukultbil bix u tak'bentubaj *genero estructural* ichil u k'a'ajbesajil u Ba'atelil le Ch'i'ibalo'obo' tu'ux ku nupbesikubáaj u xaak'alxokta'al yóok'lal Uicab yéetel u u popolts'übil Rosado yéetel Chablé'.

Resumen

Este capítulo ofrece algunas reflexiones sobre de la novela bilingüe de Georgina Rosado y Carlos Chablé, *En busca de María Uicab: Reina y Santa Patrona de los mayas rebeldes / Ich u k'aaxantil María Uicab* (2021), reflexiones guiadas por la meta de proponer una exploración de género en la memoria de la (mal) llamada Guerra de Castas, el levantamiento más largo y exitoso de este hemisferio. Este capítulo ofrece una definición del género como una estructura colonizante y demuestra la importancia del abandono del binario de género —es decir, la articulación de hombre y mujer, o lo que se ha llamado posiciones de cisgénero— en el imaginario de mundos decoloniales. De ahí, considero el impacto que el género estructural tiene en la memoria de la Guerra de Castas a través de la yuxtaposición del trabajo antropológico sobre Uicab y novela de Rosado y Chablé.

“[P]ondré mis ejércitos y mis riquezas al servicio de la misión que me ha dado mi diosa Ixchel: impedir que los demonios se apropien de nuestros montes”(Rosado y Chablé 2020, 28)

Este capítulo ofrece algunas reflexiones más sobre de la novela bilingüe de Georgina Rosado y Carlos Chablé, *En busca de María Uicab: Reina y Santa Patrona de los mayas rebeldes / Ich u k'aaxantil María Uicab* (2020), reflexiones guiadas por la meta de proponer una exploración de género en la memoria de la (mal) llamada Guerra de Castas, el levantamiento más largo y exitoso de este hemisferio. Este capítulo ofrece una definición del género como una estructura colonizante y demuestra la importancia del abandono del binario de género —es decir, la articulación de hombre y mujer, o lo que se ha llamado posiciones de cisgénero— en el imaginario de mundos decoloniales. De ahí, considero el impacto que el género estructural tiene en la memoria de la Guerra de Castas a través de la yuxtaposición del trabajo antropológico sobre Uicab y novela de Rosado y Chablé.

Iniciaré con una breve orientación a la centralidad del género como un campo semántico, político y estructural que desborda su actual expresión (neo)liberal como identidad u ontología sociobiológica. Aunque muchas veces se entienda así, esta orientación no implica quitarle importancia al entendimiento y visibilización de la experiencia de identidades, sino que, desde mi perspectiva, un enfoque unilateral en ella implica repudiar la causa o la raíz de la opresión para solo preocuparnos con sus síntomas. Cabe establecer también otras aserciones desde las cuales yo parto: primero, que el binario de género (división de la población mundial en hombres y mujeres) no es igual, ni necesariamente vinculado, a la sexualidad (los sentimientos, pensamientos, atracciones y comportamientos sexuales —y también vínculos emocionales— hacia otras personas) o al mito de la anatomía binaria (Zambrini 2014). Segundo, el binario de género refleja el impulso de la oposición binaria, el cimiento del pensamiento binario, el cual se manifestó por primera vez en este continente con el establecimiento del mundo eurocentrista o “moderno”. La violencia de tal sistema se halla en el establecimiento de fronteras rígidas, estáticas, e inmutables entre un concepto y otros imaginados de estar en oposición, lo cual paraliza la corriente natural, el flujo de lo ontológico y epistemológico.

Lo que yo asumo en este capítulo es que el género moviliza tal estructura, una que no puede desvincularse de lo que Aníbal Quijano ha llamado la colonialidad de poder; el género es, sobre todo, una importante expresión de una lógica opresora cuyo alcance logra extenderse a través de su naturaleza compulsiva —o uno es hombre, o una es mujer (Quijano 2000; Lugones 2016; Leo 2020). El aspecto coercitivo del género limita y coloniza la vida de manera violenta puesto que, a nivel social, legal, y político, solo a hombres y mujeres cisgénero se les otorgan subjetividades legitimadas dentro del estado (Aizura 2006). Esta división de sexo-género está vinculada con el biopoder Foucaultiano donde la división de labor se articula a través de las avenidas y gramáticas del género binario (Campbell and Sitze 2013). Así, el género binario frustra e invisibiliza no solo la gran sinfonía de identidades y cuerpos que existen o pudieran existir —también constituye y mantiene el poder del estado, el capitalismo, y la (re)producción del sujeto colonizado (McClintock 1995; Riley 1988; Wynter 2003).

