

Etnosexualidad e identidades de género transbinarias: apuntes etnográficos para la reflexión

Agueda Gómez Suárez

Universidad de Vigo
agueda@uvigo.es

Natividad Gutierrez Chong

IIS-UNAM (México)
nativid@unam.mx

Resumen

Este texto aborda, desde la perspectiva de la etnosexualidad, el análisis de las narraciones y relatos de las personas trans en el contexto de una sociedad que contempla la existencia de géneros múltiples: los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, en México, con el fin de identificar las características principales de esta sociedad. Los hallazgos encontrados subrayan la flexibilidad y la plasticidad de estas categorías transbinarias étnicas que trascienden los modelos binarios y que posibilitan la existencia de espacios sociales institucionalizados para las identidades de género no binarias propios y socialmente reconocidos.

Palabras claves: etnosexualidad, sociedades con géneros múltiples, zapotecas, muxes, nguius, Istmo de Tehuantepec

Ethnosexuality and transbinary gender identities: ethnographic notes for reflection

Abstract

This paper addresses, from the perspective of ethnosexuality, the analysis of the narratives and stories of trans people in the context of a society that contemplates the existence of multiple genders: the Zapotecs of the Isthmus of Tehuantepec, in Mexico, in order to identify the main characteristics of this society. The findings found underscore the flexibility and plasticity of these ethnic transbinary categories that transcend binary models and that enable the existence of institutionalized social spaces for their own and socially recognized non-binary gender identities.

Key words: ethnosexuality, multi-gender societies, Zapotecs, muxes, nguius, Isthmus of Tehuantepec

Fecha de recepción: 9 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 19 de abril de 2020

A modo de presentación¹

En la actualidad se asiste a un enconado debate en España en torno a dos posturas antagónicas dentro de los estudios de género, en relación al estatus sociopolítico y legal de las identidades no binarias. Desde las organizaciones políticas trans y LGTBI se está reivindicando la aprobación a nivel estatal de la Ley de Identidad Sexual que facilite el cambio legal de identidad sexual en los registros civiles en nuestra sociedad, a partir de un único criterio: la autodeterminación sexual o “sexo sentido”, a fin de terminar con la normativa actual basada en la patologización de las identidades trans en el ordenamiento jurídico y la consiguiente obligatoriedad de pasar por un examen psicológico y un tratamiento hormonal.

Por otro lado, desde el feminismo radical se alerta de las posibles consecuencias no queridas de esta propuesta de ley, pues podría colisionar con los derechos e intereses de las mujeres y hacer tambalear las pequeñas conquistas obtenidas como la Ley de Igualdad, cuyo título verdadero es Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres o la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. Estas posturas consideran que, si se concibe a la identidad sexual como algo susceptible de ser elegido, las políticas diseñadas para acabar con la violencia contra las mujeres perderían sentido, al poder cambiar de identidad sexual, tanto el agresor como las potenciales beneficiarias de estas leyes de protección y obviar el actual contextual patriarcal. En este sentido, la etnosexualidad entendida como el sistema cultural sexoafectivo distintivo de un grupo étnico concreto, puede ayudar a mostrar cómo diferentes contextos socioculturales abordan esta realidad sexual plural.

La sexualidad, el género o la etnicidad son construcciones sociales que deben abordarse en contextos específicos. No se puede analizar a los individuos en un vacío socioespacial descontextualizado, sino que la significación de todo lo humano se construye siempre en un contexto sociohistórico y cultural concreto. Las sociedades

¹ Agradecimientos. Este artículo es el resultado colectivo del trabajo de investigación, -dentro del Programa Salvador de Madariaga destinado a investigadoras e investigadores sénior, del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España-, realizado durante los meses de abril, mayo y junio del año 2017 en el Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), entre la Dra. Natividad Gutiérrez Chong y la Dra. Águeda Gómez Suárez, de la Universidad de Vigo (España).

producen y crean significados sexuales, conductas y subjetividades. Por ello, la antropología de género y la antropología de la sexualidad se han propuesto indagar en la variabilidad de los órdenes sociosexuales en diversas culturas para analizarlas a modo de “escuelas etnofilosóficas” a fin de plantear una nueva epistemología científica que supere el discurso biomédico hegemónico en occidente. Autores clásicos como Malinowski, (1961[1927]), Benedict (1934) o Mead (1961 [1928]) quisieron encontrar patrones de comportamientos sexuales y conductas sexuales comunes. La antropóloga cultural Gayle Rubin en el año 1975 definía al sistema sexo/género como una “tecnología sexual (...) por la cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (1996)².

En la etnocartografía de la diversidad sexual entre las “sociedades con géneros múltiples”, se manifiestan diversos órdenes sociosexuales: sociedades que contemplan más de dos géneros³; identidades genéricas en una misma persona que oscilan en función de los ciclos lunares (es el caso de los *paleiros* de Timor, los *nawikis* de la sierra Tarahumara o las *nguiu'* en el Istmo de Tehuantepec mexicano); aquellos vinculados a cuestiones místicas o trascendentales⁴; aquellas personas intersexuales que ocupan un espacio propio socialmente reconocido⁵; y por último, sociedades con rituales transgénéricos puntuales⁶.

² Esta autora matizó este concepto en un texto posterior titulado “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad” (Rubin, 1989:53-55).

³ Los denominados “terceros géneros” existen en los cinco continentes: los *xanith* de Omán, los *hijras*, *koti*, *panti*, *aravani*, *zenana jogin* y *siva-sati* de la India, los *bakla* filipinos, el *wewha* de los zuñi norteamericanos, los *mahu* en Polinesia y Australia, los *sarombay* de la República Malgache, las *virgenes juradas* o *burnesha* de Albania, los *nawikis* de la Sierra Tarahumara en México, los *paleiros* de Timor, los *omeguid* o *wigunduguid* entre los kunas de Panamá o los *muxes* y *nguiu's* del Istmo de Tehuantepec mexicano (Nieto, 2011; 2003; Roscoe, 1991; Gómez, 2008; Herdt, 1999). Se le llama “tercer” (en el significado de “otro” - puesto que en unas sociedades el número de los géneros admitidos puede llegar hasta a siete) para subrayar con fuerza su ruptura con el modelo binario y con el dimorfismo biológico. Towle y Morgan (En Bolin, 2009) critican el uso de la categoría “tercer género” porque invisibiliza la diversidad de identidades de género sociales que en distintas sociedades existen.

⁴ El ser *berdache* (término despectivo para referirse a los *two spirits*) se consideraba como un don especial, incluso se le adjudicaban poderes especiales de comunicación con los dioses y espíritus. Entre los zuni existían los *lhamana*, individuos biológicamente varones y un comportamiento feminizado que eran un símbolo de la armonía cósmica y del equilibrio de poder entre hombres y mujeres: la mujer controlaba la creación y el hombre asegura el control de ciertos aspectos de la vida humana por su control ritual (Roscoe, 1991).

⁵ Efectivamente, entre los navajos del sur de EEUU, los *pokot* de Kenia, los *guedoche* en algunas partes de Santo Domingo o entre el pueblo *pidgin* de Melanesia, el estatus intersexual está muy valorado y se caracterizan por ser personas que realizan tareas asignadas a ambos géneros (Nieto, 2003).

⁶ Estos ritos ya los registró la antropología clásica de la mano de la obra de George Bateson en su estudio del ritual “naven” entre el pueblo *iatmul* de Papúa Nueva Guinea (Nieto, 2003). En efecto, entre el pueblo *rarámuri* de la sierra Tarahumara de México, durante las liturgias funerarias, conocidas como “chuwibaris”, se permite que uno de los parientes de sexo opuesto al difunto o difunta en cuestión, actúe

Todas estas realidades muestran modelos sociales que trascienden el imperativo binario y que contemplan la pluralidad de géneros propios de la tradición occidental, que ha utilizado la asimetría biológica para construir el sistema de sexo/género occidental (Schilt and Wetsbrook, 2009).

Estado de la cuestión

Nuestro objetivo ha sido analizar contextos socioculturales *amables* con respecto a las identidades *transbinarias*, con el fin de diseñar un modelo o prototipo que ayude al estudio etnográfico de otros grupos étnicos (Nagel, 2003) en el mundo con géneros múltiples⁷. Para ello, se ha procedido al análisis de un caso paradigmático: los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México⁸, una sociedad que sobresale por poseer un orden sociosexual propio y la existencia de categorías de género “émicas” no binarias.

