GENDER OPEN REPOSITORIUM

Dekolonisierung der Maya-Sexualitäten im Südosten Mexikos

de J. Solís Mecalco, Rubén

2020

https://doi.org/10.25595/2357

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

de J. Solís Mecalco, Rubén: *Dekolonisierung der Maya-Sexualitäten im Südosten Mexikos*, in: PERIPHERIE – Politik • Ökonomie • Kultur, Jg. 25 (2020) Nr: 1, 81-101. DOI: https://doi.org/10.25595/2357.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i1-2.05

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY SA 4.0 Lizenz (Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY SA 4.0 License (Attribution - ShareAlike). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Rubén de J. Solís Mecalco

Dekolonisierung der Maya-Sexualitäten im Südosten Mexikos*

Keywords: Yucatecan Mayas, sexualities, decolonial, post-colonialism, queer theory
Schlagwörter: Maya, Yukatan, Sexualitäten, dekoloniales Denken, Postkolonialismus, Queer-Theorie.

Einführung

Die Maya-Bevölkerung [*los pueblos Mayas*][1], die sich von der Region des heutigen Südostens Mexikos[2] in die Gebiete Guatemalas, Belizes, Honduras und El Salvador ausbreitete (Breton & Arnauld 1994; Ruz 1998), hat im Laufe der Jahrhunderte der europäischen Eroberung und Kolonisierung nicht nur wegen ihres Beharrungsvermögens [*no-desaparición*], sondern auch für ihr Recht auf Selbstdarstellung eine unendliche Anzahl von Mobilisierungen und Widerständen entwickelt. Im Kontext der Sozialwissenschaften bedeutet das Recht auf Selbstdarstellung, die Position als Studien*objekte* zu einer Selbstanalyse und Selbsttheoretisierung zu transzendieren (Duarte 2006; Montejo 1992). Die Pluralität ist den indigenen Bevölkerungen eingeschrieben, die den amerikanischen Kontinent oder den *Yóok'ol Kaab*[3] bewohnen. Die immanente und intrinsische Vielfalt der

* Für die Unterstützung dieses Aufsatzes danke ich dem *Centro de Estudios Sociales* an der *Universidade de Coimbra* und für die Finanzierung meiner Forschung der *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* in Portugal und dem *Europäischen Sozialfonds*. Ferner bedanke ich mich für hilfreiche Hinweise zur Überarbeitung des Beitrags bei zwei anonymen Gutachten sowie der *Peripherie*-Redaktion.

1 Anm. d. Red.: Bei Text in eckigen Klammern handelt es sich um Ergänzungen, die der*die Übers. der besseren Verständlichkeit halber eingefügt hat.

2 Die südöstliche Maya-Region Mexikos besteht aus den Bundesstaaten Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco und Yukatan (Ruz 1998).

3 Das indigene Gebiet, das heute als Amerika bekannt ist, nennen die yukatekischen Maya in Mexiko Yóok'ol Kaab, die Kuna Yala in Panama bezeichnen es als Abya Yala (Ferrera-Balanquet 2015a: 40).

Maya-Welt verunmöglicht es, von der *einen* Maya-Identität als einem Block mit einer gemeinsamen kulturellen und sprachlichen Matrix zu sprechen, die unbeweglich und identisch ist (Rosales 2010: 155). Im Gegenteil stellen Rodrigo Llanes Salazar (2018: 258) und Felix A. Kupprat (2011: 160) fest, dass die ethnischen Identitäten der Maya ein komplexes Phänomen im Plural sind. Sie sind nicht fixiert, sondern relativ, situationsbedingt und regional variabel und haben sich im Laufe der Zeit verändert. Angesichts der Scham und Demütigung, die die Maya und/oder die Mestiz_innen seit mehreren Jahrhunderten durch die *weiße* Bevölkerung der Mittel- und Oberschicht erlitten haben, ist die Frage der Identität direkt mit der Anerkennung und Bedeutung von Würde und Stolz verbunden.

Ein wichtiges Kennzeichen der heutigen Maya-Ethnizitäten ist das [kulturelle] Gedächtnis. Sowohl der Einzelne als auch die Gruppe können sich nur definieren, wenn sie eine gemeinsame Geschichte, einen Ursprung oder eine Entwicklung haben, die sich auf eine Vision der Vergangenheit bezieht und die diese in der Gegenwart verortet (Kupprat 2011: 151). Jedoch ist es *de facto* nicht die gemeinsame Vergangenheit, die einen Gemeinschaftssinn evoziert, sondern vielmehr ermöglicht erst der Glaube an eine solche (Llanes 2018: 260), das Eigene vom Nicht-Eigenen abzugrenzen (Kupprat 2011: 148). In diesem Sinne treffen Begriffe wie „Wiederaufleben" [*resurgimiento*], „Rückkehr des Einheimischen" [*regreso del nativo*] oder „wieder Indigen-zu-werden" [*volver a ser indio otra vez*] auf den Maya-Kontext nicht zu, da diese Identitäten, obwohl sie transformiert und diversifiziert wurden, nie verschwunden sind. Sie sind in der Region seit Jahrhunderten immer latent und lebendig gewesen, bilden die Säulen sozio-politischer, kultureller (Llanes 2018: 261) und identitärer Kämpfe und drücken sich in Politik-, Wirtschafts-, Rechtsformen und Regierungsweisen von indigenen Bewegungen aus (Kupprat 2011: 147).

Insbesondere die zeitgenössischen Kämpfe, die die Maya um ihre Identität führen (Carrillo 2015; Duarte 2006), haben dazu beigetragen, verschiedene Bereiche der offiziellen Geschichtsschreibung über die Maya zu hinterfragen. Zugleich wurde der überwiegend männliche, koloniale und *weiße* Blick des_der[4] Intellektuellen kritisiert, von dem aus sowohl männliche als auch weibliche Repräsentationen konstruiert wurden (Duby & Perrot 1991: 8; Espinosa 2015: 23; Rosado & Santana 2008). Im Lichte des westlichen Systems eines binären und antagonistischen Mann-Frau-Geschlechts

4 Im spanischen Original benutzt der_die Autor_in Anlehnung an Espinosa (2015) das x, um geschlechtliche und sexuelle Seinsweisen jenseits des binären Geschlechtersystem zu bezeichnen. Für die deutsche Übersetzung wird analog der Unterstrich verwendet; Anm. d. Übers.

(Oyěwùmí 1997: 31), das María Lugones (2008: 77) als modern-koloniales Geschlechtersystem [*sistema de género moderno-colonial*] bezeichnet hat, existieren entweder all diejenigen nicht, die nicht in die Dichotomie passen, oder sie sind gezwungen, sich einer der beiden Optionen anzupassen. Daher ist die Yoruba-Soziologin Oyeronke Oyěwùmí (1997: 31), nicht überrascht, dass *Wissenschaftler_innen immer ein Geschlecht finden, wenn sie nach einem suchen*.

Die oben beschriebene Situation bezieht sich auf Interpretationen, die die präkolumbianischen Maya-Gesellschaften vom menschlichen Körper und den darauf basierenden Geschlechterkonstruktionen[5] [*construcciones sexo-genéricas*] machten und die seit Ankunft der Spanier_innen in der Region im 16. Jahrhundert bis heute brutal unterdrückt worden sind. Die Maya-Welt zu verstehen und sie in Beziehung zur eigenen Welt zu setzen, wurden innerhalb des christlich-kolonialen heteronormativen Schemas (Lugones 2008) einer Zensur und einer voreingenommenen Übersetzung unterworfen. Infolgedessen wurden diese mannigfaltigen Beziehungen als homosexuelle, lesbische oder bisexuelle Praktiken interpretiert und als solche behandelt (Ruz 1998; Carrillo 2015). Der Historiker Mauro Arnoldo Montejo Díaz (2012: 119) weist auf die problematische Übertragung des westlich-modernen Konzepts der Homosexualität auf Gesellschaften hin, die unter einem anderen Paradigma aufgebaut wurden. Zu diesen Gesellschaften gehören die prähispanischen Maya, für die sexuelle Praktiken zwischen gleichgeschlechtlichen Personen nicht nur „fleischliche Handlungen" wie im Christentum darstellten, sondern mit religiösen und sozialen Zwecken verbunden waren, die die Aufrechterhaltung von Harmonie in der Gemeinschaft ermöglichten. Die europäische Neuinterpretation, die das Sexualverhalten der Gesellschaften, in die die Europäer_innen während der Jahrhunderte der Übersee-Expansion intervenierten, auf Geschlechterbinaritäten und Reproduktionsakte reduzierte, war eine wiederkehrende Praxis mit stark kolonialem Charakter (Morgensen 2012; Oyěwùmí 1997).