Otras lógicas de género, o lógicas-otras de género para pedir prestado de la gramática descolonizadora de Catherine Walsh, pueden ser y son indígenas, africanas, y occidentales, pero pueden ser y son históricas y nuevas, también (Walsh 2012).¹ También representan, a veces, la (re)constitución de lo que no cupo y no cabe en la singularización eurocéntrica del planeta; otras veces, la experimentación e innovación de lo que nunca ha sido (Bey 2022). Estos residuos de género, lo que ha logrado y logra zafarse del capataz del género llamado binario, son, en otras palabras, de otros rumbos y también de ninguno. ¿Y qué tiene que ver todo esto con la novela? Yo postulo que la búsqueda de María Uicab como comandanta

¹ Otras aclaraciones importantes de Catherine Walsh:

“Otro”, en este sentido, no pretende referirse a un pensamiento más bien al otro antropológico de la alteridad. Se trata más bien de presentar y relacionar historias, luchas, experiencias y conocimientos vividos y construidos dentro y marcados por el contexto del colonialismo y sus procesos de subalternización y racialización; es decir, por el conector común de la colonialidad (Mignolo, *Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge* 2003). Su uso aquí se relaciona con el introducido por el intelectual árabe-islámico Abdelkebir Khatibi (2001). Es decir, una significación de un modo de pensar colectivo que se produce y se piensa desde la diferencia, hacia la liberación. Es un pensamiento que exige lucidez radical, un uso estratégico y un juego con lo político; pensamiento que abre posibilidades decoloniales, no solo en el ámbito social y político sino también en el de la existencia (Walsh 2007).

de y agente en la resistencia maya se sitúa en la búsqueda de una salida del binarismo de sexo-género.

En el contexto del norte global, o de las tierras desposeídas de los Ojibwe, los Odawa, y los Potawatomi de donde yo escribo, ha habido un flujo constante de investigación académica en los últimos años que articula el género y la raza como dos sistemas de opresión interrelacionados e interdependientes. La noción de raza, una categorización jerarquizante vinculada al establecimiento del mercado de labor capitalista según Aníbal Quijano y otros, funciona a través de esta misma lógica del género binario, como una categorización inescapable que logra definirse a través de la biología (sobre todo en el siglo XIX) o identidad (sobre todo en el momento contemporáneo). Una de las manantiales más formativas de esta postura es el trabajo de Hortense Spillers, una académica afroamericana quien delinea aspectos de la genereización femenina y masculina en el contexto de africanos esclavizados durante el periodo colonial en los Estados Unidos.² Según Spillers, “la ‘determinación de género’ toma lugar dentro de los confines de lo doméstico” y, dado que tanto el hombre como la mujer esclavizados son alienados de tal entorno, la categorización de hombre y mujer son en realidad foráneos e imposibles entre las subjetividades disponibles a los afroamericanos. Tal y como dice Spillers, “[En el barco negrero durante la trata colonial de esclavos africanos], en estas condiciones, uno no es ni mujer ni hombre, ya que ambos sujetos son tomados en cuenta como cantidades” (1987, 72). Por lo tanto, Spillers concluye que “bajo la presión de un orden patronímico, patrifocal, patrilineal y patriarcal, el hombre/mujer en la frontera, cuyo estatus humano y familiar, por la propia naturaleza del caso, *aún no había sido definido*” (Spillers 1987, 74, mi énfasis).³

² Generizar y genereización son términos basados en el inglés que describen con más precisión la realidad de que la relación entre sujeto/objeto y el género es activo y una acción.

³ Cabe recalcar que aunque el contexto de esclavitud en lo que hoy se llama estados unidos vis-a-vis el de la península maya son distintos, no están exentos de conmensurabilidad. Podríamos repasar por el proceso de la reservacionización (la parcelación de terrenos designados que servían como el único espacio donde los grupos nativos podían existir) en el contexto colonial anglosajón para empezar a darle cuerpo a estas importantes distinciones; sin embargo, esta y otras distinciones quedan fuera del alcance de este capítulo.

Algunos dirán que la falta de género funciona como el peldaño central en la deshumanización del sujeto africano esclavizado y/o afroamericano (tal y como dice Spillers, estos esquemas se heredan a las generaciones posteriores). Y tal vez estarán completamente en lo cierto. Sin embargo, lo que a mí me interesa en el contexto de este capítulo es imaginar las posibilidades decoloniales que existen en la suspensión de género que avanza Spillers —la meta que me he propuesto requiere entonces una complicación del campo semántico e ideológico conocido como el “humano” como el sitio a priori de dignidad.

En lo que sigue, quisiera establecer el título de la novela “En busca de María Uicab,” como nuestra estrella polar que orienta y a la vez justifica la búsqueda de una lógica-otra del género, o bien, la búsqueda de la suspensión de la lógica del género. Escrita por Georgina Rosado Rosado, profesora-investigadora en la Universidad Autónoma de Yucatán, junto con Carlos Francisco Chablé Mendoza, cronista de Santa Cruz X Báalam Naj. *En busca de María Uicab* es un intento de “romper mitos” sobre la Guerra de Castas y la caída de Chan Santa Cruz (Índice Peninsular 2020). La participación del cronista Chablé, según el prólogo de la novela, no solo fue “imprescindible pues [...] enriquece la investigación de Georgina Rosado” (9) sobre el personaje de Uicab —su participación inculca a la novela con aspectos de la tradición maya cronista, y de tal forma desestabiliza la noción de género (en este caso, literario).