El pueblo zapoteca (*binnigula'sa'*) del Istmo de Tehuantepec de México, cuya población equivale al 30.5% del total es una sociedad heredera de una de las grandes culturas prehispánicas mexicanas (Barabás et al, 2003) que comparte fuertes creencias, arraigos, territorio y forma de ver el mundo. En efecto, el pueblo zapoteca sobresale por un profundo orgullo étnico y su resistencia cultural frente a los flujos globalizadores, al “zapotequizar” todo lo nuevo desde lógicas culturales propias. Como señala Luanna Barbosa en su tesis, en un texto datado de 1935 se define de forma magistral la zapotequización:

“Este vocablo entraña una modalidad en el conjunto racial zapoteco (...) Significa el entrometimiento de caracteres zapotecos en el alma de las cosas o de las personas

durante unas horas, recreando, de manera cómica, el comportamiento de la persona fallecida, realizando bromas de alto contenido sexual (Gómez, 2009; Pérez, 2001).

⁷ La etnia y la raza (pigmentación y rasgos físicos) son factores muy explotados en la industria del sexo y suelen determinantes en la trata de mujeres y niñas por todo el mundo. En los últimos treinta años se han obtenido a nivel internacional logros muy trascendentes para contribuir al reconocimiento de las poblaciones indígenas y tribales en los estados-nación. Algunos ejemplos son: la Asamblea General de los Dos Decenios sobre las Poblaciones Indígenas del Mundo, la creación del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, la nominación de un relator especial y la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de Naciones Unidas. Este es uno de los antecedentes que propició la reforma al artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y se refiere al reconocimiento de los pueblos indígenas y sus derechos (Gutiérrez Chong, 2014).

⁸ El Istmo de Tehuantepec es la zona más angosta de México al extenderse en tondo a los 200km entre los océanos Atlántico y Pacífico. El estado de Oaxaca, con 95,000 kilómetros cuadrados, es uno de los que cuenta con mayor diversidad del país tanto, desde el punto de vista ecológico como cultural. El Istmo de Tehuantepec es una de las seis regiones que conforman el estado de Oaxaca. En él habitan 580.682 personas (INEGI, 2011) pertenecientes a cinco grupos étnicos (Chontal, Mixe, Zoque, Zapoteca y Huave) además del mestizo nacional y un pequeño estrato de población afroestiza.

extrañas que con sólo situarse o vivir en los pueblos del Istmo juchiteco, adquieren un revestimiento peculiarmente zapoteco (...). Este vivo sentimiento de la superioridad es el atributo más general y palpable de la raza (...) Extranjero entre los zapotecas no sólo significa lo que en otras lenguas: de otro país, sino que tiene una acepción burlesca, despectiva, ofensiva y, en último término, compasiva...” (Henestrosa, 1935, en Barbosa, 2015:92).

Por otro lado, el sistema económico istmeño se distingue por primar las lógicas redistributivas y recíprocas, en torno a un sistema de fiestas reguladoras, a modo de *potlach* (Mauss, 1974) en donde el estatus social más elevado se otorga al que “más da” frente al que “más tiene” (Gómez, 2009, 2010; Polanyi, 1989)⁹. De igual forma, es necesario resaltar que, al igual que otros pueblos originarios de América, este grupo étnico concibe al universo como una gran unidad. Entre lo “cultural” y lo “natural” existe un continuun analógico que gira en torno a una concepción cosmo-ecocentrista de la naturaleza. En esta especie de “dialéctica de lo sagrado” se imaginan a las “criaturas” y al “cosmos” subsumidos en la misma unidad. Como apunta el filósofo zapoteco Gregorio López y López (1954), el principio de la existencia del pueblo *binnigula'sa'* se apoya en una noción *absoluta y total: es el vocablo “guenda”*, la madre de todas las cosas (López y López, 1954) que todos los seres vivos compartimos lo que nos hace dignos de consideración. Finalmente, en la lengua o *didxazaa* no existen los pronombres generizados pues se usa el término neutro, el “ti” que no otorga ninguna información sobre la identidad de género del sujeto al que se refiere (Gómez Regalado, 2015), que evidencia una concepción no generizada del mundo¹⁰.

Este grupo étnico destaca por la existencia, desde el siglo XVI, de registros sobre la presencia de identidades de género múltiples. Según estudios previos (Bennholdt-Thomsen, 1997; Miano, 2002) en el Istmo se identifican dos figuras etnoidentitarias transbinarias institucionalizadas: el *muxe* y la *nguiu'*. Ambos perfiles asumen su identidad subrayando el carácter presocial de la misma.

⁹ El Istmo ha sido considerado en la literatura antropológica como un “matriarcado” (Bennholdt -Thomsen, 1997), aunque esta afirmación ha sido muy controvertida, es indudable su protagonismo social y simbólico. Ellas controlan el comercio regional y economía familiar, además de ser el epicentro del complejo sistema festivo zapoteca (Barbosa, 2016; Bennholdt -Thomsen, 1997; Gómez, 2009, 2010).

¹⁰ Como señala José Antonio Nieto Piñero, experto de la realidad de las personas *mahus* de la Polinesia, “...en la lengua hawaiana la polaridad de género y su oposición en la representación es inexistente” otro ejemplo de que “la clasificación binaria de géneros que descansa en la genitalidad no cubre la pluralidad de las experiencias subjetivas” y (Nieto, 2008), de los órdenes sociosexuales culturales y lingüísticos.

La definición del término “muxe” que más se aproxima a la realidad observada es la elaborada por la antropóloga y activista *muxe* Amaranta Gómez, quien señala que: “...*muxe es una denominación regional para las personas transgénero pero con características “sui generis” en relación a un entorno sociocultural concreto*” (Gómez Regalado, 2015)¹¹.

Respecto a su rol social, habitualmente los *muxe* se atribuyen la responsabilidad de cuidar de sus padres y ayudar y apoyar a la familia en todos los sentidos, y muy especialmente a la madre. Son “*los que ven por los papas*”. También es muy valorada socialmente su “gracia”, su cualidad extraordinaria para desarrollar actividades que requieren una gran dosis de creatividad y belleza, además de realizar múltiples tareas pues es otro de sus rasgos más sobresalientes¹². Ocupan tanto los espacios públicos más masculinizados (taberna, alta cultura, gestión pública) como los más feminizados (mercado, fiestas, ámbito doméstico). Poseen su propia homosociabilidad y privativos códigos de convivencia¹³, algo que se concreta en la realización de varias Velas¹⁴ propiamente *muxes*.

Por otro lado, las personas *nguiu'* se consideran mujeres que no reniegan de su identidad femenina pero que adoptan una performatividad masculina y desarrollan tareas tradicionalmente masculinizadas (Bennholdt-Thomsen, 1997; Miano, 2002).

¹¹ Se estima que hay aproximadamente tres mil *muxes* en la sociedad zapoteca (Grau, 2017; López, 2017). En los últimos años se ha registrado un creciente interés por dar a conocer a los muxes, dando por resultado diversos audiovisuales que documentan su peculiar estilo de vida. Visualmente resulta fascinante, ya que los *muxes* no buscan ser mujeres, no obstante, algunos de ellos se visten y engalanan con la vestimenta tradicional de la mujer istmeña (falda larga, huipil bordado, flores en el cabello trenzado y joyería de oro) (Covarrubias, 1940; Peterson, 1990; Bennholdt-Thomsen, 1994; Reina, 1997; Campbell y Green, 1999; Gosling, 2000; Stephen, 2002; Miano, 2003; Isla, 2005; De la Cruz, 2007; Gómez, 2008; Mirandé, 2011; Barbosa, 2016; VVAA, 2016; Vasey et al, 2017)..

¹² “... *son las que ven por los padres*” (M3); “*El muxe está en la casa, porque es el que ayuda en la casa... la mujer ayuda, pero se va, se casa... y el muxe no, el muxe se queda*”. (F8); “*Dan todo para su familia y tienen gracia, lo necesario para trabajar, también son trabajadoras*” (C7).

¹³ Con respecto al caso de las personas *muxes*, se puede afirmar que existen unos códigos subculturales propios y compartidos que dan cuenta de su sentido comunitario. Se sienten parte de una colectividad y son reconocidos por los demás como partes de la misma: “...*cuando vemos al mayate de una amiga, decimos: -Ahí viene Na Carmelita, ahí viene Na Inés... le decimos por el nombre de la suegra, es nuestro código*”); *Entre nosotras nos cuidamos (...)* cuando sabemos de una que tiene VIH, decimos: -*Ahí viene Pasión Bicu Huini, el perrito... o ahí viene una de cuatro letras*” (EG16).

