



**XXXI CONGRESO ALAS
URUGUAY 2017**

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Tercer género o tradición dos espíritus: límites y alcances de las categorías para pensar la socialización de individuos *muxes* en Juchitán, Oaxaca¹

Lorena Edith Cruz Vásquez

lorena.cruva.5@gmail.com

Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Azcapotzalco

México

¹ Esta ponencia se encuentra enmarcada en una investigación de maestría en torno a la socialización de género *muxe*, la cual se desarrolla en el marco del programa de la Maestría en Sociología que imparte la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

RESUMEN

La palabra *muxe* (de la voz latina *mulier*, que significa mujer) es utilizada para referirse a una persona originaria de la región del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca, México, que, biológicamente, ostenta las características de un hombre, y que ejerce un amplio abanico de prácticas “homosexuales”. Sin embargo, siguiendo a Gómez Suárez (2010, p. 2390) y Miano Borruso (2002), estos individuos, en cuanto a su estatus, rol y orientación erótica-afectiva, se distinguen según su condición de género más que por su práctica sexual homoerótica; de hecho, algunos estudiosos del tema los han catalogado como una suerte de “tercer género” o “tradición dos-espíritus” (Subero, 2013; Gómez Suárez, 2010). Los *muxes*, por su parte, se suelen definir como “ni hombre ni mujer, sino todo lo contrario” o como “un alma femenina en cuerpo de varón” (Miano Borruso, 2002); y no se despojan de su identidad masculina mientras asumen una femenina, naturalizando su condición por “nacimiento” o por “voluntad de dios”, señalando el carácter pre-social de su orientación (Islas, 2005). Su rol, en este sentido, consiste, según ellos atestiguan, en “saber cómo ser hombre y mujer a la vez, y también ser mejor hombre y mejor mujer” (Miano, 2002, p. 168).

Bajo este panorama, la siguiente reflexión tiene por propósito el de explorar las posibilidades analíticas de ambas categorías en función del objeto de estudio de la investigación de posgrado en la cual esta ponencia está enmarcada, a saber, la socialización de individuos *muxes*. La socialización, aquí, es entendida como un trabajo de incorporación, construcción, y negociación de identidades que posibilita la emergencia de *disposiciones de género muxe* y que sucede en tres niveles: (1) como una *socialización comunitaria* (mantenida por instituciones como la división sexual del trabajo, la fiesta, la economía de mercado, los rituales, el rol fuerte de la madre y de las mujeres, etcétera); (2) como una socialización resultado de la *carrera moral* de los individuos que transitan por una suerte de *itinerarios corporales* que permiten “lo homosexual”; y (3) como producto del aprendizaje llevado a cabo a través del *performance de género* en contextos situacionales específicos (las velas, las cantinas, el mercado como espacio femenino, etcétera).

Palabras clave

Tercer género, muxes, socialización.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina
La sociología en tiempos de cambio

ABSTRACT

The word *muxe* (from the Latin voice *mullier*, meaning woman) is used to refer to a person originally from the Isthmus of Tehuantepec, in the state of Oaxaca, Mexico, who, biologically, has the characteristics of a man, and also exercises a wide range of “homosexual” practices. However, following Gómez Suárez (2010, p. 2390) and Miano Borruso (2002), these individuals, in terms of their status, role and erotic-affective orientation, are distinguished according to their gender rather than their homoerotic sexual practice; in fact, some scholars of the subject have catalogued them as a kind of “third gender” or “two-spirits tradition” (Subero, 2013, Gómez Suárez, 2010). *Muxes*, on the other hand, usually define themselves as “neither man nor woman, but quite the opposite”, or as “a female soul in a male body” (Miano Borruso, 2002); and they do not deprive their masculine identity while assuming a feminine one, but they naturalize their condition by “birth” or by “God's will”, indicating the pre-social character of their orientation (Islas, 2005). Their role, in this sense, consists, as they testify, in “knowing how to be a man and a woman at the same time, and also being a better man and a better woman” (Miano, 2002, p.168).

Under this scenario, the next inquiry aims to explore the analytical possibilities of both categories according to the object of study of the postgraduate research in which this paper is framed: the socialization of *muxes*. Socialization, here, is understood as a work of incorporation, construction, and negotiation of identities that enables the emergence of *muxe gender dispositions*, that happens on three levels: (1) as a *community socialization* (maintained by institutions such as the sexual division of the work, “la fiesta”, the market economy, the rituals, the strong role of the mother and the women, etc.); (2) as a socialization resulting from the *moral career* of individuals who travel through a series of *bodily itineraries* that allow “homosexuality”; and (3) as a product of the learning carried out through *gender performance* in specific situational contexts (the *Velas*, taverns, the market as a female space, etc.).