Según la investigación histórico-antropológica de Rosado llevada a cabo con Landy Santana Rivas, Uicab “fue reconocida como reina, sacerdotisa y jefa militar de los *cruzob* [sic], además de transmisora de las órdenes del oráculo, y tuvo la suficiente autoridad para nombrar y cambiar a los jefes militares de los mayas de Chan Santa Cruz” (2008, 113). Estas investigadoras enfatizan que, haciendo hincapié en el trabajo de Nelson Reed, otras investigaciones académicas sobre Uicab implican que al establecer su secta en Tulum, ella estropeó el movimiento al quebrantar la singularidad y unificación de la Santísima cruz, lo cual provocó su ruina. Reed indica que la pérdida de la unificación del movimiento está vinculada al género de Uicab, o más bien, su rebeldía contra su papel natural como mujer: “Las mujeres siempre habían tenido un papel secundario en la religión de los mayas, y estaban excluidas de todos los servicios de origen pagano;

debe haberse tratado en este caso de una personalidad desusadamente fuerte, que en tiempos agitados lograría quebrantar la tradición” (Reed 1964 citado en Rosado Rosado and Santana Rivas 2008, 114). Frente a ello, Rosado y Santa Rivas declaran que tal interpretación indica “la ausencia de la perspectiva de género” en la lectura de Reed, la cual ellas buscan remediar con una investigación etnohistórica enfocada en el testimonio de los miembros de la Iglesia Maya de Quintana Roo, quienes “a través de su historia oral reconstruyeron su pasado.” De tal forma, las investigadoras logran “interpretar con mayor profundidad las evidencias documentales” (2008, 114) para reorientar a la figura de Uicab bajo una luz positiva que redime su rol como líder y como sacerdotisa.

Lo que subyace al trabajo de Rosado Rosado y Santana Rivas es el deseo de refutar el flagrante sexismo antimujer que rige las conclusiones de Reed a través de un reencuentro con la figura de Uicab como un eje central de los *Cruzo’ob*. Y aunque esta medida sea importante, solo busca remediar una sola instancia del problema del sexismo, o a rasgos más grandes, la inflexión del poder. Sin embargo, sostengo que la imaginación creativa —sea narrativa u otras formas de *ts’iib*— provee un espacio para practicar el derrumbe del sistema eurocentrista de género, el cual provee las condiciones de opresión, según mi entender. De tal manera, me encuentro con algunas preguntas: si de alguna manera, María Uicab ya ha sido encontrada en la investigación de Rosado Rosado y Santa Rivas, ¿por qué, según el título de la novela, la siguen buscando? Frente a esta duda, lo que yo quisiera avanzar es que la novela (o mejor dicho, esta historia novelada) sobrepasa las expectativas de los autores —en vez de una narrativa orientada hacia el “rescate” de la participación de la mujer o de disipar mitos sobre la Guerra de Castas, *En busca de María Uicab* se da a una lectura Spillersiana en la que se pueden percibir los contornos de un rechazo del género binario. En lo que sigue, quisiera explorar la noción de la presencia *iknalítica* de Uicab, para pedir prestado el término del profesor-investigador Juan Castillo Co-com, y la relación que este término tiene con el abandono de género. De ahí quisiera parar en la relación entre Antonia, Josefa y María para tomar en consideración el nexo de género, raza e *iknal*.

La condición iknalítica de María

La forma física de María Uicab provee una primera condición de su búsqueda: a pesar de la centralidad que ella toma en la novela, María se encuentra a menudo ausente entre sus capítulos —solo aparece físicamente durante dos breves episodios de diálogo. A pesar de esto, María toma diferentes formas, formas casi fantasmales, apareciendo repentinamente en las oraciones de los líderes de Chan Santa Cruz y en las reflexiones de Antonia, la *ts'übil* o escribana de María, y es a través de estas y semejantes apariciones que ella hace presencia en cada capítulo de la novela. La índole fantasmagórica de María refleja un estado de exceso, o sobra, de lo que puede contener el cuerpo; es decir, ella es omnipresente en el sentido de que sus encuentros son plurales y ubicuos, y también es omniausente dado que ella no se encuentra muy rara vez como figura literomaterial en la narración. La noción de aparición en ausencia evoca el concepto de *iknal*, un concepto filosófico no filosófico, material y no material, que indica un radical desprendimiento de cronologías y corporalidades occidentales. Evidenciado por el sistema de inflexión aspectual que rige la lengua maya o *maaya t'aan*, Castillo Cocom avanza que la palabra *iknal* posibilita “que tiempo y lugar no tienen pasado, presente ni futuro; que los seres humanos y las cosas poseen la cualidad de la omnipresencia (estar presente a un mismo tiempo en todas partes), la ubicuidad (el querer presenciario todo y vivir en continuo movimiento) y la omniausencia (no estar en un lugar determinado a un mismo tiempo en todas partes)” (Castillo Cocom and Castañeda 2021, 13). Por lo tanto, *iknal* no solo reta el aspecto temporal colonizado, sino también la misma construcción de cuerpo y consciencia —tal y como sugiere Gayle Salamon, quien nos recuerda que “incluso decidir qué ‘cuenta’ como cuerpo y qué no, está estructurado por la historia de cómo se han entendido socialmente los cuerpos” (2010, 76). De esta forma, el *iknal* de María posibilita una forma con y sin cuerpo que supera las cosmovisiones “occidentalizadas,” o lo que Salamon llama lo histórico.