¹⁴ Las Velas son grandes fiestas que se celebran principalmente en el mes de mayo en honor de un santo, de una fruta, de un animal, etc. En ellas se reproduce la recreación de un orden ideal la abundancia de comida y bebida, la unidad del grupo, la fraternidad y la reciprocidad se festejan en una atmósfera bulliciosa. Las Velas Muxe, más recientes, son fiestas organizadas por grupos de personas muxes que le imprimen su propia subcultura a las mismas

Ambas figuras no pueden ser equiparables a la figura del gay o al homosexual occidental, sino más bien el *muxe* se acerca al modelo “tradición dos espíritus” y la *nguiu’* a la tipología de “roles de géneros cruzados” que señala Anne Bolin (en Nieto, 2003:244).

Consideraciones metodológicas

Desde la perspectiva constructivista “la sociedad es un producto humano y el hombre un producto social” (Berger y Luckman, 1979:64). En efecto, el mundo social es complejo, contingente y no ontológicamente permanente. Para obtener un conocimiento de la realidad observada debemos concentrarnos en una comprensión del mundo en términos de redes de observadores cruzados y horizontales, a través de la obtención de relatos de las personas informantes claves, a fin de analizar las intersubjetividades objetivables de todos ellas y poder así construir la percepción “emic” de la realidad estudiada (Ibáñez, 1986; Pike, 1967).

La estrategia de investigación por la que se optó fue la del estudio de caso como eje central. Para ello se seleccionó un caso paradigmático: el pueblo indígena zapoteco que habita en el Istmo mexicano de Tehuantepec, por ser un claro ejemplo de un “hecho social” incuestionable: la existencia de identidades transbinarias en su orden sociosexual.

Es indispensable señalar que el objeto de estudio en este trabajo son las narraciones de los sujetos en cuanto a la existencia de la multiplicidad de identidades sexo/genéricas, con el fin de captar y analizar los discursos ideológicos estereotipados y las representaciones sociales simbólicas que se asocian a este fenómeno social [...], colectivamente elaborados y compartidos (Ibáñez, 1986).

Por lo tanto, en esta investigación, está fuera de todo propósito de verificar o analizar la praxis real de los sujetos, sino la percepción y el sentido que le otorgan a esos hechos. Nos importa conocer lo que dicen (su realidad imaginada) con el fin de identificar el relato hegemónico y su dimensión ideológica. La construcción de estos relatos típicos una vez filtrados a través del análisis y el conocimiento crítico constituyen la base de nuestra argumentación a través del análisis de sus relatos típicos.

El trabajo de campo se realizó desde el día 15 de abril de 2017 hasta el día 02 de mayo de 2017 en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, específicamente, en la ciudad de Juchitán, donde se realizaron entrevistas a informantes que residen en distintas secciones urbanas de la mencionada ciudad. La selección de las personas *muxes* y *nguiu*'s a quienes se les aplicó la entrevista se realizó a través de la técnica de la "bola de nieve": unos conocidos o entrevistados nos remitían a otros. En algún caso, se abordó a la persona de forma espontánea, al cruzárnosla por la calle.

Se realizaron 22 entrevistas individuales semiestructuradas y dos entrevistas colectivas a 24 personas del Istmo de Tehuantepec caracterizadas por autoidentificarse en términos sexo/genérico *transbinarios*.

Figura 1. Guion de entrevistas.

EDAD ESTUDIOS OCUPACIÓN IDENTIDAD SEXUAL SITUACIÓN SENTIMENTAL MIEMBROS EN EL HOGAR GRUPO ÉTNICO IDIOMAS
1. ¿Cómo es la mujer zapoteca? ¿Cuáles son las características que más destacarías de ella? 2. ¿Y del hombre zapoteco? 3. ¿Y de las personas muxe? 4. ¿Y de las personas nguiu'? 5. El muxe/nguiu'/gay/bisexual nace o se hace? 6. ¿Cuándo supiste que eras muxe/nguiu'? 7. ¿Cómo reaccionó tu familia? ¿cuáles son tus apoyos principales? 8. ¿Existe la homofobia en Juchitán/Istmo de Tehuantepec? ¿Y en el resto de México? 9. ¿Te hubiera gustado haber nacido mujer/hombre? 10. ¿Te gustaría operarte o cambiarte alguna parte de tu cuerpo? 11. ¿Quisieras tener hijos/as? ¿Y adoptarlos? 12. ¿Cómo es tu situación sentimental actual? ¿y la deseada? 13. ¿Conoces a algún muxe o nguiu' que se haya casado? ¿y que tenga hijos? ¿a qué responde esta situación? 14. ¿Cómo debe comportarse un muxe/nguiu' para que la sociedad lo aplauda y acepte? ¿a quiénes rechaza? 15. ¿Qué cambiarías de tu entorno para que fuera mejor? 16. ¿Cómo te ves/imaginas dentro de 20 años? 17. Otras observaciones

En la entrevista individual y colectiva, se trataron diversos aspectos: Bloque I. Orden sociosexual: (1). Estereotipos de género; (2). Erotismo. Bloque II. Identidad: (1). Auto percepción; (2) ¿Nacen/se hacen?; (3). Deseo de ser mujer/hombre; (4). Cuerpo; (5). Maternidad/paternidad. Bloque III. Sociopolítica: (1). Familia; (2). Matrimonio; (3). Instituciones Sociales.

Figura 2. Listado de entrevistas realizadas.

FECHA	REF.	EDAD	ID. SEXUAL	ESTUDIOS	OCUPACIÓN	PAREJA	HOGAR	IDIOMA
17/04, Cheguigo	O1	42	Nguii'	Secundaria	Hogar/composición melodías	13 años	Pareja, padres, hermano dos sobrinas	Zapoteco, Español
18/04 5ºsecc	V2	57	Nguii'	Primaria	Taxista, vendedora	11 años	Pareja	Zapoteco, Español
19/04 Mercado	M3	24	Muxe, hombre		Vendedora mostrador	Soltera	Padres hermanos	Español
19/04 Mercado	I4	20	Muxe	Preparatoria	Vendedora mostrador	Novio meses	6 Padres	Español, Zapotec
20/04 DIF	N5	37	Muxe	Lic. Contaduría	DIF, coreógrafo, costura trajes regionales	Soltero	Padres, hermano nuera, hermana sobrinos	Español, Un poco zapotec.
21/04 3º secc	J6	49	Muxe, Intersexual	Li. Educa Presscolar	Maestro frente grupo	Soltero	Padres, hermana	Español, zapotec
22/04 9ºsecc	C7	33	Muxe	Secundaria	Bordadora	Pareja	Pareja, Madre, hermana sobrinos (2)	Zapoteco, Poco español
22/04 5ºsecc	F8	33	Muxe	Preparatoria	Bordado, Repostería Prostituc (poco)	Soltera	Madre, hermanas	Zapotec Español
23/04 Alicia	C9	46	Nguii'	Bachillera	Hogar (enferma cáncer 2 años)	Pareja años	11 Madre, hermana Pareja	Español
24/04 1ºsecc	F10	49	Muxe	Preparatoria	Estilista, líder activista	Pareja	Papa	Zapoteco
26/04 Cheguigo	P11	37	Muxe	Primaria	Estilista	Sin pareja	Solo	Zapoteco/español
27/04 9ºsecc	D12	31	Muxe	Secundaria	Modista	Sin pareja	Sola	Zapoteco/español
28/04 bar ENTREVISTA GRUPAL	EG13a	22	Gay	Universidad	Estudiante	Sin pareja	Estudia 2	Español,
	EG13b	21	Bisexu	Universidad	Estudiante, trabajador	Soltero	Familia, abuelos	Español
	EG13c	27	Homos	Lic lenguas extranjeras	Maestro	Soltero	Padres, hermana, sobrino	Español, un poco zapotec
29/04 2ºsecc	C14	27	Muxe	No acabó odontología	Comerciante, cenaduría	Soltero	Solo, hermana y esposo	Zapoteco, español
29/04	J15	41	Homos	Preparatoria	Comerciante, olanes, botana, adornos	Soltero	Mama, hermanas (no esposos), sobrinos	Español, zapotec
30/04 ENTREVISTA GRUPAL Cantina La séptima	EG16a	43	Muxe	Preparatoria	Artesana	Soltera	8 personas	Zapoteco, español
	EG16b	56	Muxe	Preparatoria	Artesana	Libre	Solo	Zapoteco, español
	EG16c	41	Muxe	Secundaria	Artesana cocinera	y Libre	Hermana, cuñado Sobrinos	Zapoteco, español
	EG16d	37	Muxe	Primaria	Estilista	Sin pareja	Solo	Zapoteco/español
04/05 8ºsecc	M17	30	Muxe	Primaria	Tejido, peinados, maquillaje, shows	Soltero	Madre, hermana sobrinos	Zapoteco, español
04/05	EG18a	35	Muxe	Primaria	Directora	Soltera	Papa y mama	Zapoteca,

