

Seeve/frescos: sexualidad, género y etnicidad en los significados de las relaciones sexuales entre varones en comunidades yoeme (yaquis) de Sonora, México

Guillermo Núñez Noriega
Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C.

Resumen

Se presentan los resultados de una investigación antropológica de los significados de las relaciones sexuales entre varones en la población indígena yoeme (yaqui) de Sonora. La metodología utilizada consistió en entrevistas a profundidad y observación participante con personas de varias comunidades yoeme de Sonora. Se ofrece una caracterización sobre las dinámicas culturales, con particular énfasis en las ideologías, relaciones e identidades de género y de pertenencia étnica, que construyen los significados de las relaciones sexuales entre varones en esta población.

Palabras clave: género, hombres, identidades.

Abstract

The results of anthropological research on the meanings of sexual relations between men in the Yoeme indigenous population (Yaqui) of Sonora are presented. The methodology consisted of in-depth interviews and participant observation with individuals from various Yoeme communities of Sonora. It provides a characterization of the cultural dynamics with particular emphasis in ideologies, gender relations, identities, and ethnicity that construct the meanings of sexual relations between men in this society.

Keywords: gender, men, identities.

Antecedentes y preguntas de investigación

Este trabajo se origina en una investigación antropológica que tuvo como objetivo general conocer de manera amplia la situación de los pueblos indígenas yoremes (mayos), yoemes (yaquis)¹ y migrantes procedentes de 54 pue-

¹ Los términos "yoreme" y "yoeme" son los usados originalmente por estos pueblos para referirse a sí mismos en su propia lengua; los términos "mayos" y "yaquis" son los impuestos durante la invasión y colonización española. La población en la actualidad usa los términos propios e impuestos.

bls indígenas diferentes² en el estado de Sonora, en el noroeste de México, frente a la epidemia del VIH-Sida. Inspirados por la discusión desde la epidemiología sociocultural (Menéndez, 2008), no sólo se buscó estimar índices, sino también acercarse a conocer factores sociales, culturales, económicos y políticos que condicionaban los procesos de salud/enfermedad/atención (Núñez, 2011a). Dentro de esos factores nos interesamos en las ideologías, identidades y relaciones sexuales y de género, así como la manera en que participan en la construcción de conductas sexuales de riesgo, especialmente en ciertos individuos o grupos al interior de los pueblos indígenas. En este marco más amplio nos planteamos las siguientes preguntas de investigación: ¿cuáles son los significados de las relaciones sexuales entre varones en la sociedad yoeme?, ¿cómo se insertan las relaciones homoeróticas entre varones en el sistema de identidades, relaciones e ideologías sexuales y de género (sistema sexo-género)³ de la sociedad yoeme?, ¿cuál es la posición de los varones que tienen relaciones homoeróticas en el campo sexual⁴ de la sociedad yoeme?

A decir de algunos autores, el tema de la sexualidad no fue tratado durante décadas en la antropología mexicana, menos aún el de la diversidad sexual⁵ en los pueblos indígenas. Hernández (2005) destaca la ausencia del tema de la sexualidad en la revisión que de la antropología mexicana hace Esteban Krotz en sus artículos de 1990 y 1997. En la antropología estadounidense, sin embargo, durante los años setenta y ochenta se publicaron importantes trabajos

² De acuerdo con el conteo poblacional de 2005, había en Sonora 114 995 indígenas en Sonora, lo que representaba 4.8% del total de la población del estado. El 76.84% de la población indígena era nativa de Sonora y el resto migrantes. De acuerdo con cifras de la Unidad de Documentación de Pueblos Indígenas del Noroeste de El Colegio de Sonora, los yaquis suman para 2005: 21 776 individuos, poco más de 13 000 de ellos hablantes cotidianos de la lengua. La población yaqui se concentra fundamentalmente en ocho pueblos tradicionales (con sus propios gobernadores) en la planicie semiárida llamada Valle del Yaqui y en los municipios de Bácum, Cajeme, Guaymas, Empalme y San Ignacio Río Muerto (Núñez, 2011c: 124-125).

³ El sistema sexo-género es un concepto utilizado por primera vez por Gayle Rubin (1975 [1986]). Aquí lo entendemos como una estructura de relaciones, de ideologías y de distinciones sociales y de poder que propone una serie de identidades sexuales y de género inteligibles dentro del sistema.

⁴ “Campo sexual” es un concepto que alude a la existencia de un campo de fuerzas ideológicas y materiales construido históricamente alrededor de lo que se ha definido como “sexual” en cada sociedad. Sobre la aplicación del concepto de campo sexual véase Núñez (1999).

⁵ El concepto “diversidad sexual” no se utiliza aquí para referir a las “otredades” de la heterosexualidad, sino que se entiende como un concepto teórico y metodológico, con implicaciones políticas, que asume la sexualidad humana como diversa, esto incluye la diversidad sexual, de género y erótica, superando los binarismos de las ideologías sexuales y de género dominantes. Véase Núñez (2011b).

antropológicos sobre homosexualidad en México (véase, por ejemplo, Carrier, 1972, 1976; Taylor, 1978).⁶ En esa década se publican dos estudios significativos sobre diversidad sexo-genérica en pueblos indígenas que tendrán una gran influencia en México y en la disciplina antropológica mundial: el de Gilbert Herdt (1981) —acerca de los rituales de masculinización que involucran la felación y la ingesta de semen entre los sambia de Nueva Guinea— y el de Williams —respecto a la institución berdache entre los pueblos nativos del suroeste estadounidense (1986), que demuestra la existencia de sociedades con más de dos identidades sexo-genéricas—. En México, los trabajos de Marinella Miano sobre los muxhes del Istmo de Tehuantepec aparecidos en revistas académicas (1998), le dan una visibilidad sin precedentes al tema de la diversidad sexogenérica en las poblaciones indígenas a finales de la década de los noventa. En esos mismos años y vinculados al interés creciente por los varones (la masculinidad y la reproducción) aparecen dos estudios significativos: el artículo de Ruz (1998), quien pasa revista a los usos, creencias y valores en torno a la sexualidad, el deseo, la seducción y la reproducción en diferentes pueblos mesoamericanos, y la tesis de Martín de la Cruz López (1999) sobre el proceso de hacerse hombre entre los tojolabales de las cañadas chiapanecas. Aunque enfocada en las representaciones de la masculinidad, la sexualidad y la reproducción, la tesis permite vislumbrar algunos significados de la transgresión a ese modelo de hombría ideal. Posteriormente han visto la luz artículos de investigación que han abordado de manera más decidida el tema de las relaciones homosexuales en pueblos indígenas. Montané (2002a, 2002b) resaltó en la diferencia de las culturas sexuales indígenas del noroeste de México al momento del contacto con los europeos, tanto en lo relativo a la presentación del cuerpo desnudo, como de la comunicación abierta de las preferencias homosexuales, la existencia de unidades domésticas compuesta por personas del mismo sexo y de comportamientos transgénero. Ese mismo año Aguilar (2002) presenta una tesis sobre el cuerpo y sus representaciones en la sociedad yaqui de Sonora, con referencias al tema del deseo, la diferencia sexogenérica y la "homosexualidad". Jesús Vaca (2003) —quien refirió a la experiencia homoerótica entre los tarahumaras— y Cosío y Fernández (2005) estudiaron la relación entre masculinidad y experiencias homoeróticas en una comunidad purépecha. Guillermo Núñez (2009) publicó una colección de cuatro historias de vida de hombres indígenas migrantes y pobres del estado de Chiapas (tsotsil, tseltal, chol y zoque de Chiapas) con prácticas homosexuales, tratando de en-

⁶ Para una revisión de la manera en que las ideologías racistas, heterosexistas y el moralismo en la academia han impedido abordar el tema de la diversidad sexual en los pueblos indígenas y el VIH-Sida en México, véase Núñez (2011c).

tender su vulnerabilidad al VIH-Sida. Estos estudios han sido importantes porque han abierto camino para el reconocimiento de la diversidad sexual y de género en los pueblos indígenas en México y han permitido colocar el tema en la antropología de nuestro país. Sin embargo, con excepción de la investigación de Miano (1998), estos trabajos no incluyen un marco comprensivo más amplio que nos permita entender la manera en que los significados, identidades y prácticas que describen se insertan en el sistema sexo-género de la sociedad indígena en cuestión, ni qué decir de la manera en que este sistema se articula también con el sistema sexo-género del grupo étnico dominante. En la antropología mexicana estamos lejos de tener un panorama claro de los diferentes sistemas sexo-géneros indígenas, con sus matices y variantes en los diferentes pueblos, y más lejos aún de tener una visión comprensiva de su transformación a lo largo de la historia, de las distinciones sociales y relaciones de poder que generan al interior de los pueblos, o de la manera en que los procesos sociales, económicos, culturales y políticos locales, regionales, nacionales o globales los tensan y los transforman en el presente. Algunos trabajos recientes apuntan en esta dirección y nos revelan abordajes y perspectivas novedosos sobre el tema de la sexualidad en los pueblos indígenas que no reincidentes en idealizaciones o cosmogonías inamovibles. Es el caso del estudio de López Moya, antes citado, del testimonio de Sántiz López (2011) acerca de los jóvenes tseltales de Tenejapa, así como de otras investigaciones interesadas en los conocimientos, valores, percepciones, actitudes, poderes y discriminaciones que construyen las culturas sexuales indígenas y la vulnerabilidad al VIH-Sida (Ponce *et al.*, 2011).