Lo que se revela entonces, dada esta suspensión iknalítica, es la manera en la que la novela sobrepasa las intenciones de sus autores en cuanto a la reivindicación histórica de Uicab como mujer. En vez del simple reivindicar a la líder mujer o de retar mitos sobre Chan Santa Cruz, las formas

iknalíticas de María rechazan el limitado rango de subjetividades liberales heredadas de la violencia colonial, abriendo así un plano tal vez paralelo a la suspensión de género que conceptualiza Spillers. Consideremos dos ejemplos. Primero, conocemos a María, pero una sin cuerpo, una que se encuentra en las oraciones de Antonia mientras esta habla con una María iknalizada desde su celda en Zací/Valladolid, capturada por los *ts'uulo'ob* durante el conflicto. Antonia como la *x ts'uib* o escribana de María, recuerda su relación y revela la intrincada e implacable relación de la Santa Patrona con la dinámica racializada del levantamiento. Rozando con lo homoerótico, las reflexiones *cuir* de la *ts'uib* serpentean metonímicamente —ella expresa celos y descontento con los tres maridos de María: el primero del nombre Mukul, un *jalach* que murió en la guerra; el segundo, con Jacinto Pat, el cual estableció la unión política con Santa Cruz X Báalam Naj; y el tercero, Ignacio Chablé, líder de esa zona. La *x ts'uib* señala que el primer matrimonio de María fue arreglado por su padre para asegurar que su “descendencia procediera de los linajes más antiguos;” al referirse al tercer matrimonio de María, Antonia toma nota del “dolor que [María sintió en su] *puksi'ik'al* cuando [Chablé] se arrodilló y abrazó los muslos [de María] diciendo: ‘In yaakumech’. Te amo” (11).

Estos matrimonios fracasados establecen conexiones alegóricas entre género y raza donde el fracaso de su primer matrimonio encierra el sueño (o pesadilla) occidental de pureza racial y el del segundo y tercero, el sentido genereizado del deber sexual. Por el lado racial, Antonia señala que María tenía poco interés en discursos de la pureza de sangre: “llamó hermanos a los que habían sido despojados de sus tierras, montañas y cielos, a los hombres más altos y de rostro alargado pero color miel como nosotros que llegamos con el mismo dolor incrustado en el *puksi'ik'al*, el de esos pueblos que sufren siendo agraviados por los invasores” y que “todos los máasewales somos hermanos sin importar dónde nacimos o nuestro color de piel” (18). Habla de las muchas veces que María acogió a asiáticos y africanos esclavizados en la península maya como parte del proyecto Chan Santa Cruz, de los “turcos” que “no lo eran” (13), haciendo referencia a la numerosa población de inmigrantes libaneses que fueron desplazados a la península en el siglo XIX, quienes también encontraron un hogar en el movimiento. Uicab no solo acogió a estas personas —enfatisa que lo

maya siempre ha reflejado un desafío vis-a-vis la noción de pureza racial y el imaginario biológico de lo maya. Ella refleja sobre ciertos episodios coloniales cuando un grupo de asiáticos esclavizados en Belice [sic] se salvaron y se volvieron “mayas como nosotros” (11) y cuando algunos “hombres negros que según nos cuentan los abuelos llegaron a las orillas de Ekab luego de que un barco naufragara” (11), quienes también se incorporaron en la vida maya. Dada la persistencia de Uicab de romper las fronteras que rigen el componente etnoracial de Chan Santa Cruz, el *iknal* de María abre la racialización del movimiento, algo posibilitado gracias a su propia genereización.