ENTREV GRUPAL			Mujer		diversidad sexual, municipio Juchitán; artesana maestra baile			español
	EG18b	21	Muxe mujer	Preparatoria	Modista, tejedora, adornos, maquillaje	Sin pareja	Mama, papa, 2 hermanas?	Zapoteco, español
04/05 Bar Cheguigo	EG18c	30	Bisexu a	Licenciatura	Camarero	Con pareja amorosa	Padres hermanos	Español
04/05 Centro	K19	42	Muxe	Secundaria	Estilista	Soltero	Solo	Español, zapoteco

Para llevar a cabo este acercamiento empírico, no sólo se requiere de conocimientos técnicos, sino mostrar una gran dosis de empatía para analizar el significado y comprender el comportamiento humano. Por ello, paralelamente, durante el trabajo de campo se desarrolló la técnica de la “observación participante” asistiendo a Velas *muxes*, reuniones informales, charla con académicos y expertos, actos tradicionales, etc. Con estos acompañamientos a los entrevistados fue posible complementar sus relatos y sus percepciones.

Resultados y discusión

En ocasiones, los detalles de la vida de los ciudadanos nos iluminan sobre las particularidades de una población. En este escenario, los alcances de los datos extraídos del trabajo de campo arrojan una serie de resultados destacables, que se muestran siguiendo la clasificación temática anteriormente señalada y exponiendo los “verbatim” más significativos en la locución de los/as actores analizados/as.

El primer bloque aborda cuestiones en torno al orden sociosexual y a la cultura erótica hegemónica entre esta población. A partir de las entrevistas efectuadas se concluye que el orden sociosexual zapoteca posee una jerarquización de las identidades de género que responden a una visión matriarcal, ginecocéntrica y/o matricéntrica de la realidad:

“Matriarcado...mujer luchadora, problemática, encabezaba todo, más guerrilleras que los hombres, distribuía el dinero..., liderazgo, responsabilidad...” (J6)¹⁵.

En efecto, es la mujer que ha sido madre a la que ubican en la cúspide de la pirámide; a continuación, se sitúan las personas *muxes*, seguidamente el varón y, por último, a las

¹⁵ Para respetar el anonimato de los informantes utilizaremos referencia numérica o iniciales.

personas *nguiu'*. Es decir, se aprecia una clara escala de feminidad en donde la mujer-madre encabeza este orden que finaliza con el grupo social con una expresión de género hipermasculinizada, al contrario de lo que ocurre en una sociedad típicamente patriarcal:

“(...) por ejemplo, calificando entre hombre, mujer y muxe, en primer lugar las mujeres, en el segundo los muxes y en el tercero hasta los hombres; (...) la mayoría de los muxes somos gente importante al igual que todo el mundo (...) hay muxes que se sienten completamente mujer y desde mi punto de vista, no está bien, debes respetar el lugar de las mujeres y que acepten su... que aceptemos lo que nos corresponde, que es el tercer género” (D11).

Respecto a la cultura erótica dominante, se debe señalar que toda la sociedad istmeña coloca en un espacio central su vida sentimental y sexual, considerándola una parte muy importante durante todo su recorrido vital. En el Istmo, lugar de clima tropical y naturaleza exuberante, los placeres del cuerpo son de primerísima importancia en la existencia de cada persona¹⁶. En el caso de las personas *muxes* y *nguius'*, sus relatos arrojan luz en relación a sus preferencias sexuales, subrayando su homoerotismo:

“Acercarme a una mujer, no...como que no es lo mío (...) mis relaciones sexuales, mis relaciones amorosas son con hombres” (J6).

Con respecto al homoerotismo *muxe* y *nguiu'*, se observa un patrón heteronormativo en cuanto a que el *muxe* suele hacer el rol pasivo-penetrado en la relación peneana y la *nguiu'* el activo con sus parejas:

“...al muxe le gusta ser penetrado...porque a mí me gustan los hombres, no me gusta otro muxe... poseemos relaciones inestables porque no tenemos pareja fija¹⁷ porque los hombres andan con varios muxes y ¡¡para qué!!” (F8).

Este modelo homoerótico es cuestionado por Barbosa (2016) pues observa muchas conductas lábiles de personas que se reconocen *muxes* pero con relaciones sexuales con mujeres, *nguiu's* u otros *muxes*, aunque prefieren seguir declarándose homosexuales. El homoerotismo de las personas *muxes* se cuestiona en el siguiente relato:

¹⁶ Indudablemente, en el caso de las mujeres, uno de los indicadores de la importancia de la sexualidad en sus vidas es la prolífica y rica poesía femenina zapoteca, de gran contenido erótico. Como señala la poetisa zapoteca istmeña Natalia Toledo: “*Las mujeres juchitecas no pedimos permiso para pronunciar las cosas, nosotras hacemos muchas alusiones a la sexualidad, que es bastante abierta*”. Hay un poema de la poetisa zapoteca istmeña Irma Pineda titulado “Consejos de una tía” en referencia a lo que las mujeres tecas hablan entre sí, que dice “*Anda erguida, que no noten los pesares que cargas, mueve tus caderas para que imaginen cuánta vida tiene la lengua que hay entre tus piernas*”.

¹⁷ Tanto la pareja del *muxe* como de la *nguiu'* es considerada y se autopercebe como una persona heterosexual.

“Hay gais que penetran, vestidas que penetran porque les dan más dinero. Se dice: “Esa es un Ramón”¹⁸ o es una guetatxaa (tortilla que se voltea en el comal)” (B14).

En esta investigación, como se señala en el apartado metodológico, nos hemos ceñido únicamente a sus relatos y explicaciones, por lo que no ha habido ningún afán de contrastar la veracidad de lo dicho por los y las informantes:

“Ramón le decimos entre nosotras al hombre o al muxe que le gusta por los dos lados, decimos: -Ahí viene un Ramón. Se le dice así porque el primero del que supimos se llamaba Ramón (...)” (EG13).

En el caso de las personas *nguiu'*, entrevistadas, destaca que las tres poseen parejas estables y duraderas. En cambio, las personas *muxes* suelen establecer relaciones más cortas e inestables:

“Hace tres años tuve una relación, viví con él un año, pero sus celos eran enfermizos. Me privaba de mis amigos” (M17).

El segundo bloque abordado, se refiere a las cuestiones en torno a la identidad autopercebida, la relación con su corporalidad y con las cuestiones de carácter reproductivo, con el fin de observar si el binarismo sexogenéico también influye en lugares con contextos no transfóbicos. El etnopaísaje de la categoría “muxe” y la “nguiu'” abarca un abanico de identidades múltiples, porosas y plásticas:

“Yo soy yo, no me siento más masculina o más femenina” (O1).

“Soy muxe y me gusta mi vida, me gusta como soy” (C14).

Frente al clásico dilema *nature-nurture*, entre los informantes analizados, casi existe unanimidad en cuanto a considerar que el *muxe/nguiu'* nace, no se hace, pues relatan que muy pronto se dieron cuenta de ello, con 2 o 3 años de edad. El 80% de los entrevistados considera que el *muxe*, la *nguiu'* tienen identidades presociales pues desde su infancia ya fueron conscientes de poseer una subjetividad propia:

¹⁸ “Ramón” se le dice, entre la comunidad *muxe*, a la persona *muxe* que a veces actúa en el rol pasivo y a veces en el rol activo en la relación peneana.

“Nace, el gay nace porque yo no escogí esta vida, porque si lo sé, yo veo el problema de ellos ¿por qué me voy a transformar? El gay, por ley nace. Desde pequeño me di cuenta, yo desde que estaba en preescolar me di cuenta que “era alegre” (N5).

“Nacen, ya desde pequeñita yo sentí que era nguiu pues me gustaban los juguetes de los niños (trompo, papalote...), (tenía) la inclinación por el ambiente de los niños”(O1).