En el presente artículo nos proponemos abonar en ese campo de conocimiento mediante el estudio de los significados de las relaciones sexuales entre varones en la sociedad yoeme. A través de la presentación de los resultados intentamos mostrar cómo éstos se vinculan con otros significados, relaciones e identidades sexuales y de género, así como con los procesos de construcción de la identidad colectiva como pueblo indígena.

Metodología

Para lograr el objetivo de conocer los significados de las relaciones sexuales entre varones en la población yoeme se optó por un estudio cualitativo, a través de entrevistas semiestructuradas en profundidad, entrevistas no estructuradas y observación participante. En el caso de la población yoeme se realizaron entrevistas en profundidad con cinco hombres, seis mujeres y una persona transexual (se definió a sí misma como “una mujer atrapada en el cuerpo de un hombre”), con ayuda de un guión de entrevista; también se llevó a cabo una entrevista no estructurada. Las entrevistas semiestructuradas (11) duraron entre una y dos horas. Se grabó cuando las personas aceptaron

ser grabadas, y en otros casos se tomó nota en el cuaderno de campo durante la entrevista. La entrevista no estructurada se dio en tres sesiones de convivencia de tres horas cada una aproximadamente y no fue grabada, por lo que la información fue escrita en el cuaderno de campo. Se procuró entrevistar a personas de diferentes edades (aunque todos mayores de edad), ocupación y sexo: un hombre que fue autoridad tradicional (gobernador), un curandero, tres amas de casa, una promotora de salud, una maestra de preescolar, un(a) yerbera-vidente transexual, dos jornaleros y una jornalera agrícolas, un promotor de educación para adultos. Todos hablantes de la lengua y autoidentificados como yaquis. Tres de los entrevistados reconocieron haber tenido relaciones sexuales con otros varones. Adicionalmente, se entrevistó a un funcionario de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y a uno de un centro de salud que trabajan en la región. Las personas entrevistadas provienen de cinco localidades yoeme. Las entrevistas se realizaron en castellano y sin presencia de terceros para facilitar la confidencialidad de la información. La investigación se desarrolló durante seis meses en el año 2010 y por personas que, aunque no somos yoeme, vivimos en la región o hemos realizado investigación previa con población yoeme o indígena.⁷ Todas las personas entrevistadas aceptaron participar motivadas por el deseo de compartir su visión de cómo detener la infección de VIH.

Finalmente, queremos mencionar que en este artículo hemos querido presentar no un panorama inamovible de “la homosexualidad” yaqui, sino la complejidad del entramado de significaciones que construyen las relaciones homoeróticas entre varones en dicha cultura, en el marco de un sistema sexo-género que funciona como sistema de distinción y poder, siempre en tensión y transformación. Asimismo, presentamos los resultados de investigación tratando de seguir la línea misma de su producción, esto es, mostrando el contexto conversacional y temático dentro del cual emerge buena parte de la información: la discusión del VIH, la sexualidad, las concepciones de género (esto se expresa por ejemplo al señalar cuál información surge de manera espontánea en las entrevistas y cuál como respuesta a preguntas expresas), así como el orden de aparición de los temas. Deseamos que esta forma de abordar el tema y presentarlo pueda servir para evaluar sus alcances y límites.

Resultados

1. Primer acercamiento: la sexualidad y la etnicidad en la encrucijada

El inicio de la investigación involucró una serie de conversaciones informales sobre el VIH-Sida con el fin de ubicar el nivel de conocimiento y facilidad para

⁷ Agradezco el apoyo técnico de Ana Luz Rascón y Ramón Juárez en las entrevistas.

hablar de este tema y de otros como el de la sexualidad. Una primera conclusión que podemos extraer de esta fase es que la población entrevistada no se mostró reticente a hablar de VIH-Sida ni de sexualidad. A la pregunta de si habían oído hablar del VIH o el Sida y de sus formas de transmisión, no hubo alguna persona que no mencionara de manera espontánea las relaciones sexuales entre los hombres y las trabajadoras sexuales que ofrecen servicios a los conductores de camiones y trailers que pasan por las comunidades yoeme ("putas" es la palabra que usaron). El virus o la enfermedad en su concepción viene "de fuera", en primera instancia a través de relaciones sexuales entre personas no indígenas: los trailereros *yoris*⁸ y las trabajadoras sexuales también *yoris* y, en segunda instancia, a través de las relaciones entre estas mujeres no indígenas y los hombres yaquis. En todos los casos también esta vía de infección construye la percepción de riesgo para hombres y mujeres, para la familia y para la "tribu yaqui",⁹ en su totalidad. La comprensión sobre el VIH-Sida y la percepción del riesgo exhibe así la copresencia de discursos que se entrecruzan: los relacionados con las dinámicas de la sexualidad y las identidades de género y los relacionados con la diferencia étnica.

Esta confluencia de miradas étnicas y sexogenéricas y sus ambigüedades se vislumbraron también cuando se preguntó a las personas entrevistadas sobre la existencia o no de mujeres yaquis que realicen trabajo sexual; una pregunta que tenía como propósito conocer mejor las razones de esa percepción del riesgo altamente delimitada por razones étnicas. Una anciana yaqui hace una distinción entre las "putas *yoris*" y las mujeres yaquis que realizan trabajo sexual, quienes no reciben el nombre de putas, sino de "mujeres de la calle", las cuales a su vez se diferencian de las "mujeres esposas":

Hay mujeres jóvenes y no tan jóvenes de la tribu que andan haciendo eso; hay muchas sacándole dinero a los viejitos, porque, ¿qué otra cosa les puede gustar de un viejito? Pero las de la tribu no están enfermas, yo digo, porque las mujeres de la tribu son más tranquilas [...] las mujeres de la calle yaquis no se andan metiendo con hombres casados, sólo con viejitos y chamacos, y bueno, no afectan a la familia; aunque sí hay hombres casados que las andan buscando, pero pues es menos; y las *yoris*, a esas no les importa nada [...] por eso las rechazan en la comunidad, por como son de ofrecidas, se ofrecen a los hombres sin saber si son casados o solteros; y les sacan el dinero que pueden.

Ante la pregunta: "¿hay discriminación por parte de las personas hacia las prostitutas?", esta misma mujer contesta: "a las *yoris* sí, a las yaquis no".

⁸ Yori es el término utilizado por los yoeme para referirse a los no yoemes. Significa "demonio".

⁹ Dos son los términos más utilizados por ellos mismos para referirse a ellos como colectivo étnico: tribu y nación.

Una distinción étnica relacionada con consideraciones de concepciones sobre el riesgo y la salud (las yaquis no están enfermas), la moralidad (las yaquis no se meten con hombres casados) y el daño diferenciado que las trabajadoras sexuales causan a la economía y a la familia yaqui (le “sacan” el dinero a estos hombres casados a quien además pueden infectar, afectando con ello a las mujeres esposas yaquis). Pero también una distinción que contribuye y se origina en la solidaridad intraétnica.

La diferencia también la establecen los hombres yaquis. El siguiente diálogo con una autoridad tradicional deja en claro algunos matices sobre concepciones, valores y actitudes de los varones hacia las trabajadoras sexuales, así como la mayor consideración de la que pueden gozar las trabajadoras sexuales yaquis (“mujeres de la calle”) frente a las “putas” yoris:

Entrevistador: ¿Hay prostitutas en la tribu?