Lo que el género le provee a Uicab, o lo que posibilita una ruptura novedosa de raza en este caso, se observa mejor desde la perspectiva del prolífico trabajo historiográfico de Terry Rugeley, historiador de la Guerra de Castas, lo cual indica que al tratarse de los supuestos dos lados del conflicto, “el campo étnico de una persona no siempre fue un indicador infalible” (2009, 9) de sus alianzas. Sin embargo, en lugar de alejarse de lo etnoracial, Rugeley se conforma con la modificación del binario maya/blanco que se maneja hasta la fecha para imaginar y articular el conflicto, la cual toma la forma de introducir otros términos identitarios como vecino, hispano, indio, etc., para abrir las fronteras etnoraciales que controlan el imaginario del movimiento. Al recordarnos que “la historia exige una abreviatura práctica” (9), Rugeley nos revela las limitaciones del disciplinamiento epistemológico colonizado: la historia en su función unilateral y unilineal de producir un sujeto conocible requiere de una simplificación excesiva y violenta para circunscribir y reducir la complejidad con el fin de preservar la coherencia. La novela de Rosado y Chablé, en cambio, se desprende de la oposición binaria—que, por cierto, sirve como una de las piedras angulares más importantes de la epistemología occidental—y abandona las “exigencias de la historia”, así proveyendo un panorama mucho amplio del caos, multiplicidad y complejidad del conflicto a nivel de “raza,” “etnia,” permitiendo que los participantes ocupen varias posiciones entendidas como mutuamente exclusivas.⁴

⁴ Entiendo que aquí ando en aguas peligrosas, pues se podría escuchar o entender mi interpretación de esta novela como una simple representación del multiculturalismo (neo) liberal, o igual, una nueva iteración (aparentemente) más “radical” del impulso indigenista

El hilo del rechazo de facciones etnoraciales se retoma en el segundo ejemplo del rol de la María iknalítica en el rechazo de raza-qua-género. En él, María se encuentra nuevamente en su calidad iknalítica —presente, pero ausente, existiendo fuera y dentro de tiempo y lugar— esta vez manifestada en las cartas y en la relación que mantiene con Josefa, una llamada conversa rescatada de una relación doméstica abusiva cuando, paradójicamente, es secuestrada durante un ataque de rebeldes por Bernadino Cen.⁵ Como hija de una familia de hacendados, Josefa heredó la hacienda Kancabchén después de la muerte de su familia. Su esposo, Manuel, quien se casó con ella para apoderarse de su herencia, se dedicaba a torturar a Josefa tanto física como emocionalmente. Una noche, mientras Manuel estaba con una amante, una emboscada de tropas rebeldes cayó sobre Kancabchén. Bernardino, el líder de la unidad, encontró a Josefa escondida en un armario y ella supo de inmediato “que no me haría daño” mientras sus tropas arrasaban con la hacienda (32). Ella reflexionaba que aunque no fuera el caso, “era preferible morir a manos de estos bárbaros a seguir soportando el desprecio y las humillaciones de Manuel” (33). Al descubrirla, Bernardino la toma en sus brazos pero al escuchar los gritos ahogados de su hermana y las demás mujeres de la hacienda, ella “zaf[ó su] brazo de [la manzana de Bernadino] y le exig[ió] a gritos que no violaran a mi hermana y a las demás mujeres.” Al escuchar su petición, Bernardino “ordenó casi enseguida a su gente no hacer daño a las mujeres y dejarlas

en servicio del estado, como el de requerir que los electores políticos dejen de lado la “diferencia” para avanzar con un proyecto de nación enfocado en el ciudadano monolítico. Semejante cosa es, por supuesto, una violencia, una que participa en el epistemicidio, para tomar prestado de De Sousa. Esto indica, para mí, una especie de disciplinamiento del movimiento de Santa Cruz, en la forma de una relegación constante del “ser y llegar a ser diferente” (Bey 21) a los abrazos de un proyecto (neo)liberal que parece ineludible. Pero, como señala Bey sobre la postura feminista trans negra, y lo que quiero incluir en mi interpretación del movimiento Chan Santa Cruz tal como se representa en esta novela, es que tales desviaciones identificatorias son constitutivas de una “ontología fundamentalmente radicalizada”. vicio epistémico al servicio de encontrar otra manera de vivir unos con otros”, un mundo “de otra manera” (Espinosa Miñoso, Gómez Correal, and Ochoa Muñoz 2014) que busca el rechazo total de las estructuras hegemónicas que sirven de base a la identidad y al cuerpo ontologizado.

⁵ En este caso, la palabra conversa hace referencia a una mujer no-maya que apoya la causa de la Santísima Cruz.

libres” (33). Después de esta interacción, Josefa decide que quiere escapar de su infeliz matrimonio y abandonar su hacienda para estar con Bernardino. De ahí en adelante, ella hace referencia a esa noche no como la noche de su secuestro sino como la noche de “mi rescate” (35). Bernardino y Josefa tienen relaciones esa noche, descrita por ella como una “entrega mutua” (35) y cuando llega a Santa Cruz X Báalam Naj, la gente de Bernardino comienza a llamarla “jefa”.