“Yo nacitrans muxe(...) Así nací, desde 3 años tuve conciencia de que me gustaban las cosas femeninas, con 2 años me gustaba la ropa de las niñas”(C7).

“Yo digo que nacen porque yo y muchos muxes que conozco, desde niños nos gustaban las cosas de mujeres, jugar con mujeres o portarnos como la mujer ...nos dicen que por violación o por otra cosa, pero lo mío es muy diferente, yo no tuve nada de eso. Como desde los 6 o 7 años me di cuenta de que era muxe, pero mis papás dicen que desde más niño yo ya me comportaba así” (D11).

“Nacemos, desde chiquito y chiquita (nguiu’)” (C14).

En estos casos refieren que la voluntad de dios o la naturaleza explican este hecho:

“A veces creo que ya nacen...ya tenemos ese don que Dios nos dio (...), pero ya desde la niñez...desde niño ya tenía yo esa...” (J15).

Solo una minoría lo observan como algo procesual:

“...yo lo descubrí hasta los 20 años, porque en cierta forma influye el tipo de educación que recibes.... De niño no jugué con juguetes de niñas ni con niñas, he tenido novio y novia a la vez...mi novio es bisexual...salíamos los cuatro” (J6).

“Hay edades en que uno no se define bien a su sexualidad...yo me definí con 13 años” (P11).

A medio camino entre los dos posicionamientos anteriores, se expresa el 20% de los entrevistados que señalan otro tipo de razones de carácter psicológico muy influenciados por el discurso biomédico hegemónico en el ámbito científico:

“...hay muxes o nguiu’ que nacen y otras que se hacen, por circunstancias de la vida, por un trauma que tuvieron” (C20)”.

Yo digo que nacen...nos dicen que por violación o por otra cosa, pero lo mío es muy diferente, yo no tuve nada de eso” (EG13).

Algunos sostienen que la existencia de personas *muxes* o *nguiu’*s en tu familia favorece que “heredes” este rasgo:

“Depende, unos nacen porque tienes la herencia del tío, del hermano de papá, del hermano de mamá y otros quizás se hacen” (V2).

También resulta significativo el caso de uno de los entrevistados, quien nos relató su condición intersexual:

“Yo soy intersexual, ...bueno, hermafrodita (...) me siento muxe, como muxe...en esa definición me siento bien, porque así puedo manejar mi “dualidad” ...nací intersexual, mis padres me dieron hormonas masculinas durante dos años en mi infancia, pero me cansé del tratamiento y lo dejé. Yo me identificaba más con las niñas. Ya mayor fui al urólogo para una revisión de la próstata con un primo mío y fue cuando me diagnosticaron la intersexualidad... (J6).

En sus relatos, la mayoría de los/as entrevistados/as señalan que su “sexo sentido” es propio:

“No quisiera haber nacido mujer, me siento feliz, así como soy, como muxe”. (M3).

“Así estoy bien, en otra vida quizás me toque ser mujer y con muchos hijos (risas)” (F10).

“No me gustaría ser mujer, mi madre es mujer y yo vengo de una mujer y no puedo competir con una mujer. Yo respeto a la mujer porque vengo de una mujer... estoy aquí gracias a una mujer” (N5).

“Si naciera otra vez, quisiera nacer muxe, la verdad sincera, veo a mis hermanas y veo con sus hijos y veo como lloran... ¡ay no!” (M17).

En muy pocos casos reconocen haber deseado nacer con el sexo opuesto, aunque ya no lo desean:

“Sí lo pensé, dije: - ¿por qué Dios no me hizo mujer en vez de hacerme hombre? Pero ya que crecí y que entre en este ambiente muxe pues dije, no, pues mejor me quedo así en muxe, qué bueno que Dios no me hizo mujer porque...ya tuviera la obligación de mantener, cuidar, hacerles de comer a los niños...prefiero mil veces ser muxe” (D11).

“Me gustaría haber nacido mujer” (C7).

“En un principio deseé haber nacido hombre, pero ahora no, me he informado, he platicado...y me quedo conforme así” (C9).

Consecuentemente, la mayoría no desean modificar su anatomía corporal:

“Soy feliz así con mi cuerpo; (cambiarlo) es estar en contra de la naturaleza... no puedes estar en contra de la lluvia, del sol, del aire... no puedes tapar el sol con un dedo” (V2).

“Las muxes en general no quieren cambiar su cuerpo no desean ser mujeres, sino que están bien así como están” (K19).

No se observa ninguna disconformidad entre su aspecto biológico y su identidad subjetiva. En muchos casos aluden al miedo por poner en riesgo su salud, suicidarse, perder la sensibilidad en los genitales o recortar la esperanza de vida, así como de envejecer con esos “retoques” y finalmente resultar con un aspecto deteriorado:

“Veo peligroso ponerse aceite en las chichis o en el pubis, puede provocar cáncer, encharcarse el pulmón o pudrir la piel. Las que se cambian es porque no están seguras de sí mismas (para conquistar a un hombre), que no tienen autoestima” (M3).

Algunas personas entrevistadas sí señalaron que les gustaría agrandar su pecho o ponerse más nalgas, pero en ningún caso cambiar sus genitales. Solo se han encontrado dos casos de disconformidad corporal y deseo de transexualizar su cuerpo hasta feminizarlo completamente. En el primer caso por su situación de intersexualidad y en el segundo a través de la ingesta de hormonas femeninas, operaciones y cirugía mayor:

“Sí, yo me estoy inyectando biopolímeros, si pudiera sí me quitaría el pene, la “operación jarocho” yo ya he empezado a tomar hormonas, cuando empecé sí lo hice con especialistas, me da temor, pero me gana el deseo de tener un cuerpo como mujer...aunque me muera antes (...) las hormonas te provocan un cambio de ánimo, lloras, ríes, estas triste... más sentimental me pone” (EG18).

Con respecto a la cuestión de la maternidad/paternidad, se identifican dos grandes grupos en las respuestas de los/as entrevistados/as. Aquellos que no quieren tener hijos ni adoptarlos, en parte porque consideran incompatible la forma de vida que poseen con las responsabilidades que supone criar un hijo, y por otra parte, porque ya están criando a sus sobrinos “como” hijos, apoyándolos en todo:

“Vine a este mundo con una misión de ser muxe, quién sabe si en otra vida, voy a ser mujer y con muchos hijos (risas) (...) pero aquí y ahora ni quiero tener hijos ni quiero tener marido porque ellos quieren que les cocines, laves, planches.... ¡qué hueva!” (F10).

“De tenerlos así propio, propio, no es que nuestras vidas, la vida de las muxes...nos gusta la “vida alegre” y no tener que sentir esa responsabilidad con los hijos, Criarlos sí, de hecho, yo estuve criando con mi hermana a una niña a K. prácticamente como mi hija...” (P11).

Por el otro, están aquellos que sí quisieran o quisieron en algún momento y no les importaría adoptar a algún niño o niña. Este deseo es unánime en todas las *nguiu'* que entrevistamos:

“Me hubiera encantado tener hijos, pero a mi pareja no, como es maestra dice que ya los aguanta todos los días...” (C9).

“Yo no, sí criar hijos, si los tuviera, sería su pareja por inseminación” (V2).

También algunos muxes expresaron deseo por la adopción:

“Iba a adoptar una niña, pero la niña se murió a las cuatro horas de nacer...y a partir de ahí, yo dije...no, no, no quiero. De hecho me llenan mis sobrinos y como trabajo en educación preescolar frente a grupo, con esas situaciones yo ya colmo mi deseo..., yo ya despliego mi sentimiento maternal” (J6). “Si pensé en tener hijos, con una muchacha a..., pero no se embarazó... si hubiera la oportunidad, sí estaría dispuesto a adoptar un niño una niña” (C14).

En este sentido existen abundantes matrimonios reconocidos entre una persona *muxe* con una mujer o con una persona *nguiu'*, incluso han tenido hijos esas parejas. En general, atribuyen la existencia de este tipo de parejas, a la presión familiar o al deseo de tener hijos:

“...el muxe que se casó (rezador) es porque le tiene miedo al papá...el desde niño ya se notaba que era muxe...” (M3).

“...mi tío Rufino, se casó pero tenía dos puertas en su casa una para la mujer y otra para los hombres...,su tío decía que tenía alma de hombre y alma de mujer” (P11).

“Conozco muxe con nguiu', pero se casaron “para darle a la sociedad, aquí está la pareja legal que ustedes piden a grito” (V2).