Keywords

Third gender, muxes, socialization.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

“We are the tird sex. There’s men and women and there’s something in between, and that’s who I am”, Felina

I. La diversidad genérica y los sistemas no binarios

En el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México,² se encuentra una sociedad que popularmente ha sido etiquetada como “Juchitán de las locas”, “Juchitán, the Queer Paradise” o “el paraíso gay” (Islas, 2015: min. 4:40-5:00; Flores Martos, 2012: 322). Esto es así en el entendido de que en este lugar la dinámica social ha generado un *sistema sexual/genérico no binario*, en donde hay al menos tres géneros conocidos, reconocidos y socialmente diferenciados;³ de modo que el *ser mujer, hombre o muxe* conlleva una serie de características y atribuciones definidas que contrastan con el ordenamiento occidental de la diferencia sexual basado en la dupla masculino/femenino.

La existencia de los *muxes*,⁴ aunque parezca novedosa, no es única en el mundo. Como muestra no rigurosa basta pensar en los *sererr*, en Kenya, un estatus hermafrodita dedicado a individuos que no son calificados ni como hombres ni como mujeres; en los *nadle*, hombres o mujeres que asumen tareas y comportamientos relacionados con el género femenino, pero gozan de un tipo de derechos que no tiene ningún individuo en la comunidad de los navajo, en Estados Unidos; también están los *hijra*, en la India, una categoría asignada a hombres impotentes que asumen roles femeninos y que gozan de un reconocimiento con base en poderes religiosos que les son atribuidos; o las “mujeres tiburón”, en las islas Marquesas, quienes asumen una sexualidad heterosexual agresiva, cualidad atribuida, en esta sociedad, al género masculino.⁵

² Juchitán de Zaragoza es un municipio en el estado de Oaxaca, México, que se encuentra en la región del Istmo de Tehuantepec, una de las ocho en las cuales está dividido el estado. La investigación sobre los *muxes* en la que se enmarca esta ponencia está ubicada en este espectro geográfico, aunque hay *muxes* en otros poblados de la región del Istmo, así como en zonas aledañas al estado colindante: Chiapas.

³ Además de los *muxes*, en Juchitán también existen las *nguiu*, mujeres biológicas que adoptan una identidad y estatus en términos de un “rol de género cruzado”, es decir, practican relaciones sexuales con mujeres, pero no buscan cambiar su identidad de género ni su genitalidad (Gómez Suárez, 2013). Las *nguiu* son menos “visibles” y se podría sugerir que su rol no está institucionalizado en contraste con el de los *muxe*, pues no gozan del reconocimiento ni de la aceptación comunitaria que éstos tienen.

⁴ Para hablar de individuos *muxes* se utilizará el artículo en masculino, elección que tiene que ver con una búsqueda de homologación y de economía del lenguaje, pues ellxs se refieren a sí mismxs a veces en femenino y otras en masculino.

⁵ Para más información véase Independent Lens (2015), Nieto Piñeroba (2013), Bolin (2003) y Gómez Suárez (2013).



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Así, es posible observar en distintas sociedades manifestaciones plurales de género, que no se limitan a una categorización rígida y menos binaria. Para enmarcar este fenómeno se ha hablado de *sistemas de sexo/género*, es decir, de un “conjunto de dispositivos [institucionales] a través de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en producto de la actividad humana” (Rubin en Consentino, 2013, p. 40). El término ha sido utilizado para pensar tanto el modelo dicotómico de las sociedades occidentales (*sistemas digitales*), como los sistemas que admiten más de dos opciones genéricas (*sistemas analógicos*) (Gómez Suárez, 2017; Consentino, 2013).

Es en este contexto en el cual los estudios clásicos antropológicos que han abordado la cuestión no han dudado en afirmar que los *muxes* pueden ser considerados un *tercer sexo* o *género* (Bennholdt-Thomsen, 1997; S/A; Consentino, 2013; Subero, 2013; Mirandé, 2014; 2016; Gómez Suárez, 2013), o, incluso, han retomado la categoría de “tradición dos-espíritus” para referirse a ellos. Sin embargo, es difícil aproximarse al fenómeno sin colar, desde la conceptualización, términos que hacen sentido en un discurso académico permeado por la lógica de categorías y formas de designar que hacen eco de sociedades que sólo reconocen la diferencia genérica a través de la dupla masculino/femenino; así, por ejemplo, un estudio clásico acerca de las relaciones sociales entre los géneros en Juchitán ha hablado de “homosexualidad institucionalizada” (Miano Borruso, 2002) para explicar lo que sucede en el Istmo de Tehuantepec; y también se ha tratado a los *muxes* como “transgéneros amerindios modernos” (Flores Martos, 2012).⁶

En lo que corresponde a esta ponencia, y en el contexto de la investigación en el cual está enmarcada, se trata de problematizar la pertinencia de utilizar el lenguaje de los “terceros géneros” o de la “tradición dos-espíritus” para referirse a los *muxes*, en el entendido de que estudiar un fenómeno sociológicamente requiere tener un autocuidado y una vigilancia en todo el proceso investigativo, incluyendo, por supuesto, la construcción conceptual de inicio.