Relevante a la lectura de esta escena es la interacción entre Josefa y María Uicab. Tras su matrimonio, Bernardino y Josefa viajan a Muyil para solicitar consejos de ella, a quien la pareja encuentra bajando del templo de las cruces. Uicab les ofrece estas palabras: “Yo, María Uicab, la santa patrona de estas tierras, seré desde hoy junto a mi esposo Juan Pat, la mensajera de las tres santas cruces; pondré mis ejércitos y mis riquezas al servicio de la misión que me ha dado mi diosa Ixchel: impedir que los demonios se apropien de nuestros montes.” Josefa recuerda la interacción que tuvo con la Uicab corporalizada, donde esta segunda le dice: “—Estaré muy contenta si aceptas ser mi hermana”. Después de su encuentro, Josefa experimenta una visión que ella describe de la siguiente manera: “[Uicab] me ayudó a levantarme agarrándome de los hombros y besó mi mejilla: a través de sus ojos me vi con ella en otras vidas, luchando juntas otras batallas” (29). Este diálogo refleja una de las escasas escenas en las que María se presenta en forma encarnada, pero también *iknalizada*, haciendo presencia literaria en la memoria-ausencia y en mundos-otros como el sueño, todos grabados en el diario de Josefa.

Así como en el primer ejemplo de las oraciones y reflexiones de Antonia sobre los maridos de Uicab, la hermandad formada entre Josefa la conversa y la presencia-ausencia de María ofrece una perspectiva crítica del rol del matrimonio heterosexual como espacio de la entrega del poder. En el primer ejemplo, descubrimos que María como mujer se encuentra obligada a entrar en matrimonio con Pat y con Chablé para poder ejercer poder y liderazgo en el contexto Cruzob. Sin embargo, la María en ausencia con quien conversa Antonia está libre de los confines de género y de raza que se manifiestan a través del matrimonio—en otras palabras, el *iknal* de María no está sujeto a los límites coloniales-sociales que se le imponen. El segundo ejemplo con Josefa revela una tautología entre esta y

María términos de la expresión de poder y liderazgo femenino. En el caso de Josefa, su matrimonio se fracasa debido a los enlaces familiares de su primer matrimonio forzado y la posición económica de la que la familia goza. Crescencio Poot, otro líder del conflicto *máasew'áal*, logra secuestrar a Josefa para poder recolectar la recompensa que ofreció la familia de Manuel por su regreso a Kancabchén. A pesar de su captura, Josefa nunca volvió a pronunciar una palabra en español, optando por hablar únicamente en maya el resto de su vida y así manteniéndose fiel a su aspecto de conversa. Tan es así que ella nunca volvió a dormir fuera del ropero donde Bernardino la encontró la noche de su rescate; en su último testamento, mandó a que la enterraran en ese mismo ropero diciendo que “no quiero saber si estoy dormida o si estoy muerta; solo espero aquí oculta en mi ropero el bendito momento en que mi amado Bernardino venga de nuevo a rescatarme” (31).

En cierta medida, el posicionamiento de la mujer como líder del conflicto refleja los objetivos de Rosado Rosado y Chablé al establecer la importancia y posibilidad de que Uicab (y Josefa) pudiera desempeñar tal papel. Sin embargo, ninguna de las dos pudo mantener su posición. Este fracaso es fundamenta y clave en lo destacable de la novela pues está claro que para que una mujer se convierta en vocero de las cruces, había que emparejarse con algún hombre que ya poseía la distinción de santo patrón. Pero eso no funciona al revés: la novela revela que solo el hombre poseía la característica de santo independiente de su pareja, lo cual se revela explícitamente durante una plática entre Josefa la conversa y Bernardino Cen cuando este le dice a su nueva esposa, “Ahora podrás mandar tú también conmigo porque serás mi mujer” (27). Yo sospecho que para Rosado Rosado y Chablé, tanto Pat y Uicab/Josefa y Cen están posicionados para representar una aparente dualidad que busca la desjerarquización y trabaja hacia una configuración horizontal y complementaria de género que según la antropología moderna, existe en ciertos contextos indígenas (Huanacuni 2010; Marcos 2017; Santana Rivas 2003; Segato 2014), pero desde mi parecer, está claro que tal orientación no se logra ni en el caso de Josefa (por ser capturada y devuelta a la hacienda) ni en el de María (por el sentido de obligación y falta de voluntad propia en sus matrimonios, además de las conclusiones metatextuales de Reed) gracias a que ninguna hubiera