Autoridad [Da un respiro profundo y después de una pausa dice]: Sí, sí hay, pero no son como las yoris.

E: ¿Cuál es la diferencia?

A: Pues las de la tribu son más discretas; se meten mayormente con los hombres de la tribu y son como amantes por temporadas de uno, y otras con otros, y así.

E: ¿Qué piensa la comunidad de las prostitutas yoris? ¿Cómo las tratan?

A: Pues no las ven bien, sobre todo las mujeres, porque piensan que ellas son las que infestan a los maridos de enfermedades, y luego los maridos las infestan a ellas; y además abusan de ellos, les quitan el dinero [...] los hombres no las ven mal, no dicen nada; al contrario [se ríe]. De las prostitutas yaquis la gente de la tribu no dice nada; lo que hacen es que no les hablan muy bien y les prohíben a sus hijas que se junten con ellas, nada más; pero ellas no pierden ningún derecho, conservan los mismos derechos en la tribu [...] pueden participar en todas las ceremonias tradicionales, en semana santa; pero eso sí, en esos días deben comportarse bien, no andar provocando ni nada de eso, y si no [muestran respeto], pues se les quita el derecho a participar en las ceremonias, porque son cosas santas y deben mostrar respeto como todos los de la tribu.

En esta entrevista se evidencian los valores sexuales y étnicos que se establecen, aparentemente, con relación al trabajo sexual: aunque las trabajadoras sexuales son rechazadas por las mujeres y no son ejemplo de esposa para los varones ni de mujer para las jóvenes, la discriminación es mayor hacia las mujeres yoris. Ahora bien, las entrevistas también evidenciaron que existen valores de la sexualidad que regulan el comportamiento de hombres y mujeres de manera diferenciada (se reconoce que los hombres yaquis tienen relaciones con las “putas” yoris a quienes no critican ni rechazan). La sonrisa al referirse al hecho de que los hombres no rechazan o critican a las “putas”

yoris o a las “mujeres de la calle” yaquis, parece indexar de manera directa una indulgencia que a su vez indexa de manera indirecta¹⁰ el interés de estos hombres por mantener relaciones sexuales con ellas. Se trata de una indulgencia que se desprende del acceso de estos hombres yaquis a las trabajadoras sexuales, como parte de un privilegio socialmente sancionado en el ejercicio de la sexualidad que no gozan las mujeres. Como veremos más adelante, este privilegio se vincula con un concepto de género relacionado: “los hombres son libres”.

2. Androcentrismo y sexualidad en el flujo de la vida social yoeme: “Los hombres son libres”

En una de las entrevistas, al referirse a las formas de transmisión del VIH, una mujer adulta dejó entrever de manera espontánea una concepción de género estrechamente ligada a la sexualidad diferenciada entre hombres y mujeres yaquis: “[los que están en riesgo] son los hombres [...] es que los hombres son libres y ahí andan metiéndose con las mujeres esas [...] esas de la calle, las putas esas pues [se sonríe un poco avergonzada de decir la palabra putas]”.

Esta idea de que los hombres son “libres” se repitió en varias ocasiones en las entrevistas con las mujeres y los hombres yaquis, y se refiere a una mayor libertad de expresión sexual que la sociedad y la cultura reconoce en los hombres, a diferencia de las mujeres. Ahora bien, se trata de una “libertad” que parece aceptada plenamente por la sociedad, pero que empieza a ser vista por estas mujeres y algunos hombres como asociada al riesgo de infección. Al mismo tiempo, en los pueblos yaquis se están produciendo transformaciones en las mujeres, particularmente más jóvenes, con relación a la sexualidad y al género que impactan esa noción de libertad como prerrogativa de los varones. Por ejemplo, la infidelidad se reconoce cada vez más como una posibilidad no sólo para los hombres, sino también para las mujeres. Una mujer yaqui de 45 años, casada y que trabaja como jornalera en los campos agrícolas cercanos a su localidad, al referirse a las infecciones de transmisión sexual señala el papel de la infidelidad de los hombres: “si el hombre no es fiel, sí se lo puede pegar a la mujer ... pero también si la mujer es infiel y el hombre es fiel también se lo puede pegar”. Se trata de una posibilidad que ella ve menos probable, pues agrega: “hay más hombres [que tienen Sida], porque los hombres a donde

¹⁰ Ochs entiende por indexicalidad directa una relación no mediada entre una o más formas lingüísticas y algunas dimensiones contextuales. Una partícula en un lenguaje puede ser descrita como un índice directo de los sentimientos del hablante (Ochs, 1990: 295). Por indexicalidad indirecta Ochs entiende el proceso por medio del cual “un rasgo del evento comunicativo es evocado indirectamente a través de la indexación de algún otro rasgo del evento comunicativo” (*ibidem*: 295).

quiera van, ¿pero está mal lo que hacen los hombres, no? Porque ellos a donde quiera van y al ratito se lo pegan a las señoras”.

El tema de la posibilidad de la infidelidad de las mujeres se vincula también al concepto de “libertad” y a las transformaciones de género que están ocurriendo en la sociedad yoeme en las nuevas generaciones: ante la pregunta que tuvo como finalidad conocer las tensiones y ambigüedades de género más allá del discurso normativo:¹¹ “¿y aquí tú conoces mujeres que también sean libres?”, esta misma entrevistada responde: “sí, muchas, tienen hijos, otras no tienen hijos, y otras andan así nomás, son yaquis y todo revuelto”. Se trata, sin embargo, de una libertad que está lejos de ser valorada positivamente por ella y otros entrevistados (hombres y mujeres, yaquis y yoris), y que se asocia al uso de alcohol, drogas y a las relaciones sexuales con diferentes hombres, algo que algunos yaquis y el funcionario de CDI que trabaja en la región dice “se está dando mucho entre jovencitas”.

En el horizonte de estos comentarios y de estas tensiones y transformaciones de género se encuentran, sin embargo, concepciones y valores fuertemente arraigados sobre el deber ser para hombres y mujeres yoemes. Un ex gobernador tradicional nos responde a la pregunta “¿cómo debe ser un hombre y cómo debe ser una mujer en la sociedad yaqui?”, que se le planteó luego de que hiciera alusión a la “libertad” de los hombres:

A las mujeres yaquis desde niñas se les enseña que sean respetuosas, que atiendan a sus maridos, que sepan de cocina y de algunos remedios; debe darse a respetar y debe respetar lo que el marido dice, debe honrar a sus padres y ser obediente [...] a los niños siempre se les enseña que son el pilar de la casa, que de ellos depende el bienestar de su familia cuando se casen, que deben seguir el ejemplo de los padres, deben ser respetuosos y firmes en sus decisiones, debe respetar a la mujer; el hombre es libre, puede hacer lo que quiera; pero así como es libre, debe responderle a la familia y a la tribu cuando se le necesite [...] a todos los hombres y las mujeres se les enseña sobre las tradiciones y el respeto que se debe tener, porque son sagrados.

Respeto, atención y obediencia para sí mismas, sus padres, sus maridos y la tradición son expectativas de comportamiento para las mujeres; respeto, obediencia, responsabilidad, libertad para sí mismos, obligación de responder a sus

¹¹ Aguilar (2002) hace referencia a esta noción de libertad asociada a los varones en la sociedad yoeme y a su condición de ser calientes; también menciona la situación ambigua que se guarda en relación con el deseo sexual de las mujeres. Sin embargo, me parece que su concepción de que estamos frente a la imposición de una “pauta moral sobre la naturaleza femenina”, no le permite entender que se trata de una ambigüedad dada por el carácter ideológico, androcéntrico, de las concepciones sobre “la naturaleza”, así como por las tensiones actuales en el orden de género.

mujeres, su familia y la tribu, así como “ser el pilar de la casa”, son expectativas de comportamiento para los hombres. Se trata de un discurso normativo de género, androcéntrico, que tiene también implícita la expectativa de que niños y niñas, cuando sean adultos, construyan relaciones heterosexuales.

Frente a este panorama del deber ser, en las entrevistas emerge una realidad más compleja y en proceso de cambio también al nivel del género, que se vincula a procesos sociales más amplios. Al preguntársele si las mujeres yaquis deben de ser “abnegadas”, el ex gobernador contesta:

Mira, es como todo; si tiene buen marido debe ser buena mujer; porque ya no es como antes, que la mujer tenía que aguantar al marido en todo; porque antes eran diferentes; los hombres eran más cumplidos y ahora no; los vicios, las drogas han echado a perder al hombre yaqui, y si una buena mujer se casa con un hombre que resulta mal marido, pues lo deja, ya no se aguanta.