Los alcances de los datos extraídos del trabajo de campo entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec arrojan una serie de resultados destacables. En primer lugar, se debe hablar de la existencia de un espacio social reconocido y propio que recoge la realidad de las identidades transbinarias, tales como el *muxe* y la *nguiu'*, dos categorías en las que se autoadscriben muchos de los informantes entrevistados. En segundo lugar, existe

una serie de subidentidades: a) el *muxe* o la *nguiu'* con una expresión de género más masculinizada, b) el *muxe* con una expresión de género más feminizada (*muxe gunaa*), c) el *muxe* casado y padre que adopta el rol social de varón (aunque conserva sus prácticas homoeróticas), d) el *muxe guetatxaa* (tortilla volteada) o *ramón* activo y pasivo en la relación peneana, e) el *muxe nguiu*, f) el *muxe nguiu'*, g) la persona intersexual, h) la persona *nguiu'* que oscila entre expresiones más femeninas o masculinas según las circunstancias o el ciclo lunar, el gay, por mencionar las más destacables. En todos estos relatos se concluye que las identidades transbinarias istmeñas reúnen toda una serie de subidentidades que corroboran a la existencia de unas identidades entendidas como algo fluido, lábil, permeable, flexible y contingente. La gran mayoría considera a su propia identidad como algo presocial, con el que se nace “por ley” (de la naturaleza) o por “voluntad de dios”; solo en algunos casos se considera que fue debido a un trauma infantil o por herencia familiar, emulando el discurso biomédico hegemónico¹⁹.

En este caso, el contexto sociocultural istmeño es fundamental para entender la ontogénesis de estas etnoidentidades, que no responden al modelo binario tradicional, sino que lo trascienden y lo tornan en algo con especificidad propia. Esta situación istmeña encuentra cierta analogía con otros grupos étnicos. Así, los *rarámuris*²⁰ de la Sierra Tarahumara del estado de Chihuahua, reconocen la existencia de una identidad no binaria denominada *nawiki* o *reneke* y creen que tienen la fuerza de dos porque “son hombre y son mujer (Pérez, 2001; Gómez, 2009). Otro estudio de caso abordado por el antropólogo español José Antonio Nieto es la figura del *mahu*²¹ polinesio, categoría

¹⁹ Además de estas dos categorías étnicas tradicionales, existen otras aún no institucionalizadas con los que se definen los jóvenes y/o con cierta formación universitaria, indicando cierta fractura generacional: gay, lesbiana, trans o bisexual con las que se identifican los más jóvenes y/o con cierta formación universitaria, los que han añadido a su vocabulario y auto identificación, las palabras gay, lesbiana, etc.

²⁰ El pueblo *rarámuri* habita en la sierra Tarahumara de México, de la familia yuto-azteca, en el periodo prehispánico, eran seminómadas y se agrupaban en grupos o clanes familiares dispersos (Pintado, 2000). En la actualidad, su población asciende a los 86.000 habitantes, aproximadamente y destacan por ser muy buenos corredores con reconocimientos internacionales. Para el *rarámuri*, es muy importante cuidar sus *arewá*, el alma-fuerza, lo que da la vida. El hombre posee tres *arewá* y la mujer cuatro porque tiene hijos y es más fuerte. “Riosi” es su dios, también llamado *onorúame-eyerúame*, quien está compuesto por un elemento “masculino” (*onorúame*), y otro femenino” (*eyerúame*). Antiguamente, adoraban a un solo dios padre-madre, representado por el sol y la luna: el sol es la mujer: “*porque es la que da calor, la que anda trabajando todo el día; y la luna es el hombre porque trabaja en la noche, madrugando para ir al terreno, leña, etc.*” (Pintado, 2000, Gómez, 2008, Martínez et al, 2002).

²¹ Según Nieto (2011) el *mahu* tahitiano o polinesio al igual que el *hiva* de islas Marquesas, el *fa'afafine* samoano, el *fakleiti* en Toga, el *fakafafine* y *pinapinaaine* de Tuvalu o el *wakawawine* de Pukapuka, observa todas las costumbres de las mujeres: come, bebe y duerme con ellas, se viste como ellas y realiza trabajos propios de mujeres. Aunque el género se manifiesta con anterioridad a

presocial que puede no mantener su status de *mahu* durante toda su vida (Bolin, 2006; Nieto, 2003); incluso algunos *mahu* pueden llegar a contraer matrimonio con mujeres y tener hijos con ellas, pero no dejan de mantener relaciones sexuales con otros hombres, al igual que entre los *muxes* del Istmo de Tehuantepec. En oriente medio habitan los *xanith* o *knanith* omaníes quienes son receptores en la relación *peneana* aunque no todos se travisten; pueden despojarse de su status y pueden recuperar su posición de varón como en el caso de los *muxes* y *nguiu*'s (Wikan, en Bolin, 2014). De estos casos etnográficos en otras partes del mundo, se observa que existen similitudes significativas y diferentes a las sociedades binarias; similitudes que pueden ser totales o parciales.

Una nueva epistemología para el estudio de otras sociedades con géneros múltiples

Los relatos anteriores construyen el etnopaisaje de las personas “muxe” y “nguiu” que abarca un abanico de etnoidentidades múltiples y plásticas, creando un espacio social intersticial, un *in-between* propio. Estos intersticios (Bhabha, 1994) se pueden ver en las categorías omnicomprensivas del ser *muxe* y *nguiu*', aunque hay otra pléyade de sub-identidades no binarias que las sobrepasan como *muxe gunaa*, *muxe nguiu*, *muxe nguiu*', *gay*, bisexual, trans o “Ramón”.

Los relatos recopilados también fortalecen el argumento de que históricamente las sociedades étnicas han valorado la riqueza que genera la existencia de identidades de género múltiples, las cuáles poseen un espacio social propio y reconocido que no colisiona con el espacio de las identidades de género tradicionales y binarias. En efecto, un *muxe* no quiere ser una mujer, quiere ser *muxe* y con las personas *nguiu*' ocurre lo mismo: “*Vine a este mundo con una misión de ser muxe, quién sabe si en otra vida va [voy] a ser mujer (...) pero aquí y ahora ni quiero... ¡qué hueva!*” (F10).

Por lo anterior, se puede señalar que la realidad de las sociedades con géneros múltiples considera que las identidades sexo/genéricas se conciben en base a un enfoque etnobiológico, en donde el criterio sociocultural, simbólico y mítico se utiliza como instrumento para definir la realidad, frente al modelo euroamericano occidental que se

cualquier manifestación o práctica sexual, la *fellatio* a otros hombres no *mahu* es el rasgo diferenciador de la práctica sexual *mahu*. Además de dadoras en la práctica del sexo oral, son receptores en el coito anal. El *mahu* no se considera homosexual, pues sus relaciones sexuales las establecen desde su condición “a modo de mujeres”.

apoya en una lectura sesgada del patrón biofisiológico para identificar a las identidades sociales sexuadas. En efecto, Will Roscoe escribe: “*La evidencia de la multiplicidad genérica en Norteamérica refuerza la teoría del constructivismo social, que sostiene que los roles de género ...y las identidades no son naturales, esenciales ni universales, si no que se construyen a través de discursos y procesos sociales*” (Roscoe, 1991).

Es claro que, en las sociedades con géneros múltiples como la zapoteca, hay más posibilidades de que los individuos pueden ejercer su “derecho a ser” más allá del mandato anatómico, genital y biológico, que pueden autoreconocerse y ser reconocidos por lo que uno es, siente, vive y piensa. En estas sociedades suelen existir una serie de categorías institucionalizadas que actúan como “paraguas” que dan cabida a aquellas identidades que trascienden al patrón binario varón-mujer. No pretenden emularlo ni identificarse con él, sino que pretende superarlo generando un espacio social propio, reconocido y respetado socialmente.

La comprensión del contexto social es de vital importancia para entender el comportamiento humano. En este sentido, en las sociedades con géneros múltiples, a través de elementos sociales, culturales y míticos, el ser humano obtiene la posibilidad de que sea reconocido por su condición de ser único, digno y con humanidad; esa humanidad o “alma” que en la cosmovisión zapoteca de los *binnizaa* representa el “guenda”, esa especie de pedazo de divinidad-humanidad que todos los seres vivos del cosmos poseen y que los hace dignos de amor, respeto e integrados en su humanidad y en su mundo social. Este tipo de sociedades conciben al universo como una gran unidad, en otros términos, poseen una concepción cosmo-ecocentrista de la naturaleza. En esta especie de “dialéctica de lo sagrado” se imaginan a las “criaturas” y al “cosmos” subsumidos en la misma unidad²².