Unter Verwendung eines dekolonialen Ansatzes und im Anschluss an Lugones' (2008) Konzept des modern-kolonialen Geschlechtersystems will dieser Aufsatz einen Dialog zwischen verschiedenen analytisch-theoretischen Rahmen anstoßen, die sich mit der Untersuchung der Sexualität der Maya-Bevölkerung im Südosten Mexikos in verschiedenen historischen Perioden

5 Das Sex-/Gendersystem wird von Gayle Rubin (1986: 44) definiert als „Gesamtheit von Vereinbarungen, durch die die Gesellschaft die biologische Sexualität in Produkte menschlicher Aktivität umwandelt und in denen diese umgewandelten sexuellen Bedürfnisse befriedigt werden."

befasst haben.[6] Dabei wird eine intersektionelle Perspektive eingenommen (Crenshaw: 1989). Es ist wichtig zu betonen, dass die hier angesprochenen nicht-heterosexuellen und/oder nicht-binären subalternen Sexualitäten mit anderen unsichtbaren Zonen des Nichtseins[7] [*zonas invisibles del no ser*] (Fanon 2009 [1952]; Sousa Santos 2009) verwoben sind. Im Falle Mexikos sind es u.a. die indigenen Welten der yukatekischen Maya-Bevölkerung[8], und in geringerem Maße der Tseltal- und Tsotsil-Maya[9], die historisch die am wirtschaftlich stärksten benachteiligten sozialen Gruppen mit dem geringsten Zugang zu Bürgerrechten bilden (Aguiar u.a. 2017).

Der intersektionale Ansatz gewinnt an Bedeutung, wenn Geschlecht und Sexualität als intrinsische Achsen der Kolonisierung der indigenen Bevölkerung und der Verkündung der europäischen Moderne verstanden werden (Morgensen 2012: 3). Folglich impliziert das Fortbestehen von indigenen Sexualitäten über die Jahrhunderte hinweg an sich bereits einen Akt der direkten und revolutionären Konfrontation sowohl mit dem modern-kolonialen heteronormativen Geschlechtersystem (Espinosa 2015; Lugones 2008), als auch mit westlich-emanzipatorischen Vorschlägen. Unter letzteren befindet sich die Queer-Theorie, die, wenn darüber nicht selbstkritisch reflektiert wird (Browne & Nash 2016), Gefahr laufen kann, weltweit zu einer neuen *weißen* hegemonialen Theorie der sexuellen Dissidenzen zu werden (Chávez 2015).

In den nächsten Absätzen werde ich den komplexen Kontext, der bisher offengelegt wurde, eingehender betrachten und folgende Fragen behandeln: Wie waren die Sex-/Gender-Strukturen in den vorspanischen Maya-Gesellschaften? Wie hat die Implementierung eines binären Sex-/Gender-Systems, das während der Jahrhunderte der spanischen Eroberung und Kolonisierung den Maya auferlegt wurde, ihre Sexualitäten verändert? Welche Bewegungen des Maya-Widerstands und Ungehorsams wurden dadurch gefördert? Welcher Anteil des yukatekischen Maya-Geschlechtssystems hat in der Sprache und der Weltanschauung bis in dieses Jahrhundert fortbestanden?

6 Ardren 2001a; Carrillo 2015; Rosales 2010; Ruz 1998.

7 Sousa Santos (2007: 1) definiert das moderne westliche Denken als ein abyssales Denken [*pensamiento abisal*]. Nach dieser Vorstellung werden unsichtbare Formen der Unterscheidungen durch radikale Linien festgelegt, die die soziale Realität in zwei verschiedene Universen einteilen: (1) das Universum „diesseits der Linie“ [*de este lado de la línea*] und (2) das Universum „jenseits der Linie“ [*del otro lado de la línea*], wobei letzteres einer Realität entspricht, die als nicht existent produziert wird und demnach ihrem Wesen nach als keine relevante oder verständliche Form existiert.

8 Die yukatekischen Maya bewohnen die drei mexikanischen Bundesstaaten Campeche, Quintana Roo und Yukatan, die die Halbinsel Yukatan bilden (Ruz 1998).

9 Die Tseltales und Tsotsiles leben im Hochland des mexikanischen Bundesstaates Chiapas (Ruz 1998).

Am Ende diskutiere ich die Möglichkeiten für einen Dialog zwischen den Überbleibseln der sexuellen und geschlechtlichen Mannigfaltigkeiten der yukatekischen Maya-Welt mit anderen Formen der sexuellen Dissidenz, die sich sowohl auf die Gesellschaften des globalen Norden als auch des globalen Südens beziehen.

Exkurs: Das kolonial-moderne Geschlechtersystem

Im Rahmen dieses Aufsatzes wird der Westen als der Teil Europas vom 16. bis zum 18. Jahrhundert verstanden, der sich durch die Enteignung und Kolonisierung von Ländereien in verschiedenen Regionen der Welt nach Übersee ausdehnte (Ortega 2013: 164). Während dieser Zeit trug die Idee der Überlegenheit der europäischen Identität gegenüber allen außereuropäischen Kulturen und Bevölkerungen dazu bei, dass diese spezifisch europäische Kultur auch außerhalb Europas hegemonial wurde (Said 2004 [1997]: 8). In diesem Sinne ist es symptomatisch, dass die Moderne, hier verstanden als das Verlassen der Vergangenheit und die Trennung von Natur und Kultur, genau in diesem Moment entstand (Ortega 2013: 164). Wie Boaventura de Sousa Santos (2007: 7) betont, bedeutet die westliche Moderne allerdings nicht die gänzliche Aufgabe des Naturzustandes beim Übergang zur Zivilgesellschaft. Vielmehr existieren Zivilgesellschaft und Naturzustand nebeneinander, sind jedoch durch eine abyssale Linie [*línea abisal*] voneinander getrennt. Diese abgrundtiefe Linie ist der Grund dafür, dass der hegemoniale Blick der Zivilgesellschaft aufhört, den Naturzustand zu sehen und ihn folglich als nichtexistent erklärt.

Der hegemoniale zivilisatorische Kontakt verwandelt die Gleichzeitigkeit [der beiden Universen innerhalb des abyssalen Denkens] in Nicht-Gegenwart. Indem er verschiedene Formen der Vergangenheit erfindet, schafft er Raum für eine einzige und homogene Zukunft (Sousa Santos 2007: 7). Die Vorstellung einer modernen Gegenwart stellt die Zugehörigkeit zur Zivilisation und Moderne von all jenem in Frage, das nicht die gleichen Werte trägt (Román 2017: 112). Dies erklärt zum Teil, warum die diversen nicht-binären Sex-/Gender-Konstruktionen der Maya und anderer nicht-westlicher Bevölkerungen mit einem Zustand der rückständigen Natur in Verbindung gebracht wurden. Um an das angepasst zu werden, was der westlich-hegemoniale Blick als *zivilisiert und modern*, um nicht zu sagen als menschlich definierte, wurden sie brutal verdrängt (Looper 2001; Morgensen 2012; Rifkin 2010).

Im Rahmen dieses Textes wird Sex [d.h. das biologische Geschlecht] als eine ideelle Konstruktion verstanden, die eine langwierige kollektive Arbeit der Vergesellschaftung des Biologischen und der Biologisierung des Sozialen

impliziert. Im Zusammenspiel beider Prozesse erfolgt im Laufe der Zeit die obligatorische Materialisierung des Sexes (Bourdieu 2000 [1998]: 6). Beim Körper handelt es sich also nicht um eine einfache Realität oder einen statischen Zustand, sondern um einen Prozess, bei dem Regulierungsnormen – über miteinander verbundene Institutionen wie Familie, Kirche, Staat oder Schule – den Sex durch seine erzwungene Wiederholung materialisieren. Indem sie eine vermeintlich biologische Natur einschreiben, die an sich jedoch eine naturalisierte soziale Konstruktion ist, legitimieren sie ein Herrschaftsverhältnis (ebd.; Butler 2018).