Este comentario permite asomarnos a un rasgo de la cultura yaqui que suele llamar la atención a quienes se han acercado a conocer a la sociedad yoeme y que resulta bastante engañoso por lo aparentemente ambiguo: por un lado, la existencia de normas y valores de género tradicionales, dicotómicos y androcéntricos, pero por otro lado, el ejercicio de una capacidad de decisión de las mujeres para dejar a los maridos y reconstituir otras parejas y familias cuando éstos fallan en sus deberes. Todo esto, con el respaldo de otras mujeres, de la familia y de la autoridad tradicional. Esto incluye la intervención en los casos de violencia doméstica y el castigo incluso corporal contra los hombres violentos o que no respetan el acuerdo de separación sancionado por la autoridad tradicional.

Una vez planteado este panorama de concepciones y valoraciones del ser hombre, el ser mujer y las obligaciones de pareja, es importante mencionar que las relaciones sexuales con otras mujeres no hacen necesariamente a un mal marido; es, en todo caso, un ejercicio de su libertad, una libertad que más mujeres reclaman para sí, con críticas por parte de hombres y mujeres de la comunidad. Se trata de una libertad que es considerada una extensión de un atributo-privilegio de los hombres (sólo por ser hombres), pero que no excluye del todo a las mujeres en la práctica, pero sí a nivel del discurso del deber ser. Sobre este punto de las libertades sexuales de las mujeres y hombres yaquis se expresa el(la) entrevistado(a) que se dice vidente-yerbera: “[la gente de la tribu] se mete con quien se pueda [...] si están casados los hombres o las mujeres y si les gusta otra mujer u otro hombre, porque sea más joven o porque les guste nomás y les dan chanza, pues coge [da un grito y una carcajada después]... ¡ayyy!, ¿qué grosera yo, verdad?”. Un comentario que tal vez sea

un poco exagerado para el caso del comportamiento de las mujeres casadas, desde la perspectiva de otros(as) informantes, pero que deja entrever que la sexualidad es algo que viven hombres y mujeres con cierta franqueza y que la mayor libertad sexual que los hombres han vivido como una prerrogativa sancionada por el propio orden de género, se encuentra en transformación.

En este panorama de concepciones, valores y actitudes sexuales y de género, vale la pena retomar el tema que nos ocupa en este artículo, un tema que justo emerge en este momento del desarrollo de las entrevistas, a pregunta expresa y luego de que no surgiera de manera espontánea al preguntar sobre el VIH y sus vías de transmisión: “¿entre los yaquis hay hombres que tengan relaciones sexuales con otros hombres?”.

3. La permisividad de la relación sexual entre “hombres” y seeve. Ideologías sexuales y de género.

Un primer aspecto que hay que mencionar de las relaciones sexuales entre varones en los pueblos yaquis y que se ve con claridad en las entrevistas, es que la gente habló del tema con soltura cuando se les preguntó en el contexto de la entrevista y el trabajo de campo; no es algo que negaron que existe entre la población yaqui, aunque en las entrevistas no lo hicieron de manera espontánea cuando se hicieron preguntas generales acerca de las personas con más riesgo de adquirir el VIH. Así, una mujer dijo con cierta actitud jocosa, cuando se le preguntó, si hay hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres:

Sí hay jotitos en la tribu y los hombres, más cuando andan borrachos, si ven a un jotito y no tienen mujer, y otros aunque tengan, pues ahí ven que tienen chanza de meterse con ellos y se meten, y cuando son chamacos y que andan allí de calientes también se meten con ellos [...], en lengua yaqui a los jotitos se les dice *seeve* [se ríe] los plebes sí a veces les hacen maldades a los jotitos cuando están chamacos, pero no pasa de allí.

Ante la misma pregunta, un joven yaqui de 18 años responde de manera similar a la anciana, al tiempo que insiste en la distinción entre hombres y *seeve*:

[...] los hombres no tienen relaciones sexuales con otro hombre, porque el hombre es hombre y no deja que el otro le haga algo, nomás los “frescos” se dejan, en la lengua yaqui a los jotos se les dice *seeve*, que quiere decir “frío” o “fresco” [...] los hombres yaquis sí se meten con los *seeve* [se ríe], pero nomás pa’ desaguar [se vuelve a reír] pos sí, pa’ quitarse las ganas nomás [...] en la tribu yaqui hay *seeve* y la gente los respeta, no les hacen

nada, ahí los dejan, no les quitan los derechos, nada [...] la neta yo sí he tenido relaciones sexuales como con dos o tres seeve, pero yaquis... con putas también como cuatro, pero también yaquis.

Este comentario implica, desde nuestro punto de vista, una concepción y una actitud social hacia las relaciones sexuales entre varones que 1) reconoce su existencia, no trata de ocultarlo y del cual se puede hablar con una sonrisa que parece indexar que se transgrede un cierto pudor asociado al tema; 2) parte del reconocimiento del deseo, el "andar caliente", como una realidad de los hombres y chamacos, con mujer o sin mujer; 3) asume que ese deseo de los hombres o chamacos puede estar dirigido y puede buscar satisfacerse con otros varones a quienes socialmente se designa como "jotitos" o seeve, en la propia lengua; 4) entiende la relación sexual entre varones a partir de dos categorías de identidad sexual: "el seeve" y "el hombre", a partir del rol sexual en la penetración que se supone excluyente (uno "se deja", el otro "no se deja"); 5) utiliza un término del español mexicano para designar a uno de los participantes de la práctica homoerótica ("el joto" o "jotito"), con el que se traduce un término de la lengua yoeme (y que involucra una concepción propia, como veremos más adelante), y 6) reconoce que "los plebes" pueden hacerles "maldades" a los seeve cuando están chamacos, lo que deja entrever que hay estigma para estos últimos que se expresa en "maldades", que no se traduce en exclusión social, pero sí en subalternidad.

De estos comentarios y de este análisis preliminar quisiera destacar dos aspectos: 1) la posibilidad de que un joven revele sus relaciones sexuales con otros varones, que él llama "frescos" o seeve (y no "hombres"), dice mucho de cierta permisividad de los hombres y de la sociedad yaqui hacia estas relaciones sexuales, y 2) la razón de ese deseo no se circunscribe a la falta de acceso a las mujeres, sino a un deseo de los hombres ("con mujer o sin mujer" dice la anciana) y de "los chamacos", y que se expresa en la frase: "andando calientes".¹² Ahora bien, ambas respuestas, aunque coinciden en ambos aspectos, difieren sutilmente en uno: la posibilidad de que un "hombre" tenga relaciones sexuales con un hombre no sólo es una consecuencia de "andar caliente" con la finalidad de "desaguar" o de "quitarse las ganas" (la "calentura") en ausencia de otra forma de hacerlo, como podría hacer pensar el comentario del joven, pues, como señala la anciana, los que tienen relaciones con un seeve pueden tener mujer. Esta situación de que "la calentura"

¹² La alusión de la anciana a la condición de andar borrachos puede significar que la ingesta del alcohol trae consigo una mayor desinhibición; aunque no exploramos el tema en la entrevista, no parece tratarse de una desinhibición asociada a las relaciones con un seeve, sino a las relaciones sexuales en general.

va de la mano con “el gusto” se revela en un comentario de la vidente-yerbera: “hombre y mujeres se meten con quien se pueda, hombres o mujeres: porque sea más joven o porque les guste nomás y les dan chanza, pues coge”.

Ahora bien, en el comentario del joven se enfatiza “la calentura” como el elemento explicador de las relaciones sexuales. En su versión se trata de “desaguar”, de “quitarse las ganas”. Esa caracterización del deseo parece dar una estabilidad y una coherencia tanto al deseo sexual circunscrito a la genitalidad y al orgasmo como a la identidad de los participantes. Un comentario similar por parte de quien fuera una autoridad tradicional parece sugerir que estamos frente al discurso dominante sobre las relaciones homoeróticas en la sociedad yoeme.¹³ Tal vez este hecho es el que permite que el joven pueda hablar de él sin miedo al estigma y, por el contrario, construir un performance identitario doble, sexual y étnico, frente al entrevistador: el joven se coloca como “hombre” frente a los *seeve* y las “putas”, con quien acepta haber tenido relaciones sexuales, a la vez que se posiciona como “buen yaqui”, al aclarar que sus compañeros sexuales (“putas y *seeve*”) son también yaquis, una endogamia altamente valorizada en el pueblo yoeme.¹⁴ En este contexto, ¿en qué consiste la subalternidad del *seeve* en la sociedad yoeme?, ¿cuál es su posición en el sistema sexo-género y qué posibilidades tiene de vínculos sexuales y/o afectivos?