podido llegar a tal liderazgo sin vincularse con un santo patrón masculino. ¿A qué se debe ese fracaso? A la mentira del binarismo. Aunque exista una dualidad desjarquizada entre mujer/hombre en ciertos contextos indígenas, estos mundos convergen con otros mundos profundamente jerarquizados y luego, vuelven a partir —no existen en el vacío ni tampoco en oposición binaria. La frustración del matrimonio de Josefa se encuentra alegorizada en la captura de devoción de Josefa a la hacienda (la tierra capturada) y los bienes de su familia (la riqueza capturada). El fracaso de los matrimonios de María se manifiesta en su carácter de obligación, situaciones en las que María no pudo ejercer agencia sobre su propia voluntad y sexualidad, además las conclusiones metatextuales que nos llegan de parte de Reed. Pero desde mi parecer, el concepto cisheterosexual está posicionado como el verdadero fracaso está pues demuestra los límites de la identidad de género como campo emancipatorio/decolonial capturado por los profundos abismos del género estructural. Es decir, cualquier intento de reivindicar a la mujer queda corto debido a la inescapabilidad del género estructural, o de la colonialidad de género, que exige un rendimiento de cuentas según el poder cisheteropatriarcal. El *yiknal* de María, entonces, dirige su mirada hacia soluciones más complejas a la opresión.

Conclusión: el monte y otros demonios

La lectura que yo he propuesto revela dos campos importantes relevantes a la crítica de género-qua-raza —primero, el *yiknal* de María rompe la distinción biológica etnoracial de Chan Santa Cruz sin caer nuevamente en el binarismo; y segundo, revela la imposibilidad de la complementariedad de género mientras exista el mundo colonizado. La abreviatura de la historia, para volver a la frase de Rugeley, ha establecido un axioma de ontologías violentamente biologizadas— sin embargo, distanciarnos de tales nociones dentro del conflicto conocido como la Guerra de Castas no significa perder el papel crucial y central de los “mayas” en el movimiento; más bien es el profundo rechazo de la noción misma de la identidad etnobiológica “maya”, señalada por Castillo Cocom y Castañeda que “interpela y sobrepasa el realismo maya creado en la larga noche de los tiempos del romance antropológico” (13). Al liberarnos del imposible proyecto libe-

ralizador perceptibles en el viaje de identidades generizadas y etnorracionalizadas en el que nos guio el *iknal* de María, ganamos/recuperamos la profundidad y la radicalidad de Chan Santa Cruz. La abreviatura de la historia que Rugeley evoca también delineó este movimiento maya en términos colonizantes como un movimiento que “pertenece” a los “mayas” donde “ellos” querían establecer su propio “estado” y recuperar “su” tierra. Este enredo lingüístico superimpone el lenguaje del proyecto liberal —establece una singularidad maya y orienta la tierra como un objeto que puede ser poseído en términos capitalistas. Lo que he intentado hacer en este breve capítulo es abordar el aspecto de género y su centralidad en estas configuraciones sistémicas.

Con el fin de iluminar las implicaciones de este trabajo, me gustaría regresar momentáneamente al enunciado de María con el que inicio este capítulo: “pondré mis ejércitos y mis riquezas al servicio de la misión que me ha dado mi diosa Ixchel: impedir que los demonios se apropien de nuestros montes [*k'áax*]” (28). La lectura del género que yo he ofrecido en este capítulo tal vez formaría parte del ejército discursivo del que dispone Uicab, uno que siempre ha sido enfocado en la protección de la tierra. Desde las primeras visiones de esta tierra representadas en los diarios del invasor Colón, podemos apreciar cómo la genereización de este hemisferio movilizó su colonización y despojo (Colón 2007); de manera similar, los representantes de la colonización le dieron nombre al concepto de la tierra indomada— el monte. Para ellos, el monte también es un demonio, un espacio impenetrable, desorganizada y un espacio que impedía la esclavización, el genocidio y el robo. Por lo tanto, el enfoque de este capítulo, hasta cierto punto, demuestra los límites de la representación identitaria como capaz de la decolonización —así como nos advirtió Spillers al señalar los límites de la ontología del binario de género—, optando a su vez por pensar en una gramática que desborda lo humano.⁶ Así, mi lectura orienta

⁶ Del diario del invasor más emblemático de la colonización de Abiyala: “Agora vi tanta disformidad como ya dixé; y por esto me puse a tener esto del mundo, y fallé que no era redondo en la forma qu’escriven, salvo que es de la forma de una pera que sea toda muy redonda, salvo allí donde tiene el peçón que allí tiene más alto, o como quien tiene una pelota muy redonda y en un lugar d’ella fuesse como una teta de muger allí puesta, y qu’esta parte d’este peçón sea la más alta e más propinca al cielo, y sea debaxo de la línea equinoçial, y en esta mar Ocçéana, y en fin del Oriente, llamo yo fin de Oriente adonde acaba toda la tierra e islas.”

el *iknal* de María Uicab hacia un profundo rechazo de otro demonio conocido como el disciplinamiento etnoracializado del proyecto colonial-moderno de género, cuyo rechazo sostenido podría proveer los cimientos de la liberación de la tierra de su aspecto genereizado, para regresar a ser y convertirse en un nuevo k'áax indomable, incognoscible, y libre un k'áax convertido en demonio. Porque una tierra libre de género también posibilita la existencia de Marías libres de la obligación de matrimonio, Josefás libres de parientes capitalistas, y Chan Santa Cruces emancipadas.