Gender [das soziale Geschlecht] wird als soziokulturelle Konstruktion der sexuellen Differenz verstanden, die grundlegend in den Körper eingeschrieben ist (Rosales 2010: 18). Aus dieser Perspektive scheint Sex seine soziale Bedeutung nicht als eine additive Eigenschaft [zu Gender] zu erlangen, sondern wird durch sozial akzeptierte Bedeutungen ersetzt. Gender erscheint als Begriff, der den Sex absorbiert, verdrängt und zu einer Fiktion macht, zu der es keinen direkten Zugang gibt (Butler 2018: 23). Auf diese Weise wurde auch die koloniale binäre hetero-patriarchale Idee als die zu befolgende Norm durchgesetzt (Chávez 2015).

Die Sexualität, durch die ein Subjekt seine Subjektivität und Körperlichkeit ausdrückt, wird wiederum diskursiv konstruiert und durch Verbote und Sanktionen überwacht und reguliert. Bildet der Körper die Grundlage für die Sexualität und die Geschlechtsidentität, so handelt es sich bei allen dreien um kulturelle Konstruktionen (Rosales 2010: 18), die je nach Kontext changieren und zu mächtigen Räumen der sexuellen Forderung [*espacios de reivindicación sexual*] (Butler 2018: 47) werden, die sich im Laufe der Zeit transformieren können. In diesen Räumen schafften es die uneinheitlichen, sozial nicht sinnvollen Subjekte, die nicht in das binäre heteronormative System (ebd.: 39) eingeschrieben werden konnten, sich der Auferlegung der europäischen christlichen Vision zu widersetzen und fortzubestehen. Dies erklärt sich zum Teil auch durch die historisch-spezifischen [kolonialen] Ausgrenzungspraktiken, die verhinderten, dass die vorkolonialen Geschlechtersysteme, die in der Klandestinität weiter ausgeübt wurden (Espinosa 2015), vollständig in das kolonial-moderne Geschlechtersystem integriert wurden (Butler 2018: 38; Lugones 2008).

Sexuelle Öffnung in den Maya-Gesellschaften: ein historischer Blick

Unter Berücksichtigung der Vielfalt von Maya-Identitäten in der Welt ist es wichtig zu betonen, dass sich der vorliegende Artikel auf das sexuelle

Wissen, die Praktiken und die Interpretationen der Maya auf der Halbinsel Yukatan konzentriert. Dabei beziehe ich mich sowohl auf die Formen von Sexualität als auch die Konstruktionen von Sex und Gender innerhalb der Maya-Kosmovision. Da einige dieser Aspekte von den Tseltal- und Tsotsil-Maya [im südmexikanischen Bundesstaat Chiapas] geteilt werden (Ardren 2001a; Looper 2001; Ruz 1998), erweitere ich meinen analytischen Blick auf die Maya-Bevölkerungen im Südosten Mexikos. Dieser Blick bildet den Ausgangspunkt, um zu verstehen, welcher Teil dieses Wissens, in seinen jeweiligen Transformationen und Neuinterpretationen als Produkt der kolonialen Wunde, bis heute überdauert hat.

Die historische Rekonstruktion der Maya-Sexualitäten trägt zur Diskussion dessen bei, was Lugones (2008: 93) als die gewalttätigere „verborgene/dunkle Seite" im Kontrast zur hegemonialen[10] „sichtbaren/leichten Seite" des kolonial-modernen Geschlechtersystems bezeichnet. Im Folgenden geht es darum, die Prozesse dieses Geschlechtersystems in seiner Dauerhaftigkeit und Verwobenheit in der „Kolonialität der Macht" bis in die Gegenwart zu verfolgen (Lugones 2008: 99). In diesem Zusammenhang behandele ich vier historische Perioden: 1. die vorkoloniale und klassische Periode der Maya-Zivilisation (250-900 n. Chr.) (Ardren 2001a; Looper 2001; Montejo 2012), 2. die Periode der spanischen Eroberung und Kolonisierung (16.-18. Jahrhundert), sowie zwei postkoloniale Perioden in der Region, die den 27. September 1821 als das Datum der mexikanischen Unabhängigkeit von der spanischen Krone berücksichtigen. Diese sind 3. der Kastenkrieg (1847-1902), der die zweite Hälfte des 19. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts umfasst (Reed 1971; Rosado & Santana 2008), sowie 4. der postkoloniale Kampf in der Gegenwart, der von der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis heute geht (Carrillo 2015; Rosales 2010).

Die Auswahl dieser historischen Perioden wurde auf der Grundlage der knappen textlichen Ressourcen getroffen, die auf archäologischen (Ardren 2001a) und anthropologischen (Ruz 1998) Studien, historischen Dokumenten (Landa 1984 [1566]) sowie Geschichten, Poesie und Erzählungen von Maya-Autor_innen (Carrillo 2011) beruhen. Sie resultiert aus einer gründlichen literaturwissenschaftlichen Analyse von Dokumenten, die sich mit den Sex-Gender-Konstruktionen der Maya-Gesellschaften in Yukatan befassen.

10 Nach Lugones (2008: 98) organisiert die sichtbare/helle Seite des Geschlechtersystems in hegemonialer Weise das Leben von *weißen* und bürgerlichen Männern und Frauen; die verborgene/dunkle Seite des Geschlechtersystems bezieht sich hingegen auf Männer und Frauen *of color* (*anamachos* und *anahembras*) sowie auf Menschen des „dritten Geschlechts".

Vorkoloniale Periode

Insbesondere die bis heute erhaltenen präkolumbianischen Texte sowie einige archäologische Studien (Ruz 1998: 197; Ardren 2001a) zeigen, dass in der Maya-Kosmovision[11], die während der *klassischen Periode* (250-900 n. Chr.) vorherrschte, Geschlecht und Religion als im Sinne eines Getriebes, das den Kosmos harmonisch voranschreiten lässt, eng miteinander verbunden imaginiert wurden (Ruz 1998: 205). Diese Weltsicht wurde im sozialen Gefüge u.a. durch Denkmäler verankert – etwa in Form von Stelen oder Schwellen –, die die damals vorherrschenden Geschlechternormen teilweise widerspiegeln. Die frühen Maya sahen Geschlecht als eine flüssige Kategorie und nicht als biologische Tatsache an, die von einer dominanten Kultur manipuliert werden sollte (Ardren 2001a: 8). Dies zeigt sich nicht nur in der Existenz gleichberechtigter männlicher und weiblicher Gottheiten, sondern auch in der zyklischen Beziehung der Gottheiten zueinander. Dabei waren Weiblichkeit und Männlichkeit eng miteinander verbunden. Sie bildeten eine kosmische und soziale Einheit und konnten nicht ohne einander existieren (Rosales 2010: 87). Die Dualität des Kosmos beschränkt sich jedoch nicht nur auf göttliche oder astrale Prozesse, sondern schließt auch verschiedene Aspekte des menschlichen Lebens mit ein. Beispielhaft können die mannigfaltigen sexuellen Praktiken angeführt werden. Unter diesen wurde der Geschlechtsverkehr als eine Handlung, ein Spiel oder Kampf verstanden und als Produkt der rhythmischen, mannigfaltigen und fortwährenden Bewegung von Welt betrachtet (Montejo 2012: 53). Im Kontext der ambivalenten Gottheiten und Schöpfungsmythen in der Maya-Religion entwickelten sich egalitäre Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit (Quezada 1997: 36). Ein Beispiel hierfür ist die männliche Gottheit *Itzamná*, die mit der Sonne assoziiert ist und einen täglichen Wechsel mit *Ixchel*, einer weiblichen Gottheit, die mit dem Mond assoziiert ist, vollzieht (Popol Vuh 2018 [1857]).

In Anbetracht der komplementären und egalitären Geschlechtervorstellungen bei den prähispanischen Maya ist es nicht überraschend, dass Frauen in allen Bereichen des politischen, sozialen und religiösen Lebens eine wichtige Rolle zukam (Montejo 2012: 101). Diese Situation ist nicht nur zutreffend für die Maya-Zivilisation. So schildert Oyěwùmí (1997) in ihrem Buch *The Invention of Women*, dass Geschlecht vor der englischen Kolonialbesetzung kein Organisationsprinzip in der Yoruba-Gesellschaft

11 Kosmovision wird als der strukturierte Zusammenhang der vielfältigen ideologischen Systeme verstanden, mit denen eine soziale Gruppe in einem historischen Moment versucht, das Universum zu begreifen (López 1984: 58).

war. Ähnlich stellt Paula Gunn Allen (1992 [1986]: 37) fest: Frauen bei den Cherokee im heutigen Nordamerika hatten die Macht, den Krieg zu erklären, vor dem Männerrat zu sprechen und sogar Waffen zu tragen.