4. Integración y subalternidad: la pertenencia del seeve a la nación yaqui

En los comentarios de la anciana y del joven arriba mostrados, se deja entrever cierta dimensión de estigma hacia el *seeve*: el señalamiento de que “los plebes les hacen maldades” cuando los *seeve* también son chamacos,¹⁵ la alu-

¹³ La respuesta de un ex gobernador a la misma pregunta sobre la existencia o no de relaciones sexuales entre hombres, enfatiza de nuevo los aspectos antes señalados del discurso homoerótico normativo: “Entre hombres no pasa eso [tener relaciones sexuales], lo que sí pasa es que un hombre tenga relaciones con un jotito, eso sí pasa [...] a los jotitos se les dice *seeve* [se ríe] ¿me vas a preguntar de esos también? [se ríe] a los hombres no se les dice nada, mayate nomás”. Para una discusión sobre la importancia de no confundir el discurso dominante homoerótico con la realidad homoerótica, véase Núñez (2007).

¹⁴ Se trata de un performance identitario en dos sentidos: 1) sexo-genérico como “hombre”, y 2) étnico como “yaqui”. Las relaciones sexuales con otros varones en el papel de “hombre”, son una posibilidad socialmente aceptada que no entra en contradicción con su condición sexo-genérica ni su identidad étnica, pues son una extensión de su ser “hombre yaqui”, y por lo tanto de su “ser libre”, esto es, de la posibilidad socialmente sancionada de expresar su “calentura” si así lo desea, con quien desee o le guste, incluyendo un *seeve*, esto es, un varón “fresco o frío”.

¹⁵ Plebe es un término utilizado ampliamente en Sinaloa, Durango y, en menor medida, en el sur de Sonora como sinónimo de chamaco, para referirse a niños(as) y púberes.

sión a la borrachera como condición para buscar tener sexo con ellos, o la sonrisa de la autoridad tradicional al decir la palabra *seeve* pueden interpretarse como signos de dicho estigma. Sin embargo, se trata de un estigma que se matiza con afirmaciones de que “no pasa de allí”, “se les respeta”, “no se le hace nada”, “no se le quitan los derechos”. El siguiente fragmento de la entrevista con una autoridad tradicional permite entender mejor el respeto de base que los *seeve* tienen cuando son adultos dentro de la nación yaqui, en la medida en que sus derechos y el respeto están garantizados por la autoridad tradicional:

E: ¿Cree que en su comunidad se respeta que un hombre pueda tener relaciones sexuales con otro hombre?

A: Pues sí, no pasa nada.

E: ¿Hay hombres que vivan con otros hombres como pareja?

A [Se ríe un poco]: No sé; cuando menos aquí [donde fue gobernador] no sé; sé que en otras partes [pueblos yaquis] sí hay unos que viven juntos, pero aquí no; los de aquí nomás los usan y ya.

E: ¿Se le discrimina con insultos, se le golpea, o se le encarcela, se expulsa a los *seeve*?

A [asombrado]: Noo, nada de eso; [muy serio] es como cualquier persona, merece el mismo respeto y los mismos derechos.

E: ¿Qué piensan las mujeres yaquis de que un hombre se meta con un *seeve*?

A: Nada, porque el hombre tiene libertad de hacer lo que quiera; la mujer no; ella debe ser tranquila; además hay muchas mujeres que prefieren que sus maridos se metan con un *seeve* a que se metan con una prostituta.

E: En caso de que un *seeve* sea maltratado, ¿puede acudir a las autoridades a pedir que le ayuden a solucionar el problema?

A: Claro que sí; de hecho sí se han dado casos de esos, a veces porque los rentistas no les pagan la renta,¹⁶ o que alguien se pasa de listo queriéndoles quitar algo o hasta obligarlos a meterse con ellos y los están molestando, y pues les solucionamos sus problemas como a cualquiera de la tribu; los *seeve* tienen relaciones [sexuales] sólo si quieren; nadie los obliga; no tienen por qué obligarlos.

El texto de la entrevista resulta revelador por lo que dice como por las ambigüedades y tensiones que permite observar con relación a los *seeve*. Por un lado, destaca con claridad que el *seeve* es “como cualquier persona”, cualquier *yoeme*, en términos del respeto social y de los derechos que reconoce y asigna la sociedad y la autoridad *yoeme*. Este reconocimiento excluye insultos públicos, faltas de respeto, molestias, así como agresiones o tolerancia a

¹⁶ Se refiere a los *yoris* que rentan la tierra de algunos yaquis.

las agresiones por el hecho de ser *seeve*. La autoridad tradicional sirve de la misma manera a los *seeve* en la solución de sus conflictos como a cualquier otro miembro de la tribu. Al *seeve* se le reconoce una autonomía y una capacidad para decidir libremente sobre sus compañeros sexuales. Esto es, se le reconoce el derecho a la no violencia sexual y se establece que el único camino para que un hombre tenga relaciones sexuales con ellos es el del respeto, el del convencimiento, esto es, el de la seducción. Al mismo tiempo, aunque refiera que el *seeve* tiene los mismos derechos y el mismo respeto, es claro, a través de sus sonrisas y de los otros comentarios, que éstos indexan una subalternidad del *seeve* en la sociedad *yoeme*, en la medida en que se desvía de una expectativa sexogenérica para todos los hombres. Una expectativa de comportamiento que si bien deja de exigirse en la adultez, se tolera en forma de “maldades”, una especie de *bullying* homofóbico hacia los niños y chamacos, muy probablemente como extensión de una pedagogía masculina entre los pares, intrínseca a la socialización de la generación más joven. Se trataría sobre todo de una pedagogía dirigida a los niños menos masculinos, andróginos o “femeninos”, según los estándares sociales. En este contexto una duda metódica surgió invariablemente: ¿acaso todos los *seeve* niños o adultos son disidentes de la expectativa de género socialmente esperada?, ¿acaso no hay *seeve* masculinos? Si los hay, ¿cómo se integran en la sociedad yaqui y en su sistema sexo-género?, ¿qué relación guarda con el discurso homoerótico dominante?

5. Más allá del discurso normativo sobre la masculinidad y la sexualidad homoerótica: seeves pascolas y venados¹⁷ o el “secreto” de los hombres

Al preguntarle a un joven sobre si existen limitaciones sociales para los *seeve* en asuntos de gobierno o ceremoniales, o pueden participar de todas las actividades, incluidas las más importantes, respondió:

Sí, pueden salir de todo, de matachines, de venados o cosas así en las festividades tradicionales de semana santa o de otras ceremonias tradicionales; ahí andan varios que son chapayecas y venados y pascolas, pero están casados [...] la diferencia es que el soltero no se casa porque se le nota mucho y al otro no se le nota; es tapado.

Este fragmento de entrevista es revelador en varios sentidos: 1) señala que existen *seeve* masculinos, lo que muestra que la dicotomía hombre-*seeve* no

¹⁷ Los pascolas, venados, matachines y chapayecas son personajes dentro de las actividades religiosas y ceremoniales de la nación *yoeme* y de la población *yoreme* (mayo).

es o no es siempre, una dicotomía de género: masculino-femenino; 2) señala que algunos seeve, además de ser masculinos, están casados, lo que revela que el seeve al menos no es alguien que tiene una sexualidad exclusiva con los hombres y que, al igual que otros hombres, también tiene relaciones sexuales con mujeres, y cumple con expectativas asignadas a los hombres en la sociedad yome; 3) indica que hay seeve a los que "se les nota" (son menos masculinos en su expresión de género) y otros a los que "no se les nota" (son "tapados", son plenamente masculinos); 4) revela que la masculinidad es un elemento que condiciona las posibilidades matrimoniales de los hombres y el desempeño de papeles importantes en la ceremonias tradicionales, y 5) este grupo de características sociales (la masculinidad, el estar casados y el honor de desempeñar papeles tan prestigiosos como venado, chapayeca o pascola) del cual no están excluidos algunos seeve (los que no se les nota o no se les nota tanto), participan en la definición del ser "hombre".