⁶ De hecho, Flores Martos cita a Amaranta Gómez Regalado (una antropóloga *muxe*), quien define esta categoría de la siguiente forma: “esta definición trata de arropar el término de hombre-femenino y con el cual se nos nombra a todas las personas que nacemos varón y crecemos con identidades genéricas femeninas, es una identidad similar a la gay y lo transgénero, pero con características *sui generis*” (citado en Flores Martos, 2012, p. 321).



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

2. Estar “en medio de dos”:⁷ los *muxes* como alternativa genérica no binaria

Caracterizar a los *muxes* puede ser un reto interminable porque allí donde parece sostenerse una definición con todas las acepciones posibles, siempre puede aparecer un “pero” más o un “aunque” y un “también”. Sin embargo, una definición inicial y una categorización es fundamental para problematizar cualquier fenómeno, y, sin duda, el de la socialización de género como construcción cultural del cuerpo sexuado no es una excepción. En este sentido, ¿qué se sabe hasta ahora de los *muxes* y cómo se puede delinear un perfil general de ellos?

Los *muxes* son individuos que biológicamente nacen con características físicas masculinas, no obstante, en un momento de su trayectoria buscan obtener el reconocimiento, primero familiar y luego comunitario, como “muxes”. Por lo regular mantienen relaciones de pareja con individuos del mismo sexo, pero no del mismo género; es decir, los *muxes* pueden relacionarse erótica y afectivamente con un “hombre” pero no con otro *muxe*,⁸ esto implica que optan por reproducir un papel “pasivo” o receptor en el acto sexual, lo cual hace referencia al rol clásico femenino de quien es *penetrada*, mientras la pareja juega el papel masculino clásico del *penetrador*.⁹

En este sentido, es importante decir que en Juchitán hay individuos que se reconocen y son reconocidos simplemente como “gays”, “bisexuales” u “homosexuales”, etcétera, lo cual significa que no basta tener una inclinación sexual hacia el mismo sexo, más bien son otras prácticas y adscripciones sociales las que terminan por completar la designación de lo que significa ser *muxe*.

En la división del trabajo, los *muxes* ocupan posiciones asociadas comúnmente con el rol femenino, pero también consiguen ocupar *posiciones intermedias*. Así, por ejemplo, al igual que las mujeres, los *muxes* se dedican al comercio, pues son considerados “buenos trabajadores”,¹⁰ y tienen

⁷ La expresión viene de un *muxe*. Declaración documentada por Ivan Olita (2016).

⁸ Esta distinción es interesante pues aunque un “hombre” mantenga relaciones sexuales con un *muxe* no dejará de ser considerado hombre en sentido heterosexual. Esta designación tiene que ver con su posición dominante en el acto sexual, lo cual lo diferencia de un *muxe* y de un homosexual. Con respecto a las uniones entre *muxes*, se ha registrado casos en que éstas suceden, no sin ser censuradas.

⁹ Sin embargo, también hay *muxes* con preferencias bisexuales y otros más que ocupan un papel activo en el acto sexual. Véase los recientes hallazgos de la investigación de Mirandé (2014 y 2016), por ejemplo. Esta noción de “pasividad” es una que se pondrá a prueba mediante el trabajo empírico, pues de entrada podríamos decir que la ocupación de determinado rol implica, en algún punto, negociación.

¹⁰ Es posible encontrar expresiones hacia los *muxes* como: “ellos saben cómo trabajar como una mujer”, por ejemplo (Bennholdt-Thomsen, 1997, p. 281). Además, su trabajo suele ser más valorado que el de las mujeres.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

acceso al mercado, lugar por excelencia de distribución e intercambio de mercancías. Los *muxes*, además, son cocineros, costureros, curanderos, etcétera, y son los encargados de elaborar los adornos requeridos para las fiestas comunitarias mejor conocidas como Velas.¹¹ Sin embargo, también ocupan cargos políticos,¹² o son profesores de niveles básicos de educación.