En relación con el lenguaje, una de las instituciones sociales y culturales por excelencia, es significativo el uso de términos neutros en las lenguas originales de los hablantes de las sociedades con géneros múltiples, en donde la identidad de género del que habla o

²² Desde un pensamiento comunitario el pueblo maya tojolabal entiende que: “*vivimos en un cosmos que vive, que tiene 'atsil' 'Atsil o corazón es 'el vivificador de todos y de cada uno, por eso no hay nada que no tenga 'atsil. Es decir, la vida no está solamente presente entre los humanos, la fauna y la flora, sino también en nubes y aguas, cuevas y cerros, tierra y astros, ollas y comales.*” (Lenkersdorf, 2002). El filósofo maya tzeltal López Intzín, habla del ch'ulel “*en el entendido de que todo tiene algo que lo mueve como la energía, el alma o espíritu que nos permite gobernarnos a nosotros mismos*”.

del que se habla resulta parcialmente irrelevante. Una visión que se confronta con el sexismo característico de las lenguas euroamericanas propias de sociedades binarias, que se están viendo obligadas, a raíz de las conquistas de las demandas sociopolíticas de los trans*, a modificar sus disposiciones gramaticales e “inventar” nuevos léxicos neutros²³.

A través de la aproximación antropológica se puede entender la varianza de géneros en contextos étnicos que poseen ideologías de género específicas. A continuación, se expone en un cuadro comparativo las características más destacadas extraídas del análisis de las sociedades con géneros múltiples frente a las sociedades binarias:

Figura 3. Cuadro comparativo entre sociedades con géneros múltiples y sociedades binarias. Elaboración propia.

SOCIEDAD CON GÉNEROS MÚLTIPLES	SOCIEDAD BINARIA
COSMOVISIÓN	
Sociodicea: mito de la “gran parturienta” (guenda)	Sociodicea: mito cientísta
Continuum naturaleza/cultura	Separación naturaleza/cultura
Unión sagrado/profano	Separación sagrado/profano
Continuum cuerpo/mente/espíritu	Separación Cuerpo/mente/espíritu
Pensamiento ambivalente/divergente	Pensamiento lineal
Tiempo cíclico	Tiempo lineal
Lógicas analógicas y complementarias	Lógicas digitales y excluyentes
Lógicas económicas redistributivas y recíprocas	Lógicas económicas de mercado
Propiedad colectiva (ejidos, comunal, etc)	Propiedad privada tierra
Espacio público (productivo) privado (reproductivo) indiferenciado	Distinción espacio público(productivo) y privado (reproductivo)
Identidad social comunitaria	Identidad social individual
Ginocentrismo	Androcentrismo
ORDEN SOCIOSEXUAL	
Etnocentrismo	Biocentrismo
Modelo bioético	Modelo biomédico
Sistema sociosexual dinámico, plural y grupal	Sistema sociosexual rígido, dicotómico e individual
Identidades sexo/genéricas transgénero, múltiples, analógicas y flexibles. Fluidas	Identidades sexo/genéricas género, binarias digitales y rígidas.
Sistema transexista y múltiple. Polisexualidad	Sistema sexista y binario. Heteronormatividad
Erotocentrismo hedonista y multicéntrico	Erotocentrismo falocéntrico y misógino
Filoginia, Homofilia, Transfilia	Misoginia, Homofobia, transfobia
Biopolítica: integración social	Biopolítica: control social
Visión panteísta y sacralizada: guenda	Visión existencial desacralizada y materialista
Lengua gramaticalmente no sexuada	Lengua gramaticalmente sexuada

²³ En Suecia incorporó en la última edición del SAOL, el diccionario de referencia de la lengua sueca (abril, 2017) un pronombre personal neutro el *hen*, que se suma al pronombre masculino *han* (él) y al femenino *hon* (ella). La palabra fue introducida por el movimiento feminista hace algunas décadas y sirve para referirse a una persona sin necesidad de especificar si es hombre o mujer, ya sea por ser éste un dato que se desconoce o porque saberlo es simplemente irrelevante.

En la tabla anterior se realizó un esfuerzo de sistematización, a través de la elaboración de estos dos “prototipos“, de las características de las sociedades con géneros múltiples y de las sociedades binarias. Si bien es cierto que el tipo de cosmovisión más habitual en ellas resulta una realidad muy habitual en las sociedades originarias, estas características son condiciones necesarias, pero no suficientes, para la existencia de un orden sociosexual que contempla las identidades múltiples. Estas sociedades con géneros múltiples destacan por la preeminencia de lógicas socioeconómicas redistributivas y recíprocas frente a las lógicas de mercado; la existencia de identidades sociales de carácter comunitario frente a identidades de perfil individual y la presencia de un *continuum* entre espacio público/privado; con concepciones cíclicas del tiempo frente a las visiones teleológicas; en donde se concibe una simbiosis entre lo sagrado y lo profano y rasgos culturales ginocéntricos.

Es cierto que deben darse otra serie de variables y circunstancias como la existencia de entornos naturales generosos (Reever Sanday,1981) o que sean sociedades de orientación femenina, tal y como señala en sus trabajos Geert Hofstede (1998). Las sociedades con géneros múltiples presentan un sistema sociosexual como un *continuum* flexible, dinámico, fluido y múltiple que no solo se inspira en la biología, sino que tiene en cuenta la interpretación cultural y simbólica de esta realidad.

A modo de conclusión

Como se puede observar en las anteriores páginas la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec representa un modelo de sociedad de géneros múltiples en donde existe un espacio social reconocido e institucionalizado para todas las identidades de género, más allá de las propiamente tradicionales. Las personas *muxe* y las personas *nguiu'* no pretenden ocupar o ser mujeres u hombres, sino que relatan sentirse bien así. La etnosexualidad zapoteca da continuidad y fortaleza a la identidad de grupo étnico al desempeñar un rol, en el caso de las personas *muxe*, que favorece la visibilidad de la tradición étnica propia.

La etnicidad genera un contexto propicio para la libertad de ejercer roles sociales y expresión de su sexualidad como *muxes*; determina que esta identidad se limite solo al mundo zapoteco, fuera de éste deja de ser comprendido. Un elemento final en esta explicación es que los *muxe* están asociados a una cosmovisión donde prevalecen los

continuums, los tiempos cíclicos, lo sagrado. Así que en un entorno donde la naturaleza tiene un lugar destacable, hace que la nueva epistemología para comprender las identidades sexo/genéricas deba buscarse en la interconexión entre sexualidad y etnicidad.

La diversidad y prolijidad de situaciones, concepciones y prácticas afectivo-eróticas, entre cada uno de los heterogéneos etnopaisajes que existen en nuestro mundo es muy amplia y nos induce a reflexionar sobre si el erotismo y las identidades de género son elementos ideológicos que componen el orden socio sexual de cada sociedad o bien son aspectos naturales y biológicos y por lo tanto, universales, inmutables y transculturales.

El conocimiento de otras sociedades nos invita a la reflexión sobre nuestro propio mundo, que se torna relativo. En el caso del orden sociosexual, la emergencia de nuevas expresiones sociales sobre el fenómeno del transgenerismo, nos lleva a replantear un patrón sexual que trasciende al modelo binario.

Referencias

- Anderson, B. (1983) *Comunidades imaginadas: reflexión sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barabás, A., Bartolomé, M.A, Maldonado, B. (2004) *Los pueblos indígenas de Oaxaca: Atlas etnográfico*, México: CONACULTA / INAH
- Barbosa, L. (2016) *Muxes: entre localidades, globalidad y transgeneridad en Juchitán, Istmo de Tehuantepec*. Revista Mandrágora, 22 (2): 5-30.
- Barbosa, L. (2015) *Los muxes de Juchitán: de hombre para hombre*. PhD Thesis. Universidad de Guadalajara. México.
- Bennholdt -Thomsen, V. (1994) *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Berger, P., Luckman, P. (1979) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Bhabha, H. (1994) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Blackwood E.; Wieringa S. E. (eds.): *Deseos femeninos. Relaciones entre personas del mismo sexo y prácticas transgénero en todas las culturas*. Tidsskriftet Antropologi, (40), 188-189.

Bolin, A. and Whelehan, P. (2009) *Human sexuality: biological, psychological and cultural perspectives*. New York: Routledge/Taylor and Francis.

Bolin, A. (2003) La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género, en *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, José Antonio Nieto (comp.) Madrid: Talasa.

Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*. Madrid: Anagrama.

Cabral, M. (2003) Ciudadanía (trans)sexual*, en *Infancia y transexualidad* Juan Gavilán (comp.) (2016). Madrid: La Catarata.

Campbell, H. and Green, S. (1999) *Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec*. Estudios sobre las culturas contemporáneas IIV (9): 89-112.

Cosentino, Ch. (2013) La irreducible originalidad del tercer género el caso zapoteco. Gómez Suárez, A. et all (coord.) *Nuevas miradas sobre el género, la sexualidad y la etnicidad*. Santiago de Compostela: Andavira.

Covarrubias, M. (1940/1998) *El sur de México* (en la reconstrucción: José G. Benítez). Guión: José G. Benítez Muro y César Parra. Miguel Covarrubias. Música: Humberto Cruz. Edición: Jaime Tello y Augusto Canto. Productor: César Parra.

De la Cruz, V. (2007) *El pensamiento de los binnigula'sa: cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los binniza*. Oaxaca: CIESAS / INAH.

Fausto-Exterling, A. (2006) *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.

Gavilán, J. (comp.) (2016) *Infancia y transexualidad*. Madrid. La Catarata.

Gómez Regalado, A. (2016) *Guendaranadxii; la comunidad Muxhe del Istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico-afectivas*. Tesis de grado. Universidad Veracruzana: Xalapa, México.

Gómez Suárez, A. (2017): Transculturalidad y órdenes sociosexuales en América, en Gutierrez Usillos, A., *Trans*:diversidad de identidades y roles de género*. Museo de América. Ministerio de Educacipn, Cultura y Deporte. Madrid.

Gómez Suárez, A. (2013): Tercer género y etnicidad en América Latina, en Valcuende, J. M. *Diversidad sexual en Iberoamérica*. Aconcagua. Sevilla.

Gómez Suárez, A. (2009) *Culturas sexuales indígenas: México y otras realidades* (Vols. I y II) Andavira: Santiago de Compostela.

Gómez Suárez, A. (2008) *Matriarcados, etnicidad y sistemas sexo/género analógicos y digitales: los bijagós (Guinea Bissau) y los zapotecas (México)*. Vigo. Universidad de Vigo.

Gutierrez Chong, N. (2015) *¿Es una ventaja ser indígena en México en el siglo XXI? Ser Indígena en México. Raíces y Derechos. Los mexicanos vistos por sí mismos*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

Gutierrez Chong, N. (2014) Human Trafficking and Sex Industry: Does Ethnicity and Race Matter? *Journal of Intercultural Studies* 35 (2): 196-213, DOI: 10.1080/07256868.2014.885413

Grau, S. (2017) *El tercer género de los binnizá entre globalización y etnicidad ¿identidades híbridas?* (unpublished manuscript).

Guerrero Ochoa, A. (1989) Notas sobre la homosexualidad en el Istmo de Tehuantepec. *El medio Milenio*, Oaxaca (5) febrero: 56-64.

Gosling, M. (2000) *Ramo de Fuego*. Dirección: Maureen Gosling, Ellen Osborne Producción: Maureen Gosling. Guión: Toni Hanna, Maureen Gosling, Pam Rorke Levy Fotografía: Xavier Pérez Grobet. Edición: Maureen Gosling. Música: Juchitán, San Blas Atempa.

Harris, O. y Young, K. (comps) (1977) *Antropología y feminismo*. Anagrama: Madrid.

Henestrosa, B. M. (1935) Zapotequización. *Nesha* 1 (2) , en Barbosa, Luanna (2015) *Los muxes de Juchitán: de hombre para hombre*. Tesis doctoral: Universidad de Guadalajara.

Herdt, G. H. (1994) *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, Chicago: University of Chicago Press.

Hofstede, G. et al (1998): *Masculinity and Femininity: The Taboo Dimension of National Cultures* . Thousand Oaks CA: Sage Publications.

Ibáñez, J. (1986) ¿Cómo se realiza una Investigación mediante grupos de discusión? *El Análisis de la Realidad Social. Métodos y Técnicas de Investigación* Manuel García Ferrando, Jesús Ibáñez y Francisco Alvira (comps.) Madrid: Alianza.

Islas, A. (2005) *Muxes: auténticas intrépidas buscadoras de peligro*. México. Dirección: Alejandra Islas. Guión: Alejandra Islas. Música: Alejandro Herrera. Alejandra Islas. Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE)

Instituto Nacional de Geografía e Historia. *Población Indígena* [accessed 25/05/2019] <https://www.inegi.org.mx/temas/estructura/>

López, E. (2005) *El rostro oculto de los pueblos precolombinos*. http://www.idahomophobia.org/article.php3?id_article=89 (consultado el 03/04/2008)

López, N. (2017) *Muxes. Flores de Guiechachi*. Exposición fotográfica PROGRAMA 'TRANS' (17 de mayo y el 24 de septiembre) Museo de América. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Gobierno de España: Madrid.
<http://masdemx.com/2017/07/muxes-retratos-mexico-juchitan-oaxaca/>

López y López, G. (1995) Filosofía zapoteca. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* UNAM, 57: 58-59, de enero-diciembre.
<https://www.fbisu.net.mx/fzapo/fzapoteca.html> [accessed 23/05/2017]

Mauss, M. (1971) Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas, *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos.

Matus, M. (1978) Conceptos sexuales entre los zapotecas de hoy. *La cultura en México, Suplemento de Siempre*, (859) agosto.

Mead, M. (2006) *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós.

Miano, M. (2003) *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México: Plaza y Valdés / CONACULTA.

Mirandé, A. (2011) *The muxes of Juchitan: a preliminary look at transgender identity and acceptance* California Western International Law Journal 42 (2).

Money, J. (1968) *Sex errors of the body*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Nagel, J. (2003) *Race, ethnicity and sexuality: Intimate intersections, forbidden frontiers*. New York: Oxford University Press.

Newbold Chiña, B. (1992) *The Isthmus Zapotecs. A matrifocal Cultural of Mexico*. C Chico, CA: California State University.

Nieto, J. A. (2003) *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa.

Oyewumi, O. (1997) *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourse* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Peterson, A. (1990) *Prestigio y afiliación en una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca*. México: INI.

Pérez Castro, J. C. (2001) *Los reneke o nawiki. Homosexualidad, género y cultura en México*. Cuicuilco 8 (23) septiembre-diciembre.

Pineda, I. (2018) *Naxiña 'Rului' Ladxe'*. *Rojo deseo*. México: Ediciones Pluralia.

Polanyi, K. (1989) *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.

Prince, V. Ch. (1998) *El travestista y su esposa*. Charles Prince: Los Ángeles.

Reeves Sanday, P. (1981) *Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes*

de la desigualdad sexual. Barcelona: Editorial Mitre.

Reina, L. (1997) Etnicidad y género entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, México, 1840-1890. *La reindianización de América, siglo XIX*. L. Reina, Leticia (coord.) México: Siglo XXI.

Rubin, G. (1996) [1975] El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *La construcción cultural de la diferencia sexual* M. Lama (comp) México: PUEG/UNAM.

Rubin, G. (1989) Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad, Vance, Carole S. (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Ed. Revolución, Madrid, 1989. pp. 113-190 <https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/150121gaylerubin.pdf> [accessed 17/04/2020]

Roscoe W. (1991) *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Schilt, K. and Westbrook, L. (2009) Doing Gender, Doing Heteronormativity: Transgender People and the Social Maintenance of Heterosexuality. *Gender & Society* 23 (4): 440-464.

Smith, A. D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell.

Towle, E.B.; Morga, L.M. (2002) Romancing the Transgender Native: Rethinking the Use of the "Third Gender" Concept, GLQ, *Journal of Lesbian and Gay Studies* 8 (4):469-497.

Vasey, P.; Gómez, F.; Semenyna, S.W, Court, L. (2017) Recalled Separation Anxiety in Childhood: Istmo Zapotec Men, Women and Muxes. *Archives of Sexual Behavior*, PMID.

Wood, W. and Eagly A. H. (2002) *A Cross-Cultural Analysis of the Behavior of Women and Men: Implications for the Origins of Sex Differences*. Texas A&M University and Northwestern University. http://humanbehaviors.free.fr/telechargement/human_sexuality_around_the_world.pdf (7 de mayo de 2017)

VVAA (2016) ¡Qué vivan los Muxes! *Revista Generación Alternativa*. Número monográfico. 28, (108).