El(la) vidente/yerbero yaqui amplía esta información de las posibilidades de participación de los seeve en la vida comunitaria y del conocimiento que se tiene de su sexualidad: "no los limitan para nada; yo conozco varios venados que son homosexuales, nada más que son tapados, pero tapados a medias; son de esos que están casados, pero les gustan los hombres y todo mundo lo sabe; también las autoridades lo saben y no los limitan en nada". El comentario de que "todo mundo lo sabe", sin embargo, parece no ser tan preciso, pues si algo destaca en las entrevistas con hombres y mujeres es que al menos las mujeres suelen tener una visión más reducida de los papeles que los seeve pueden asumir dentro de la comunidad. Así, a lo largo de las entrevistas vale mencionar que mientras los hombres comentaron al entrevistador varón la existencia de seeve casados que incluso se desempeñan en los puestos importantes de las ceremonias religiosas, las mujeres dijeron a la entrevistadora mujer y al entrevistador varón que aunque los seeve guardan los mismos derechos y se les respeta, piensan que tal vez (sin estar seguras) "no puedan participar como chapayecas, pascolas o venados".¹⁸ Esto revela que aunque para algunas mujeres los seeve que son pascolas, venados o chapayecas son "hombres", para otros hombres, esos "hombres" son seeve (¿o son seeve además de hombres?). Las palabras clave aquí son "tapados" o "tapados a medias", que remiten a dos asuntos: 1) que "no se les nota", porque son masculinos y/o casados, y por lo tanto muchas personas (sobre todo las

¹⁸ Cristina Aguilar (2002: 106) refiere el comentario de don Lucas, un miembro de la tribu yaqui, quien señala que a los seeve no se les limita para ocupar cargos tradicionales, aunque a veces su inclusión puede estar mediado por "carrillas", o bromas, porque ande con uno o quiera ser su amigo.

mujeres) no los identifican como *seeve*, aunque las autoridades y otros hombres sí, y 2) que hay otro "tipo" de *seeve* que "sí se les nota" y a quienes se les identifica como *seeve*, suponemos, porque son menos masculinos y no están casados (recordemos que la masculinidad parece un factor muy importante para definir las posibilidades del matrimonio). El tema de la "masculinidad" y el que "se note o no", o "se sepa o no", emerge como un criterio de diferenciación importante para entender los significados de las relaciones sexuales entre hombres, así como de la identidad *seeve*.

Esta información y este análisis muestra que la dicotomía hombre-*seeve* no es tan estable como parece a primera vista, y que la identidad *seeve* no contiene o revela todos los aspectos de la vida de la persona, o al menos no sin ambigüedad. También señala que la diferencia con el "hombre" no es total o absoluta, y que en aspectos importantes de su vida y de la vida familiar y comunitaria yaqui (como el ser masculino, el estar casado y el representar papeles importantes en las ceremonias), al *seeve* se le reconoce también como "hombre" en la medida en que no se le excluye de papeles ceremoniales propios de los hombres. Si existe un "núcleo duro" en el significado del *seeve*, éste es su papel pasivo en el coito con los "hombres", no su transgresión de género a través de su expresión cotidiana, sus papeles rituales o su estatus matrimonial. Aunque la "menor masculinidad" de algunos *seeve* actúa como espejo contrastante de la masculinidad del "hombre", es fundamentalmente desde el papel sexual (su supuesta pasividad frente al "hombre", que "se deja") que se pretende dar estabilidad a la dicotomía "hombre-*seeve*" y al "hombre" como identidad sexogenérica distinguida.

6. Más allá del "desagüe": pareja y amor entre varones yoeme

No obstante el discurso radicado en la "calentura" y "el desahogo" sexual para caracterizar las relaciones homoeróticas en la sociedad yoeme, desde las primeras entrevistas tuvimos conocimiento de parejas del mismo sexo corresidentes. Esta información nos fue revelada lo mismo por parientes que por vecinos. También nos la dejó entrever la autoridad tradicional. Una de esas parejas que conocimos consistía de dos adultos, uno de 38 años y otro de 53 aproximadamente, que tenían viviendo juntos alrededor de 20 años, en un pequeño poblado yoeme de 200 habitantes. A decir de ellos y los vecinos, nunca se les ha dicho nada, se les respeta y, al igual que los demás miembros de la comunidad, también son llamados por las autoridades a los eventos públicos de la tribu. Sin embargo, una señora se pregunta, un poco desconcertada, que no entiende muy bien "cómo son en su relación", aunque supone que el mayor es *seeve* y el más joven es hombre. Al profundizar más en ese supuesto descubrimos que se basa en una percepción de que son diferentes en su

expresión de género, uno masculino y el otro con algunos rasgos femeninos en el arreglo del cabello (largo y con una cola) y el gestual.

Un caso mejor conocido durante el trabajo de campo es el de un hombre yaqui con quien tuvimos ocasión de conversar, de 28 años, de piel clara, masculino, nieto de mujer yaqui y hombre yori, pero con parientes, tíos y tías, en varios pueblos yaquis tradicionales. Su historia es reveladora porque permite entender los distintos elementos sociales, familiares, de género, sexuales y étnicos involucrados en las relaciones de pareja entre varones y en la aceptabilidad social. Este entrevistado compartió su historia de enamoramiento y pareja con otro hombre yaqui, ocho años mayor que él, casado, moreno y residente en una localidad yaqui vecina como 10 kilómetros. En su relato dijo que lo conoció siendo estudiante, que su pareja era chofer de una línea de autobuses del Valle del Yaqui que tomaba diariamente para ir a la escuela. A los dos años de conocerse y de construir una amistad se hizo evidente su mutuo enamoramiento y una convivencia como pareja que resultó conocida para la familia de ambos, pues no estuvo exenta de demostraciones públicas de afecto (una vez el chofer "le llevó música" con su camión a su casa en la madrugada). En la primera visita con los suegros, como les llama, estuvo sentado en el patio de la casa. Entonces le hicieron varias preguntas sobre sus orígenes, de dónde venía, en qué pueblo vivía, etc. A decir de este entrevistado, cuando comentó que su nana (abuela) era yaqui, que sus tíos vivían en la misma localidad, y cuando sus suegros se dieron cuenta que entendía mucho de la lengua y que "sabía comportarse", señala: "se abrieron las puertas", esto es, se mostraron aceptantes y hasta afectuosos. En una de sus primeras visitas su suegro inmediatamente le aseguró: "ya sabes que aquí nadie te tiene qué molestar, aquí nadie te va a molestar, y si alguien te falta al respeto ya sabes que la autoridad tradicional te respalda; aquí no te va a pasar nada". La relación de pareja también fue conocida y apoyada por los cuñados con quienes acostumbraba departir y por la esposa, quien alguna vez le dijo: "mira, yo prefiero que ande contigo; al menos sé que contigo no va a tomar porque tú no tomas y se va a portar bien y no que ande con las putas". Vale mencionar que este joven es masculino, con estudios de preparatoria y ha sido venado en un grupo de danza folclórica en una escuela, algo que le valía mucho afecto por parte de la suegra, el suegro y los cuñados.

Al preguntarle qué tan común era ese trato a las personas como él o a las relaciones como la que él sostuvo [su compañero murió en un accidente], y si creía que la sociedad yaqui era "abierta" o sólo la familia de su pareja era la "abierta", comentó:

Mmmm... mira, en parte la familia de él es abierta, tal vez más de lo común, pero en parte también es que la sociedad yaqui [...] no es que sea abierta, tie-

ne su idea o su ideal de cómo deben ser un hombre y una mujer; y el ideal no es un *seeve*, pero eso sí, es una sociedad comprensiva, que trata de comprender y al menos en público respeta, no ofende y, si no está de acuerdo contigo, nomás no se mete contigo.