Yuum bo'otik.

Referencias

- Aizura, Aren Z. 2006. Of borders and homes: the imaginary community of (trans)sexual citizenship. *Inter-Asia Cultural Studies* 7 (2): 289–309. <https://doi.org/10.1080/14649370600673953>.
- Bey, Marquis. 2022. *Black Trans Feminism*. Duke.
- Campbell, Timothy C., y Adam Sitze, eds. 2013. *Biopolitics: an encounter*. En *Biopolitics: A Reader*. A John Hope Franklin Center Book. Durham London: Duke University Press.
- Castillo Cocom, Juan A., and Quetzil E. Castañeda. 2021. “Visión etnográfica: imaginar el iknal maya.” *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 26 (1): 10–24. <https://doi.org/10.1111/jlca.12543>.
- Colón, Cristóbal. 2007. *Los cuatro viajes. Testamento*. Editado por Consuelo Varela. Alianza Editorial.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz. 2014. Tejiendo de “Otro modo”: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en *Abya Yala*. Popayán, Colombia: Universidad de Cauca.
- Huanacuni, Fernando. 2010. *Buen vivir, vivir bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Índice Peninsular. 2020. “Presentan ‘En busca de María Uicab’, Libro sobre la sacerdotisa maya de Tulum - Georgina Rosado y Carlos Chablé, sus Autores.” November 4, 2020. <https://www.facebook.com/indicemaya/photos/a.1149928971817967/2172435472900640/?pai->

- pv=0&eav=AfaWomEDsjmHqX9BsSkVzMKfdv1g3zu4V_1JVZhi-fwY3Zn-RXN7wYHJPCDXglHuUv3Q.
- Leo, Brooklyn. 2020. The colonial/modern [cis]gender system and trans world traveling. *Hypatia* 35 (3): 454–74. <https://doi.org/10.1017/hyp.2020.27>.
- Lugones, María. 2016. The coloniality of gender. En *The Palgrave Handbook of Gender and Development*, editado por Wendy Harcourt, 13–33. London: Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_2.
- Marcos, Silvia. 2017. *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y la izquierda*. Chile: Editorial Quimantú.
- Mcclintock, Anne. 1995. *Imperial leather: race, gender, and sexuality in the colonial context*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203699546>.
- Quijano, Aníbal. 2000. Coloniality of power, eurocentrism and Latin America. En *Neptantla: Views from the South*, 533–80. Duke University Press.
- Reed, Nelson. 1964. *The Caste War of Yucatan*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Riley, Denise. 1988. “Am I that name?”: feminism and the category of 'women' in history. U of Minnesota P.
- Rosado, Georgina, and Carlos Chablé. 2020. *En Busca de María Uicab: reina y santa patrona de los mayas rebeldes*. Cuautitlán, México: Ediciones El nido del fénix.
- Rosado Rosado, Georgina, and Landy Santana Rivas. 2008. “María Uicab: reina sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán (1863-1875).” *Mesoamérica* 29 (50): 112–39.
- Rugeley, Terry. 2009. *Rebellion now and forever: mayas, hispanics, and Caste War violence in Yucatán, 1800-1880*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Salamon, Gayle. 2010. *Assuming a body: transgender and rhetorics of materiality*. Columbia University Press.
- Santana Rivas, Landy. 2003. “La construcción del género en la cultura maya.” *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, no. 225.
- Segato, Rita Laura. 2014. “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres.” En *tejiendo de “otro modo”: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales* En Abya Yala,

- editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz. Popayán, Colombia: Universidad de Cauca.
- Spillers, Hortense J. 1987. "Mama's baby, papa's maybe: an American grammar book." *Diacritics* 17 (2): 65–81. <https://doi.org/10.2307/464747>.
- Walsh, Catherine. 2007. "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies 'Others' in the Andes." *Cultural Studies* 21 (2–3): 224–39. <https://doi.org/10.1080/09502380601162530>.
- Walsh, Catherine. 2012. "'Other' knowledges, 'other' critiques: reflections on the politics and practices of philosophy and decoloniality in the 'other' America." *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1 (3). <https://doi.org/10.5070/T413012880>.
- Wynter, Sylvia. 2003. "Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation--an argument." *CR: The New Centennial Review* 3 (3): 257–337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>.
- Zambrini, Laura. 2014. "Diálogos entre el feminismo postestructuralista y la teoría de la interseccionalidad de los géneros." *Revista Punto Género*, no. 4: ág. 43-54. <https://doi.org/10.5354/2735-7473.2014.36408>.