Die göttliche Dualität in der Maya-Kosmovision der präkolonialen Epoche drückte sich auch in Form von Androgynität bei den Gottheiten aus, insbesondere bei Gottheiten, die mit Fruchtbarkeit assoziiert wurden (Eliade 1974: 208). Beispielsweise kann sich *Itzamná*, die höchste himmlische und schöpferische Gottheit, als männliche oder weibliche Einheit manifestieren (Montejo 2012: 58). Des Weiteren erhält die Gottheit *Yum Kaax*, die in vielfältigen Darstellungen mit Mais und Landwirtschaft in Verbindung steht, gelegentlich eine ausgesprochen weibliche Erscheinung, was eine Parallele zur weiblich und lebenserhaltend konnotierten Eigenschaft von Mais darstellt (Taube 1985: 178).

Diese Fluidität von Sexualität und Geschlecht bei einigen der wichtigsten Maya-Gottheiten schaffte zudem Platz für Entitäten, die von Menschen mit androgynen Merkmalen verkörpert wurden, darunter die *Ne bate* (Looper 2001) und die *Yuumtsiles*[12], die für die yukatekischen Maya als die Schöpfer des Kosmos gelten. In der Gemeinde San Juan Evangelista Cancuc in Chiapas verehren die Tseltal-Maya bis heute die Gottheiten der *Me'il-Tatil*. Sie verstehen diese als Mutter-Vater-Gottheiten, die einen Teil des Kosmos über die Gesellschaft in den *ch'iibal* (Orte, an denen das Heilige wohnt) und seine Bewohner_innen lenken (Carrillo 2015: 77). Dies lässt darauf schließen, dass die Sex-/Gender-Klassifizierung in der Maya-Kosmovision und Religion nicht nur Raum für Seinsweisen eröffnete, die jenseits der antagonistischen und westlichen Zweigeschlechtlichkeit existierten (Rosales 2010). Darüber hinaus hatten diese mannigfaltigen Seinsweisen eine spezifische soziale Funktion. Sie ermöglichten die Aufrechterhaltung des kosmischen Gleichgewichts.

Was die sexuellen Praktiken in dieser Zeit betrifft, so gibt es nicht nur Aufzeichnungen über monogame Beziehungen, sondern – wenn auch in geringerem Maße – auch über Fälle von Polygamie zwischen Männern und Frauen (Villa 1983; Morley 1953). Ebenso geben Zeugnisse Aufschluss über Situationen, in denen sich eine Frau [von ihrem Mann] trennen oder Ehebruch begehen konnte, sollte sie sich als sexuell unbefriedigt betrachten (Ruz 1998). In den Höhlen von Rancho San Diego und Mulchic in Yukatan gibt es zudem Wandmalereien, die sexuelle Praktiken zwischen gleichgeschlechtlichen Personen abbilden (Houston & Taube 2010: 40). Damit verbunden ging der Glaube einher, dass Sex zwischen Männern dem vorehelichen Sex [mit

12 In der yukatekischen Maya-Kosmovision und deren nicht-binärem Geschlechterkonzept (Carrillo 2015) stellen *Yuumtsiles* heilige nicht-binäre Wesen dar.

der Partnerin] vorzuziehen sei. Dem jungen Mann wurde auf diese Weise Wissen über sexuelle Praktiken für die Zeit nach der Hochzeit beigebracht. Gleichzeitig sollte die junge Frau nicht Gefahr laufen, ihre Jungfräulichkeit [vor der Hochzeit] zu verlieren oder in Handlungen zu verfallen, die ihren Körper verletzten (Ruz 1998).

Periode der spanischen Eroberung und Kolonisierung

Die komplementäre Dualität des Weiblichen/Männlichen der Maya-Gesellschaften der klassischen Periode verwandelte sich während der spanisch-christlichen Kolonisierung (16.-18. Jahrhundert) in eine Opposition, die entlang der Vorstellung eines einzigen allgegenwärtigen, allmächtigen, *weißen* und männlichen Gottes in das Schema von Gut und Böse eingeordnet wurde. Während Frauen und das Weibliche in dieser Perspektive Teile der Kräfte des Bösen und der Sünde (Rosales 2010: 107) bilden, werden die Seinsweisen, die nicht in diese Dichotomie passen, völlig inexistent oder bestenfalls auf die Kategorie des Tieres reduziert (Lugones 2008: 99). Dies beschränkte sich nicht nur auf eine Reduktion der kosmischen Bedeutung der Erotik in der Maya-Sprache auf einfache körperliche Handlungen (Carrillo 2015), sondern führte auch zum Versuch des Verschwinden-Lassens, Vergessens und/oder Auslöschens bestimmter Seinsweisen innerhalb einer Kosmovision, die durch eine tiefe Beziehung zwischen dem Weiblichen und dem Männlichen gekennzeichnet war (Ardren 2001a: 9; Ruz 1998: 205).

Im Hinblick auf die sozialen Sex-/Gender-Konstruktionen (Butler 2018) bestand einer der größten Kontraste, die dieses Zusammentreffen der Zivilisationen mit sich brachte, in der Existenz von Menschen außerhalb der Mann-Frau-Dichotomie, denen heilige Bedeutungen und spezifische soziale Funktionen zugeschrieben wurden. Diese resultierten aus breiteren und vielfältigeren Arten des Verständnisses von Geschlecht, die die indigene Bevölkerung [*pueblos originarios*] in der *neuen Welt* besaßen und die innerhalb des europäischen Binarismus des 16. Jahrhunderts undenkbar waren (Looper 2001; Rifkin 2010). Zu diesen Bevölkerungen zählten neben den Maya (Looper 2001) auch die Zapotek_innen in Mexiko (Subero 2013), die Cherokee in den USA (Chávez 2015), die Mohawks in Kanada (Morgensen 2012) und auch die Yoruba in Nigeria (Oyěwùmí 1997). Im Fall der Maya spiegelt sich dies in den Berichten vieler europäischer Chronisten, insbesondere jener Ordensbrüder, die die zivilisatorische Aufgabe hatten, die indigene Bevölkerung zu christianisieren (Montejo 2012: 114), wider, was die Denunzierung und Ausrottung jeglicher „profaner" Handlung gegen die koloniale hetero-patriarchalische Binarität (Chávez 2015: 85) zur Folge

hatte. Aus diesem Blickwinkel heraus erzählt etwa Fray Bartolomé De Las Casas (1967 [1567]) von Akten der „Sodomie", die von Maya aus Verapaz begangen wurden:

> „[…] an einigen Orten gibt es impotente […], die wie Frauen bedeckt herumlaufen und ihre Arbeit wie sie [Frauen, Anm. d. Übers.] erledigen und die nicht mit Pfeil und Bogen schießen. Sie sind sehr stämmig und tragen daher sehr schwere Lasten; von diesen wurde einer gesehen, der mit einem Mann der anderen verheiratet war. Es ist nicht bekannt, ob diese Impotenz von ihnen durch Zeremonie und Religion verursacht wird wie die Hähne, die der Göttin Bericintia gewidmet sind, oder weil die Natur irrtümlich diese Ungeheuerlichkeit verursacht hat […]." (ebd.: 359)

In seinen Schriften erwähnt De Las Casas zudem einige der Strafen, die den Maya auferlegt wurden, die „Sodomie" begingen und mit der fragilen hetero-patriarchalischen Binarität brachen:

> „[…] Tobilla sagt, dass gewisse Spanier in einer gewissen Ecke einer der genannten Provinzen drei Männer gefunden haben, die nach Gewohnheit von Frauen gekleidet waren, diese wurden nur aus diesem Grund als von dieser Sünde (‚Sodomie') verdorben verurteilt und ohne weitere Beweisführung später den Hunden, die sie mitbrachten, vorgeworfen, die sie auseinanderrissen und lebendig fraßen […]." (ebd.: 515)

Fray Diego de Landa (1984 [1566]) wiederum leugnet in seiner *Relación de las cosas de Yucatán* generell die Existenz homosexueller Beziehungen unter den von ihm betreuten Maya-Schülern, obwohl er zugibt, dass dies in anderen Teilen der Kolonie geschah und dass unter den Maya-Bevölkerungen unterschiedliche sexuelle Bräuche existierten. Auch der Bericht des Eroberers Bernal Díaz del Castillo (1968 [1632]) denunziert in abfälliger und gewaltvoller Weise, wie sich Maya aus der Küstenregion und der *tierra caliente* [wörtlich heißes Land] dem kolonialen Mann-Frau-Binarismus offenbarten:

> „[…] und dazu waren von diesen all die anderen Sodomiten, vor allem diejenigen, die an der Küste und in *tierra caliente* lebten; und zwar so, dass sie sich in der Gewohnheit der Frauen kleideten, um in diesem teuflischen und abscheulichen Gewerbe junge Männer zu gewinnen […]." (ebd.: 579)

Trotz all der Unterdrückung und Gewalt, die auf das sexuelle Sozialverhalten der Maya in der Kolonie ausgeübt wurde, gibt es Aufzeichnungen aus dieser Zeit, in denen die Existenz von Wörtern der lokalen Sprachen erwähnt wird, die sich auf die sexuelle Aktivität zwischen Menschen des gleichen Geschlechts beziehen. Beispielsweise wurde dieses Verhalten im Tseltal-Maya *jkob-xinch'ok* genannt, was mit *puto que hace* [Stricher, Schwuler, der macht] übersetzt wird (Laughlin & Haviland 1988: 600).