Cabe mencionar que el joven entrevistado asume que por ser más joven y a lo mejor “más tranquilo”, “menos machista” en sus actitudes, la familia de su suegro pudo haberlo visto como *seeve* (semitapado o tapado). Sin embargo, al comentar sobre su vida erótica señala que la división de roles no es tal y que, aunque si bien asumía un papel pasivo por preferencia, no era un papel exclusivo, que a veces fue activo, además de que tenían otras prácticas sexuales no penetrativas “muy parejas”, como la estimulación de genitales mutua, besos y caricias diversas, entre otras. La distinción hombre-*seeve*, al menos por lo contado por este entrevistado, no involucra una estricta división de papeles eróticos, aunque así aparezca en el discurso y en la representación que los demás se hacen de esas relaciones. Esto es, hay “hombres” que también “se dejan” aunque esto no entra en el discurso normativo *yoeme*. ¿En qué consiste pues la diferencia entre hombres y *seeve*? Ambos son papeles sociosexuales disponibles en la sociedad que se vinculan con ideologías del sistema sexo-género, pero que no contienen toda la realidad erótica y afectiva entre varones, aunque la condicionen culturalmente.

Un comentario adicional que muestra que las relaciones y deseos sexuales entre “hombre y *seeve*” no se agotan en el coito como “desagüe” o “en la calentura”, y que refieren a aspiraciones de relaciones más duraderas, la señala el(la) vidente-yerbera al referirse a su juventud: “Yo nunca tuve problemas con las autoridades; al contrario, muchos me querían tener como su mujer; varios gobernadores y hombres yaquis me lo proponían y yo les decía que no, que podíamos tener relaciones, pero no les daría la exclusividad [suelta una carcajada]”.

La existencia de parejas de varones, corresidentes o no, en la sociedad yaqui, algunas de las cuales tienen más de 20 años, si bien no son comunes y más bien excepcionales, aunque conocidas, introduce una cierta inestabilidad y ambigüedad sobre las categorías de identidad “hombre-*seeve*” y el discurso que pretende circunscribirlas al coito que se explica por “la calentura” y el deseo exclusivo de “desaguar”, y a papeles eróticos excluyentes. Por el contrario, estas relaciones dejan entrever sentimientos de “gusto”, “atracción”, “pasión” y “amor”, así como transgresiones eróticas diversas. La existencia de varones corresidentes en la sociedad *yoeme*, durante años y a la vista de la comunidad, dice mucho también sobre la amplitud de la sociedad para asumir estas relaciones sin modificar el carácter heteronormativo de la cultura.

Una amplitud que, valga decir, parece coincidir como reflejo pálido de lo que el historiador Montané muestra de las posibilidades sexuales, afectivas y domésticas entre personas del mismo sexo que existía en las sociedades cahitas (yaquis y mayos) a la llegada de los europeos.

7. Ser "frescos": moralidad, sexualidad y etnicidad en la configuración de la identidad seeve

Como es evidente a través de los relatos y el análisis aquí presentado, entre los yoeme la identidad "hombre" es una identidad relacional frente a varias identidades que construyen de diversas maneras sus contornos en diferentes situaciones: las mujeres yoris, las "putas" yoris, las mujeres de la calle yaquis, las mujeres esposas yaquis, los seeve, otros hombres yoris que pasan por la comunidad (como los traileros). El "hombre" también se construye desde un discurso dominante que contiene una serie de expectativas, concepciones y valoraciones diferentes frente a las "mujeres" yaquis. Entre estos múltiples significados del ser hombre destaca una concepción sobre la "libertad" propia de los hombres, estrechamente vinculada a sus posibilidades de vivencia del deseo sexual de manera activa. La concepción de la libertad de los hombres se encuentra vinculada con la sexualidad de los "hombres", a su ejercicio libre, con su capacidad de buscar relaciones sexuales, con mujeres (esposas, "mujeres de la calle" o "putas"), o incluso, si andan "calientes", con los seeve. No obstante esa libertad intrínseca a ser hombre, un ex gobernador yaquí señala que hay muchas mujeres que prefieren que sus maridos se metan con los seeve que con las "putas". ¿Por qué puede haber mujeres que prefieren que sus maridos "se metan" con un seeve que con una prostituta? Creemos que la respuesta se delinea en varios relatos que describen a personas seeve como "tranquilos", "serios", "bien portados" en varios sentidos, algo que contrasta con las "putas" como vinculadas al riesgo de salud, al gasto del dinero familiar y al consumo de alcohol.

Un comentario sobre el asunto del alcohol por parte del entrevistado que relató su experiencia de pareja es muy ilustrativo respecto a la representación social del seeve más allá del papel erótico. El entrevistado contó que él no toma alcohol y que nunca lo hizo mientras anduvo de pareja. La familia de su pareja se daba cuenta y en una ocasión el suegro le dijo retador: "vamos a ver si no tomas; conmigo sí vas a tomar; yo te lo ordeno". A lo que respondió firme, pero con cierto humor: "pues vaya trayendo la guardia tradicional para que me obliguen, porque no voy a tomar; porque yo no tomo". Esa acción era un reto para la autoridad de un hombre mayor a quien se le debe respeto y reconocimiento; sin embargo, tal firmeza redundó en un elogio y un aprecio mayor por parte del suegro, quien dijo: "eso es tener güevos", y luego

agregó: “ahora sé que mi hijo va a estar bien contigo”. La convicción para mantenerse abstemio era un atributo del entrevistado ante los ojos de la familia, que redundaba en el reconocimiento de su relación con el hombre casado. El elogio del suegro es también una alusión a la “hombría”, a la capacidad de autocontrol masculina, simbolizada en los genitales: “tener güevos”; el propio entrevistado así lo vivió. Un elogio que demuestra que el ser “hombre” y el ser *seeve* son posibles en una misma persona y no son, al menos no son siempre, identidades excluyentes, sino en todo caso dimensiones posibles de la identidad misma del sujeto hombre-*seeve*.

El siguiente comentario de el(la) *vidente-yerbera* parece enfatizar esta representación del *seeve* en términos de una moralidad *yoeme*:

Mira, los hombres yaquis no tienen problemas con meterse con los homosexuales o *seeve*, y los homosexuales yaquis son muy vergonzosos, por eso son más discretos y sólo se meten con los yaquis, y no es porque no les gusten los *yoris*, sino que como son muy vergonzosos, no se animan a tirarles el rollo; más bien están para el que quiera con ellos, pero ellos así no andan buscando; son más tranquilos, serios.

Este comentario nos revela tres características asociadas con los *seeve*: 1) son personas “discretas, tranquilas, serias, vergonzosas”; 2) “no andan buscando” tener sexo, sino que más bien son buscados por los hombres, y 3) por esas mismas características, no buscan tener relaciones con *yoris* (no se animan), pero “sí se meten” con otros yaquis. Por estas tres características los *seeve* son diferentes a tres identidades aquí descritas: “los hombres”, “las putas”, “las mujeres de la calle”. A diferencia del “hombre”, que suele ser “caliente”, o tener “calenturas” que explican su actividad sexual, de la “puta” que es “descarada”, o de la “mujer de la calle” que “anda buscando”, el *seeve* es tranquilo, discreto, vergonzoso, serio, no anda buscando.¹⁹ A diferencia del hombre que es “caliente”, el *seeve* en su sexualidad es más bien “frío”, “fresco” (tal vez como expresión de su tranquilidad, discreción o vergüenza).²⁰ De hecho este es el significado de la palabra yaqui *seeve* en espa-

¹⁹ Dicho lo anterior, creemos que estamos en condiciones de plantear una interpretación sobre la ausencia de los *seeve* en las concepciones que los entrevistados *yoeme* tienen sobre el riesgo de infección por VIH. A diferencia de la percepción que se tiene de las “putas”, particularmente de las que no son yaquis, como una amenaza para las mujeres, la familia y la tribu, los *seeve* no son concebidos como transmisores de la infección porque su sexualidad está contenida tanto por su comportamiento discreto o vergonzoso, como por su preferencia por otros yaquis, esto es, por la endogamia que los caracteriza y que es altamente valorada por una sociedad que suele marcar con fuerza sus fronteras étnicas.

²⁰ Aguilar (2002: 105) refiere la existencia de un discurso sobre la relación entre la concepción,

ñol: "frío o fresco", un término que puede utilizarse para referirse a la temperatura del agua, alimentos u objetos, así como a la personalidad o al temperamento sexual de una persona.