Bei den Tsotsil-Maya wurden in der Kolonialzeit Begriffe aufgezeichnet, die auf nicht-binäres Verhalten hinweisen, wie *antzil xinch'ok*, was ins Spanische mit weiblich/männlich übersetzt wurde und vermutlich auf den ständigen Zustand des Hermaphroditen oder der unfruchtbaren Frau hinweisen sollte (ebd.: 136). Bis heute werden beide Ausdrücke von beiden Maya-Bevölkerungen benutzt.

Erste postkoloniale Periode: Krieg der Kasten (1847-1902)

Auf die Jahrhunderte der spanischen Kolonisierung und Evangelisierung in der Region folgten die Jahre des Kampfes (1810) und der Unabhängigkeit Mexikos von der spanischen Krone (1821) sowie die Annexion des Territoriums der Halbinsel Yukatan (1843) durch die im 19. Jahrhundert entstehende mexikanische Nation. Die dort herrschenden *weißen* yukatekischen und mexikanischen Klassen waren nicht weniger kolonialistisch als ihre Vorfahren, sodass sich verschiedene revolutionäre Maya-Bewegungen herausbildeten.

Der Kastenkrieg (1847-1902) ist der größte und längste rassialisierte Konflikt [*conflicto racial*] zwischen der rebellischen yukatekischen Maya-Bevölkerung und den lokalen *Weißen* und/oder Mestiz_innen in der Region. Das Herzstück der Maya-Revolte war das autonome Gebiet Chan Santa Cruz (Reed 1971), das im heutigen Gebiet der Maya-Karibik in Quintana Roo liegt. Diese Mobilisierung verdeutlichte nicht nur die Rebellion gegen die ungerechte und despotische Herrschaft der *Weißen* in der Region.[13] Sie zeigte auch, dass die Maya trotz der jahrhundertelangen Unterdrückung ihrer Religiosität und Kosmovision bestimmte Merkmale ihrer Vorfahren bewahrt hatten. Als Produkt eines religiösen Synkretismus zwischen dem Christentum und der prähispanischen Maya-Religion entwickelte sich ein Kult bestimmter Kreuze, die als göttlich angesehen wurden. In dieser postkolonialen Vision repräsentierte das Kreuz ein Symbol, das mit der Maispflanze und dem Baum des Lebens assoziiert wurde, dessen Wurzeln in die Unterwelt eintauchen und dessen Krone sich zum Himmel erhebt (Reed 1971: 141; Rosado & Santana 2008: 115). Die Verbindung zwischen der Maispflanze, die in der Maya-Kosmovision mit der dualen Einheit verbunden war (Taube 1985: 178), und dem christlichen Kreuz ermöglichte es den Maya, ihr religiöses Symbol, das zugleich Weiblichkeit, Gott und die Heilige Dreifaltigkeit verkörperte, nicht zu einem Widerspruch zu machen.

13 Die *weißen* Klassen der Halbinsel Yukatan wurden, obwohl sie Bürger_innen des entstehenden mexikanischen Landes waren, von den Maya Mitte des neunzehnten und Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts weiterhin als Ausländer_innen betrachtet (Reed 1971).

Die Tatsache, dass die sprechenden Kreuze in weiblich konnotierte *huipiles*[14] und Röcke gekleidet waren (Reed 1971: 141), verdeutlicht die Anpassungsfähigkeit der engen kosmischen Beziehung zwischen dem Weiblichen und dem Männlichen. Beide Geschlechter wurden in den *multiser*[15] des sprechenden Kreuzes, des Vaters und der Mutter der c*ruzoob* aufgenommen.[16] Die neue revolutionäre Religiosität sowie die komplementäre Bedeutung von Weiblichkeit und Männlichkeit enthielten zum Teil die Elemente, die die Macht einiger Frauen in der theokratisch-militärischen Gesellschaft der rebellischen postkolonialen Maya legitimierten. Dies war der Fall bei María Uicab, die von 1863 bis 1875, während eines kritischen Moments in der Geschichte Yukatans, die Macht in Tulum innehatte. Sie wurde als Königin, Priesterin und militärische Vorsteherin der *cruzoob* sowie als Übermittlerin der Befehle des Orakels anerkannt, was ihr erlaubte, ausreichende Autorität zu erlangen, um militärische Vorsteher_innen der Maya von Chan Santa Cruz zu ernennen und auszuwechseln (Rosado & Santana 2008: 113). Da María Uicab die Herrschaft von ihrem Vater geerbt hat, war ihre Machtausübung nie von einer ihrer drei Ehen abhängig. Im Gegenteil waren ihre Ehemänner Nutznießer der Tradition, da das Priesteramt mit den Ehepartner_innen geteilt wurde. Die sekundäre Rolle der Ehemänner von Uicab war aus westlicher Sicht ein Affront gegen die männliche Macht. Die *weißen* und mestizischen Behörden schrieben ihnen daher abwertende Eigenschaften zu und ermordeten sie. Da die hegemonialen Historiker das Vermächtnis von María Uicab in ihren großen literarischen Werken ausgelassen haben, existieren von ihr nach 1875 keine Aufzeichnungen mehr (Rosado & Santana 2008: 130).

Trotz des jahrelangen Widerstands der Maya verloren sie den Kastenkrieg mit der Einnahme von Chan Santa Cruz durch die mexikanische Bundesarmee 1902. Die Unterdrückung der *cruzoob* durch die Sieger, die nach Meinung der Kolonisatoren die einzige Möglichkeit bildete, den wilden und/oder rückständigen Zustand zu beenden und den linearen Verlauf der westlichen Zeit aufrechtzuerhalten (Fanon 2009 [1952]; Sousa Santos 2009), dauerte das gesamte 20. Jahrhundert an.

---

14 Der *huipil* ist seit der Kolonialzeit die bis heute charakteristische Kleidung der Maya-Frauen. Im Allgemeinen besteht er aus Baumwolle und/oder Fasern aus *henéquen* [Sisalagave], die mit floralen Stickereien auf der Ober- und Unterseite verziert sind (Rosado & Santana 2008).

15 Das Konzept des *multiser* ist in der Maya-Kosmovision mit der männlich-weiblichen schöpferischen Dualität verbunden, aus der die Welt entsteht und die es einer Gottheit erlaubt, verschiedene Seinsweisen mit sowohl weiblichen als auch männlichen Elementen zu verkörpern (ebd.).

16 Name, den sich die Maya-Rebell_innen während des Kastenkrieges gaben (ebd.: 115).

Zweite postkoloniale Periode: Der Kampf um die Gegenwart

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben ethnografische Studien das Studium der Sexualität in den verschiedenen Regionen und Gesellschaften, die Mexiko ausmachen, ausgelassen. Dieses Schweigen hält bis heute an. Geht es um Informationen über ländliche und indigene Bereiche, wird die Situation noch prekärer (Ruz 1998: 215). Die Tatsache, dass moderne Wissenschaftler_innen die Vielfältigkeit der Sexualitäten, Geschlechter sowie soziokulturelle und spirituelle Praktiken bei den gegenwärtigen Maya-Bevölkerungen nicht untersucht und/oder dokumentiert haben, bedeutet nicht, dass diese Praktiken verschwunden sind (Carrillo 2015). Diese Forschungslücke, die nicht nur bezogen auf Mexiko, sondern auf den gesamten amerikanischen Kontinent konstatiert werden kann, erlaubte die Schaffung von Erzählungen, die ethnisch-rassialisierte Konflikte von sexuell-vergeschlechtlichten Konflikten getrennt und auf diese Weise zwischen indigener und sexueller Vielfalt unterschieden haben (DiPietro 2015: 131).