Conclusiones

En la sociedad yoeme (yaqui) de Sonora existe un sistema sexo-género que contempla la posibilidad de las relaciones eróticas entre varones con un importante grado de aceptación y permisividad, las cuales se estructuran a partir de la dicotomía hombre-seeve según el papel erótico activo o pasivo desempeñado. La participación de los hombres en las relaciones sexuales con otros varones forma parte de las posibilidades de una identidad sexogenérica que los considera "libres" y "calientes". La identidad seeve, por su parte, tiende a ser contenida desde el discurso dominante como radicada en su pasividad sexual y una concomitante asociación con lo menos masculino y, por lo tanto, con lo "fresco" o "frío". La presencia del seeve a nivel de su identidad de género es más ambigua y contradictoria, pues aunque a nivel simbólico se asocie con la menor masculinidad o cierto grado de feminidad, en realidad los seeve masculinos pueden ser reconocidos en su estatus matrimonial y sexualidad con mujeres, en su virilidad cotidiana y en su desempeño de papeles rituales prestigiosos, como hombres. Esta diferencia entre los seeve que "se les nota", "no se les nota" o "no se les nota tanto" es un conocimiento más reservado a los varones. Las relaciones hombre-seeve también pueden involucrar afecto, enamoramiento y amor, así como posibilidades eróticas que rompen la dicotomía supuesta en el discurso. La sociedad yoeme es testigo o tiene referencias de la existencia de parejas corresidentes del mismo sexo, las incluye en su sistema de participación social, en su noción de pertenencia étnica y de derechos al respeto y la protección por parte de las autoridades tradicionales. No obstante, en la medida en que el ser seeve no es parte de las expectativas sociales para los varones y que la sociedad yoeme es una sociedad de privilegio masculino y expectativas heterosexuales para sus niños y niñas, el seeve existe dentro de una posición de subalternidad, la cual es particularmente notoria en las maldades o *bullying* homofóbico que pueden sufrir niños y adolescentes considerados "afeminados" o "menos masculi-

las fases de la luna y el "anidamiento", ya sea de una "semilla", de hombre o de mujer que nosotros no indagamos y nunca aparecieron de manera espontánea. Tampoco apareció la idea de que un seeve es "un castigo divino", como refiere la autora. En el relato, parece que la referencia tiene relación con el afeminamiento y su asociación con la cobardía o a la carencia de "la fuerza de un hombre", no con el deseo sexual como tal. La ausencia de diferenciación entre sexo, género y erotismo en el texto de Aguilar sobre homosexualidad y en el análisis no contribuye a lo que aquí tratamos de dilucidar.

nos". Al *seeve* se le asocia también con un *habitus* que involucra timidez, vergüenza, seriedad, tranquilidad, que se traduce en una sexualidad "fresca" y preferentemente endogámica, algo que favorece su prestigio y consideración y que contrasta con los otros personajes del sistema sexo-género que aquí hemos explorado: los yoris trailers, las "putas yoris", las "mujeres de la calle" yoeme o los hombres yoeme.

Muchos temas quedan pendientes para entender mejor los significados de las relaciones sexuales entre varones en la población yoeme, y aunque por razones de espacio no los desarrollamos, nos parece que vale la pena anotarlas: 1) la existencia de mujeres que viven en pareja y el respeto social a ellas; 2) el rechazo social a los varones que se visten con ropas de mujer, el cual va desde la negación de su existencia en la sociedad yoeme, al ostracismo o la crítica;²¹ 3) el reconocimiento de que las y los jóvenes son portadores de nuevos valores sexuales y de género que se expresan con mayor libertad en sus formas de vestir y en la vida cotidiana, esto es, el reconocimiento de que este sistema sexo-género contiene una serie de tensiones y tendencias de transformación, y 4) los efectos de un discurso de aceptación y reconocimiento a las identidades gays que circula por los medios de comunicación nacionales.

La nación yoeme parece haber transitado de un sistema analógico (Gómez, 2009: 22), esto es, un sistema abierto a las posibilidades erótico-afectivas, de género y de arreglo doméstico de sus miembros a la llegada de los españoles, a otro más claramente androcéntrico y heterosexista, aunque todavía con cierta flexibilidad, que se asemeja al sistema sexual mediterráneo (Núñez, 2007), pero que conserva más aceptación e inclusión que este último. ¿Hacia dónde conducirán a la nación yoeme y su cultura sexogenérica los discursos sexuales y de género de un mundo cada vez más globalizado en el que se inserta desde una subalternidad económica, política, social y cultural? ¿Cómo se transformará la experiencia homoerótica de la sociedad yoeme en un contexto nacional y global de creciente aceptación de la diversidad sexual y de circulación de la identidad gay?

Bibliografía

- Aguilar, Cristina (2002), "El cuerpo y sus representaciones: imagen de cultura yaqui", tesis de Antropología Social, México, UAM-Iztapalapa.
- Carrier, J. (1972), *Urban Mexican Male Homosexual Encounters: An Analysis of Participants and Coping Strategies*, Irvine, University of California.

²¹ Aunque en 2011 un grupo de "Drag Queens" yoeme presentó un espectáculo en una rancharía yoeme para amenizar una reunión de trabajo de mujeres y con bastante aceptación.

- (1976), "Cultural Factors Affecting Urban Mexican Male Homosexual Behavior", en *Archives of Sexual Behavior*, núm. 5, pp. 103-124.
- Cosío, I. y M. Fernández (2005), "Entre masculinidades y gayasidades. Tiríndaro, Michoacán. Un caso etnográfico", en *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, vol 1, núm. 1, México, INAH/UAEM, enero-diciembre, pp. 127-140.
- Gómez, A. (2009), *Culturas sexuales indígenas. México y otras realidades II*, Madrid, Andavira.
- Herd, G. (1981), *The Guardian of the Flutes. Idioms of Masculinity*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Hernández P. (2005), "Los estudios sobre la diversidad sexual y la antropología mexicana: recuento de presencias", en *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, vol 1, núm. 1, México, INAH/UAEM, enero-diciembre.
- López, M. de la Cruz (1999), "Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas", tesis de maestría en Antropología Social, Chiapas, México, CIESAS Occidente-Sureste.
- Menéndez, E. (2008), "Epidemiología sociocultural: propuestas y posibilidades", en *Región y Sociedad. Revista de El Colegio de Sonora*, vol. XX, núm. esp. 2, pp. 5-50.
- Miano, M. (1998), "Gays tras bambalinas. Historia de bellezas, pasiones e identidades", en *Debate Feminista. Sexualidad: Público/Privado*, vol. 18, México, octubre, pp. 186-236.
- Montané, M. (2002a), "El pecado nefando en Sonora colonial", mimeo.
- (2002b), "El cuerpo desnudo en Sonora colonial", mimeo.
- Núñez, G. (1999), *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/El Colegio de Sonora/PUEG-UNAM.
- (2007), *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y Sida*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM/El Colegio de Sonora.
- (2009), *Vidas vulnerables. Hombres indígenas, diversidad sexual y VIH-Sida*, México, Edamex, CIAD.
- (2011a), "Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-Sida: una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la antropología", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 35, Pueblos indígenas y VIH-Sida, México, CIESAS.
- (2011b), *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*, Quito, Abya Yala-Universidad Politécnica Salesiana/CIAD.
- (2011c), "VIH-Sida y población indígena en Sonora: una aproximación cuantitativa y cualitativa", en P. Ponce, G. Núñez y M. Báez, *Informe final*

- de la consulta sobre VIH-Sida y pueblos indígenas en áreas fronterizas*, México, CDI.
- Ochs, E. (1990), "Indexicality and Socialization", en J. Stigler, R. Shweder, G. Herdt, *Cultural Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 287-308.
- Ponce, P., G. Núñez y M. Báez (2011), *Informe final de la consulta sobre VIH-Sida y pueblos indígenas en áreas fronterizas*, México, CDI.
- Rubin, Gayle (1986), "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30. Título original en inglés: "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of sex", en Rayana Reiter [comp.], *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975. Trad. de Stella Mastrangelo.
- Ruz, M. (1998), "La semilla del hombre. Notas etiológicas acerca de la sexualidad y la reproducción masculinas entre los mayas", en S. Lerner, *Varones, sexualidad y reproducción*, México, El Colegio de México/Sociedad Mexicana de Demografía.
- Sántiz López, E. G. (2011), "Del silencio a la pornografía", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 35, Pueblos indígenas y VIH-Sida, México, CIESAS.
- Taylor, C. (1978), *El Ambiente: Male Homosexual Social Life in Mexico City*, Berkeley, University of California Press.
- Vaca, J. (2003), "Los tarahumaras: ¿grupo de bajo riesgo?", en C. Magis, E. Bravo y A. Carrillo, *La otra epidemia, el Sida en el área rural*, México, CENSIDA.
- Williams, W. (1986), *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press.