Die folgenreiche Gegenüberstellung von indigener und sexuell-geschlechtlicher Vielfalt (ebd.) bei den yukatekischen Maya des 21. Jahrhunderts findet sich beispielsweise in der Arbeit von José Germán Pasos Tzec (2008), einem Maya-Journalisten, der Autor des Buches *Travestis, transgéneros y transexualidad en Mérida*[17] [Transvestiten, Transgender und Transsexualität in Merida] ist. Obwohl Tzec daran erinnert, dass sein Großvater sich 1933 als alte Frau verkleidete, um seine Gemeinde verlassen und vor dem Angriff der feindlichen Armee[18] warnen zu können, untersucht der Autor nicht die Existenz der Seinsweisen, die den Sex-Gender-Binarismus bei den Maya in Frage stellen (Pasos 2008: 145). Dies zeigt einerseits Unwissenheit und Desinteresse an der Bedeutung auf, die diese Menschen in einigen Regionen der Halbinsel hatten und immer noch haben (Looper 2001; Carrillo 2015). Das Beispiel verdeutlicht andererseits, dass die Auslöschung der Bedeutung nichtbinärer Seinsweisen bei den Maya aus der Geschichte (Fanon 2009 [1952]) bei den neuen urbanen Generationen ihre Früchte getragen hat. Ohne sich Fragen über die eigene Vergangenheit zu stellen, nehmen sie die historische Fiktion über ihre eigene Bevölkerung, die ihnen in Schulen und Universitäten beigebracht wird, als selbstverständlich an, um sich auf das Studium einer

17 Mérida, Thó im yukatekischen Maya, bildet die größte Kolonialstadt im Südosten Mexikos (Pasos 2008; Carrillo 2015).

18 1933 gab es eine separatistische Bewegung auf der Halbinsel Yukatan, die sich als unabhängiger Staat proklamierte und von der Bundesarmee Zentralmexikos unterdrückt wurde (Pasos 2008).

künstlichen Modernität zu konzentrieren, der es an tieferer Bedeutung fehlt (Sousa Santos 2009).

Zu den wenigen wissenschaftlichen Studien des frühen 21. Jahrhunderts über indigene Sexualitäten in der Region gehört die Arbeit der Soziologin Adriana Rosales (2010) zu heterosexuellen Maya- und Nahua-Frauen in Cancún bzw. Mexiko-Stadt. Indem sie die Frauen, mit denen sie im Rahmen ihrer Studie zusammengearbeitet hat, in [westliche und starre] soziale Kategorien einteilt, weist die Autorin deren sexuelles Dasein zurück und bekräftigt die Idee, dass indigene Frauen selbst außerhalb ihrer Gemeinschaften [*comunidades*] nicht in der Lage seien, gegen das dominante Modell der Geschlechtsidentität zu rebellieren (Butler 2018).

Ungeachtet des akademischen Interesses haben die Maya im 21. Jahrhunderts in gesprochenem und geschriebenem Wort sowohl in Maya- als auch in spanischer Sprache diese Themen durch Poesie, Tanz, Literatur, Oratorium, Musik, Theater und Performance (Ferrera-Balanquet 2015a: 40) wieder aufgegriffen. Ohne darauf zu warten, dass jemand von außerhalb kommt und ihnen etwas erklärt, was schon immer zu ihnen gehört hat, haben die Maya ihre Stimme wieder erhoben. In ihrem Buch *Danzas de la Noche* [Tänze der Nacht] schildet Isaac Esau Carrillo Can (2011) die Erschaffung der Figur *noche* [Nacht] oder *x-Áak'ab* in yukatekischem Maya. Sie zeigt dabei, dass verschiedene nicht-menschliche Seinsweisen mit verschiedenen sozialen und biologischen Geschlechtern an der Erschaffung einer weiblichen Seinsweise beteiligt waren.[19] Laut Óscar Ortega Arango (2013: 166) ist diese Art der Beziehung zwischen der Natur und den menschlichen Leidenschaften in die Werke zeitgenössischer Maya-Dichter_innen eingeschrieben. So beschreibt Carrillo (2015) in einem weiteren Text (ebd.: 75), wie die Erschaffung von *noche* ihn dazu veranlasste, den androgynen Charakter einiger Konzepte innerhalb der Maya-Kosmovision und Sprache zu untersuchen. Darunter befinden sich die Ausdrücke *leti'* und *in láak'ech* [ich bin dein anderes Ich], die im alltäglichen yukatekischen Maya verwendet werden, um gleichermaßen einen Mann oder eine Frau zu bezeichnen, ohne jedoch einen Kontrast zwischen diesen hervorzuheben. Ebenso hebt Carrillo die Beharrlichkeit von Begriffen wie *leti*, *ojel*, *paklam* oder *etail*[20] hervor, die

19 „Man hörte die Stimme eines Herrn, der einem Vogel befahl, zwei Eier zu legen, aus denen Licht in die Welt hervorquellen würde. […] Das zweite Ei besaß eine schwarze Flüssigkeit, aber der Kreis, der im Inneren kam, war weißlich. Der Herr rief daraufhin einen Hirsch, und er legte seinen Huf auf ihn, um das Zeichen zu setzen, dass es eine Frau sein würde. Seitdem bin ich es, so wurde ich geboren." (Carrillo 2011: 33)

20 In yukatekischen Maya wird das Wort *leti* gleichermaßen verwendet, um einen er oder eine sie zu bezeichnen, ohne dabei die geschlechtsspezifischen Unterschiede zu betonen oder hervorzuheben. *Ojel* bezieht sich auf eine Beziehung zu einem Mann oder einer Frau.

von androgynen Anderen außerhalb des männlich-weiblichen Binarismus, von biologischem Geschlecht jenseits von Männern und Frauen oder von sexualisierten Freundschaften sprechen, die viele Jahrhunderte später noch das vom Westen aufgezwungene kolonial-moderne Geschlechtssystem in Frage stellen. Das Fortbestehen dieser nicht-binären Konzepte ermöglicht es kolonialisierten Bevölkerungen wie den yukatekischen Maya, sich mittels ihrer originären Sprachen gegen die Auferlegung heteronormativer und patriarchaler Strukturen zu wehren.

Die allegorisch-linguistische Last, die den Menschen der Maya-Gesellschaften im Laufe der Zeit auferlegt wurde (Ardren 2001a; Carrillo 2015; Ruz 1998), gewinnt an Bedeutung, wenn wir den menschlichen Körper in einem historischen und sozialen Kontext verorten und als eine kulturelle Einheit betrachten, in die historisch-spezifische und zugleich kontingente Elemente des symbolischen Universums und der Ideologie eingearbeitet sind (Rosales 2010: 17). Es ist grundlegend, sich einer Sprache zu bemächtigen, um die kommenden Kämpfe auf sich zu nehmen, in diesem Fall, um andere Formen der Existenz und Kommunikation außerhalb der antagonistischen kolonialen Dichotomie Mann/Frau am Leben zu erhalten (Ferrera-Balanquet 2015a; Gonzalo 2018: 67).

Diskussion

Im Gegensatz sowohl zum kolonial-modernen Geschlechtersystem, das alle Macht einer *weißen* und bürgerliche Männlichkeit beimisst (Lugones 2008), als auch zu einigen Stammesgesellschaften von *Native Americans* wie den Cherokee, deren Weltbild die primäre Kraft des Universums dem Weiblichen zuschreibt (Allen 1992 [1986]: 26), ist in der Kosmovision und Religiosität der yukatekischen Maya die Energie, die den Kosmos bewegt, mit einer komplementären und gleichberechtigten männlich-weiblichen Dualität verbunden. Diese Interpretation der Welt erlaubte es einerseits den Maya-Frauen in prähispanischen, kolonialen und postkolonialen Epochen, verschiedene Funktionen innerhalb der politischen, wirtschaftlichen, sozialen und militärischen Rebellenorganisation auszuüben. Dies steht im Gegensatz zu europäischen und/oder *weißen* Frauen, die sich stärker mit der männlichen Herrschaft abfanden (Rosado & Santana 2008). Andererseits räumte sie Platz für androgyne Seinsweisen in ihren jeweiligen symbolischen Positionen innerhalb der Gesellschaften ein. Obwohl diese Seinsweisen durch die koloniale Neuinterpretation abgewertet wurden, überdauerten sie die

Paklam bezeichnet den Akt des Zusammenseins mit anderen in gegenseitiger Liebe. *Etail* bedeutet wörtlich übersetzt „private_r Freund_in“ (Carrillo 2015: 78).

Jahrhunderte bis in die Gegenwart, wie beispielsweise die *Me'elil-Tatil* in San Juan Cancúc, Chiapas, zeigen (Carrillo 2015).

Die Identitäten innerhalb des Universums normativer Mehrfachausschlüsse, die von indigenen Bevölkerungen praktiziert werden und die mit ihrer dissidenten Sexualität das kolonial-moderne Geschlechtersystem herausfordern, sind politisch, da sie auf die Bekämpfung kolonialer Machtverhältnisse abzielen (Chávez 2015; Espinosa 2015; Lugones 2008). Aus einer zeitgenössischen Maya-Perspektive impliziert der Kampf für sexuelle Vielfalt eine Infragestellung der offiziellen Geschichtsschreibung und damit die Möglichkeit zu einer Rekonstruktion und Neu-Aneignung der eigenen Sexualität. Ebenso beruft sich dieser Kampf auf freiere Gesellschaften, in denen Sexualitäten jenseits des Schwarz-Weiß-Denkens des männlich-weiblichen Paares existieren (Carrillo 2015; Gonzalo 2018: 51). Wie ich aufgezeigt habe, stellt beispielsweise der Maya-Schriftsteller Carrillo (2015: 79) das binäre Format des kolonial-modernen Geschlechtersystems stark in Frage. Ferner theoretisiert er die Re-Existenz und das Überdenken einer weder heteronormativen noch hegemonialen Männlichkeit innerhalb der yukatekischen Maya-Welt aus einer dekolonialen Perspektive. Dabei schlägt er einen radikalen Kampf vor, in dem die Maya-Androgynität der *Yuumtsiles,* ihre schöpferischen Kräfte und Energien, weiterfließen und sich mit den Rhythmen ihrer erotischen Vorstellungen bis in die Gegenwart verweben. Diese mannigfaltige und komplementäre Sichtweise stellt die westliche Re-Interpretation von Sex-Gender-Konstruktionen bei den Maya grundlegend in Frage (Rifkin 2010). Diese westlichen Umdeutungen betreffen jedoch nicht nur die Maya-Bevölkerungen, sondern auch andere indigene Bevölkerungen auf dem [amerikanischen] Kontinent, so wie die Cherokee, deren Sexualität der *Niizh-manitoag* fälschlicherweise mit *Two-Spirit* [wörtlich: „Zweigeist"] übersetzt wurde. Dies impliziert notwendigerweise die Existenz von jemandem, der das Wesen eines Mannes und einer Frau in sich trägt, wodurch die koloniale europäische Binarität implementiert wird, die eigentlich verlassen werden soll (Rifkin 2010). Gleichzeitig wird die Pluralität der indigenen Geschlechter und Sexualitäten ausgelassen, in denen sich den *Niizh manitoag* eine Realität öffnet, für die westliche Konzepte keine Worte finden (Chávez 2015: 87).

Wie ich aufgezeigt habe, hat die Reinterpretation nicht-westlicher Sexualitäten innerhalb des binären Geschlechtersystems einen kolonialen Ursprung. Sie war eine Praxis, die in allen europäischen Kolonien durchgeführt wurde. Dies hilft zu verstehen, warum innerhalb der neuseeländischen *Māorí*-Gemeinschaften das Wort *takatāpui* derzeit tendenziell von westlichen Wissenschaftler_innen benutzt wird, um alle nicht-heterosexuellen Formen

der Sexualität der *Māorí* zu umfassen, und sogar mit der Kategorie Queer in Verbindung gebracht wird (Gorman-Murray u.a. 2016: 110). Im Gegensatz dazu weist die Māorí-Soziologin Lynda Johnston (zit. n. ebd.) darauf hin, dass *takatāpui* ein vorkolonialer Begriff ist. Seine Geschichte unterscheidet sich grundlegend von Begriffen wie queer, schwul oder lesbisch. Ebenso wenig wie für „queer" gibt es auch keine getreue Übersetzung in eine andere Sprache für „takatāpui". In diesem Sinne können Konzepte wie Sexualität, Geschlecht und Ethnizität auch nicht einfach in andere Sprachen übersetzt werden.

Unter Berücksichtigung der großen Vielfalt nicht-binärer Geschlechtersysteme, die verschiedenen Kulturen angehören und die den europäischen Kolonialisierungsprozess überdauert haben, gibt es ein großes Potenzial für die Generierung zeitgenössischer Dialoge. Entfalten könnte sich dies in Dialogen sowohl innerhalb dekolonialer Daseinsformen wie unter anderem bei den Maya, Cherokee, Yoruba oder Māorí; als auch zwischen ihnen und dem konzeptuellen Rahmen der Queer-Theorie. Dabei käme es darauf an, ihre Kritik gegen Binaritäten, Determinismen und, vor allem, Heteronormativitäten aufrechtzuerhalten (Browne & Nash 2016a: 4; Santos 2006: 8), zumal deren Verständnis von Sexualitäten als unsicher, fluide, vielfältig und im ständigen Werden begriffen (Browne & Nash 2016; Butler 2018) wichtige Erkenntnisse zum epistemologischen Kampf gegen die Hegemonie des kolonial-modernen Geschlechtersystems liefern kann.

Die kritische, aber offene Distanz für den Dialog mit der Queer-Theorie ist notwendig, um zu vermeiden, dass den Bevölkerungen, die in der nicht-binären und nicht-westlichen Welt einen eigenen Bezugsrahmen für das Verständnis und die Erklärung ihrer selbst haben, externe Kategorien aufgezwungen werden (Carrillo 2015; Chávez 2015). Dieser kritische Dialog zwischen und mit sexuell-dekolonialen Dissidenzen könnte verhindern, dass die Queer-Theorie im Denken nicht-binärer sexueller Dissidenzen weltweit einen hegemonialen Charakter annimmt. Ihre Vertreter_innen sollten daran erinnert werden, dass der Begriff Queer sich auf eine Geografie, einen Kontext und Gesellschaften beschränkt. Da diese hauptsächlich mit der angloamerikanischen und europäischen Welt in Verbindung gebracht werden, sehen sich viele andere Gesellschaften darin weder reflektiert noch können sie sich darin erklären (Chávez 2015; Espinosa 2015; Morgensen 2012). Durch die permanente Übung einer kritischen Analyse (Sousa Santos 2009) können radikale Allianzen gegen Unterdrückung gebildet werden, die mit verschiedenen Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten – und Rebellionen – einhergehen und die die postkolonialen Gebiete von ihren Unterdrücker_innen befreien (Molina 1990: 329). Diese Territorien, in die

eine_r freiwillig und großzügig sein_ihr Herz legt (Gonzalo 2018: 113), beziehen sich nicht nur auf Sexualität, Klasse oder *raza*. Ferner bedeuten sie, die Abstammung des eigenen Seins nicht zu leugnen oder mit dieser brechen zu müssen. Sie müssen uns, den zeitgenössischen Maya, erlauben, uns sexuell zu emanzipieren und nicht in diesem neuen Jahrhundert (Estrada Monroy 2018 [1857]) von den Wegen verschlungen zu werden, die der Westen uns vorschlägt.

Übersetzung aus dem Spanischen: Miriam friz Trzeciak

Literatur

Aguiar Paz, Mirna R.; Pedro P.Chim Bacab; Alejandra García Quintanilla & José A. Sánchez Baeza (2017): „En las batallas por la subjetividad maya". In: *Revista Rumbo*, Bd. 8, Nr. 15, S. 2-6.

Allen, Paula Gunn (1992 [1986]): *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston.

Ardren, Traci (Hg.) (2001): *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, US-CA.

Ardren, Traci (2001a): „Women and Gender in the Ancient Maya World". In: Ardren 2001, S. 1-11.

Bourdieu, Pierre, (2000 [1998]): *La dominación masculina*. Barcelona.

Breton, Alain, & Jaques Arnauld (Hg.) (1994): *En Los Mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. Mexiko-Stadt.

Browne, Kath, & Catherine J. Nash (Hg.) (2016): *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*. New York, US-NY (https://doi.org/10.4324/9781315603223-1).

Browne, Kath, & Catherine J. Nash (2016a): „Queer methods and methodologies: An Introduction". In: Browne & Nash 2016, S. 1-24 (https://doi.org/10.4324/9781315603223-1).

Butler, Judith (2018): *Cuerpos que Importan*, Buenos Aires.

Carrillo Can, Isaac Esau (2011): *U yóok'otilo'ob áak'ab / Danzas de la Noche*. Mexiko-Stadt.

Carrillo Can, Isaac Esau (2015): „Erotismo andrógeno en la cosmovisión y lenguaje maya". In: Ferrera-Balanquet 2015, S. 73-82.

Chávez, Brittany Daniel (2015): „Devenir performerx: Hacia una erótica soberana descolonial Niizh Manitoag". In: Ferrera-Balanquet 2015, S. 83-98.

Crenshaw, Kimberle (1989): „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". In: *University of Chicago Legal Forum*, Nr. 1, S. 139-167.

Díaz del Castillo, Bernal (1968 [1632]): *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Mexiko-Stadt.

DiPietro, Pedro (2015): „Andar de costado: Racialización, sexualidad, y la descolonización del mundo travesti en Buenos Aires". In: Ferrera-Balanquet 2015, S. 131-152.

Duarte Duarte, Ana Rosa (2006): *Espíritu de lucha: cuerpo, poder y cambio sociocultural*. Promotionsarbeit, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalaba, Mexiko-Stadt.

Duby, Georges, & Michel Perrot (1991): „Escribir la historia de las mujeres". In: Duby, Georges, & Michelle Perrot (Hg.): *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid, S. 7-17.

Eliade, Mircea (1974): *Tratado de Historia de Las Religiones*, Bd. 2. Madrid.

Espinosa Miñoso, Yuderkis (2015): „El futuro ya fue: Una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y *queer* identitarias en Abya Yala“. In: Ferrera-Balanquet 2015, S. 21-38.

Estrada Monroy, Agustín (2018 [1857]): *Popol-Vuh*. Mexiko-Stadt.

Fanon, Franz (2009 [1952]): *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid (https://doi.org/10.7476/9788523212148).

Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (Hg.) (2015): *Andar Erótico Decolonial*. Buenos Aires.

Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (2015a): „Navegar rutas eróticas decoloniales rumbo a relatos ancestrales karibeños“. In: Ferrera-Balanquet 2015, S. 39-71.

Gonzalo, León (Hg.) (2018): *Lemebel Oral*. Buenos Aires.

Gorman-Murray, Andrew; Lynda Johnston & Gordon Waitt (2016): „Queer(ing) Communication in Research Relationships: A Conversation about Subjectivities, Methodologies and Ethics“. In: Browne & Nash 2016, S. 97-112 (https://doi.org/10.4324/9781315603223-7).

Houston, Stephen, & Karl Taube (2010): „La sexualidad entre los antiguos mayas“. In: *Arqueología mexicana*, Bd. 18, Nr. 104, S. 38-45.

Kupprat, Felix A. (2011): „Memorar la cultura: Modos de mantener y formar las identidades mayas modernas“. In: *Estudios de Cultura Maya*, Nr. 38, S. 145-166 (https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2011.38.53).

Landa, Diego de (1984 [1566]): *Relación de las cosas de Yucatán*. Mexiko-Stadt.

Laughlin, Robert M., & John B. Haviland (1988): *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán, with Grammatical Analysis and Historical Commentary*. Bd. 1 & 2. Washington, DC (https://doi.org/10.5479/si.00810223.31.1).

Las Casas, Bartolomé de (1967 [1567]): *Apologética historia sumaria*. Mexiko-Stadt.

Llanes Salazar, Rodrigo (2018): „Etnicidad maya en Yucatán: Balances y nuevas rutas de investigación“. In: *Estudios de Cultura Maya*, Nr. 51, S. 257-282 (https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2018.51.858).

Looper, Matthew G. (2001): „Ancient Maya Women-Men (and Men-Women): Classic Rulers and the Third Gender“. In: Ardren 2001, S. 171-202.

López Austin, Alfredo (1984): *El cuerpo humano e Ideologías, concepciones de los antiguos nahuas*. Mexiko-Stadt.

Lugones, María (2008): „Colonialidad y género“. In: *Tabula Rasa*, Nr. 9, S. 73-101 (https://doi.org/10.25058/20112742.340).

Molina, Papusa (1990): „Recognizing, Accepting and Celebrating Our Differences. Making Face, Making Soul“. In: Anzaldúa, Gloria (Hg.): *Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco, US-CA, S. 326-331.

Montejo Díaz, Mauro Arnoldo (2012): *La sexualidad maya y sus diferentes manifestaciones durante el periodo clásico (250 al 900 d. C.)*, Tesis de pregrado. Universidad de San Carlos, Guatemala-Stadt.

Montejo, Victor (1992): *Testimonio: Muerte de una comunidad indígena en Guatemala*. Guatemala-Stadt.

Morgensen, Scott Lauria (2012): „Theorising Gender, Sexuality and Settler Colonialism: An Introduction“. In: *Settler Colonial Studies*, Bd. 2, Nr. 2, S. 2-22 (https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648839).

Morley, Sylvanus (1953): *La Civilización Maya*. Mexiko-Stadt.

Ortega Arango, Óscar (2013): „El laberinto literario de las poetas mayas yucatecas contemporáneas“. In: *Estudios de Cultura Maya*, Nr. 42, S. 145-167 (https://doi.org/10.1016/S0185-2574(13)71389-3).

Oyěwùmí, Oyeronke (1997): *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, US-MN.

Pasos Tzec, José Germán (2008): *Travestis, transgéneros y transexuales de Mérida. Escenarios y pasarelas, espacios de expresión y represión de la diversidad genérica*. Mexiko-Stadt.

Quezada Ramírez, Noemí (1997): *Religión y sexualidad en México*. Mexiko-Stadt.

Reed, Nelson (1971): *La guerra de castas de Yucatán*. Mexiko-Stadt.

Rifkin, Mark (2010): *When did Indians become straight? Kinship, the History of Sexuality, and Native Sovereignty*. Oxford (https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199755455.001.0001).

Román Aliste, Sergio (2017): „Vicisitudes de la contemporaneidad ante la dualidad urbana/rural de las artes de India: en torno al caso de Jagdish Swaminathan y el Bhārat Bhavan de Bhopal". In: *Indialogs. Spanish Journal of India Studies*, Nr. 4, S. 111-129 (https://doi.org/10.5565/rev/indialogs.77).

Rosado Rosado, Georgina, & Landy Santana Rivas (2008): „María Uicab: Reina, sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán (1863-1875)". In: *Mesoamérica*, Bd. 29, Nr. 50, S. 112-139.

Rosales, Adriana (2010): *Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales*. Mexiko-Stadt.

Rubin, Gayle (1986): El tráfico de mujeres: notas sobre la ecología política del sexos. In: *Nueva Antropología*, Bd. 8, Nr. 30, S. 95-145.

Ruz, Mario Humberto (1998): „La semilla del hombre: Notas etnológicas acerca de la sexualidad y reproducción masculinas entre los Mayas". In: Lerner, Susana (Hg.): *Varones, sexualidad y reproducción: Diversas perspectivas teórico-metodológicas y hallazgos de investigación*. Mexiko-Stadt, S. 193-221.

Said, Edward W. (2004 [1997]): *Orientalismo: Representações ocidentais do Oriente*. Lissabon.

Santos, Ana Cristina (2006): „Estudos queer: Identidades, contextos e acção colectiva". In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nr. 76, S. 3-15.

Sousa Santos, Boaventura de (2007): „Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes". In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nr. 78, S. 3-46 (https://doi.org/10.4000/rccs.753).

Sousa Santos, Boaventura de (2009): *Una epistemología del Sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Mexiko.

Subero, Gustavo (2013): „Muxeninity and the Institutionalization of a Third Gender Identity in Alejandra Islas's Muxes: Auténticas, Intrépidas, Buscadoras de Peligro". In: *Hispanic Research Journal*, Bd. 14, Nr. 2, S. 175-193 (https://doi.org/10.1179/1468273712Z.00000000022).

Taube, Karl (1985): „The Classic Maya Maize God: A Reappraisal". In: Fields, Virginia M. (Hg.): *Fifth Palenque Round Table,* Nr. 7, S. 171-181.

Villa Rojas, Alfonso (1983): „Enfermedad, pecado y confesión entre los grupos Mayenses". In: *Anales de Antropología*, Bd. 20, Nr. 2, S. 89-110.

Anschrift des_der Autor_in:
Rubén de J. Solís Mecalco
rubjsol@gmail.com