Un elemento importante de la identidad *muxe* tiene que ver con su estética diaria, aunque éste tampoco es definitorio. Por ejemplo, existen “las vestidas”, *muxes* que en su día a día utilizan vestimenta y adornos femeninos, además de que adoptan una identidad “de mujer” cambiándose el nombre; están las “pintadas”, *muxes* que se adornan con maquillaje en distintas proporciones; y también hay *muxes* que nunca han usado ropa de mujer, muchas veces porque este acto es censurado de acuerdo a su clase social de adscripción y al tipo de trabajo que ejercen en la comunidad,¹³ o, simplemente, porque no quieren; mientras hay quienes sólo se visten utilizando el traje de tehuana en ocasiones especiales como las Velas.

Aunque lo que más abundan son declaraciones en las que los *muxes* afirman abiertamente su no deseo a ser *vistos como* o a *convertirse en* mujeres,¹⁴ se ha registrado, sobre todo en las últimas

¹¹ En Juchitán se celebra a San Vicente Ferrer, el santo patrono del lugar, a través fiestas comunitarias llamadas velas. Hay velas de acuerdo a los grupos profesionales más importantes (como la Vela de las taberneras o la Vela Guzebenda de los Pescadores), organizadas por una gran familia (Vela López o Vela Pineda) o por los habitantes de un barrio determinado (Vela del Calvario y Vela Cheguigo), etcétera. El acontecer de estos eventos inicia con una festividad denominada “la Regada de fruta” en la que carros alegóricos recorren Juchitán regalando frutas, dulces y utensilios del hogar a quienes inundan las calles para observar el desfile. El segundo día de la celebración es el principal, durante el cual se come y bebe en comunidad y el pase de entrada es un cartón de cerveza. Finalmente, el tercer día comienza con la “lavada de ollas” que, literalmente, implica ayudar al mayordomo (la persona que auspicia la fiesta) a limpiar los utensilios que se usaron para preparar la comida de la Vela, no obstante, éste es un pretexto para continuar las celebraciones pues implica un día más de baile y bebida, aunque en un tono más informal. Otro dato importante es que estas celebraciones tienen un código de vestimenta rígido: mientras las mujeres (y los *muxes* que así lo deseen) deben portar el clásico traje de Teca (huipil, enagua —falda—, tocado o corona, joyería de oro), los hombres deben vestir de pantalón negro y guayabera.

¹² Ocupación por lo regular reservada para los hombres.

¹³ En Juchitán los *muxes* son reconocidos de forma más abierta entre las clases bajas (e, incluso, existe una estratificación de acuerdo a barrios o secciones, la manera geográfica de distribución de población en Juchitán, que reproduce esta división social), mientras que en las clases altas es más difícil el proceso de auto-identificación. Lo mismo ocurre con el uso de ropa femenina, que es mal visto entre los *muxes* de clase alta, quienes por lo regular acceden a mayores grados de educación y también a puestos asociados con lo masculino, tales como el arte o la política. En ese sentido, se ha registrado la reticencia de algunos *muxes* a salir de la comunidad para acceder a estudios y posiciones de trabajo de diferente rango al acostumbrado, pues esto traería como consecuencia la imposibilidad de expresar corporalmente, a través de la indumentaria, su condición de *muxe* en términos femeninos. Véase Mirandé (2016; 2014).

¹⁴ Entre ellas se rescatan las siguientes: “En Juchitán a las *muxes* se nos considera como un tercer género, aunque asumimos ese rol femenino, tenemos esa identidad *muxe* que es lo que nos caracteriza. Está el hombre, la mujer y la



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

décadas, un aumento de uso de hormonas u otro tipo de químicos para moldear el cuerpo *muxe* en términos “más femeninos”;¹⁵ de igual forma, sobre todo los *muxes* más jóvenes expresan el deseo de ser “completamente mujer”, lo cual implica no sólo adquirir implantes mamarios, sino también recurrir a operaciones de reasignación de sexo para ser, según una de ellas expresa, “mujer de verdad, para sentirme más bonita, para que los hombres me miren” (en Águeda Gomez y Miando Borruso, 2009, p. 8). En este mismo sentido, apenas en 2017 se dio el primer caso de una *muxe* que viajó a la Ciudad de México con el fin de cambiar su acta de nacimiento en aras de obtener una identificación femenina en el marco legal que ofrece la capital del país (Notimex, 2017).

Finalmente, hay tres aspectos particulares del rol que juegan y cómo asimilan el mismo los individuos que se auto-adscriben como *muxes*. En primer lugar, un dato importante para entender su aceptación comunitaria tiene que ver con que éstos, por lo regular, no mantienen relaciones erótico afectivas estables, más bien, cuando hay un hijo *muxe* en un hogar istmeño, se da por sentado que será quien cuide a los padres cuando éstos lleguen a la vejez. Esta razón, pragmática sin duda, es por la cual muchas madres cuando ven que uno de sus hijos tiene *disposiciones femeninas*, lo animan para que continúe su trayectoria en aras de convertirse en *muxe*; mientras tanto, los padres, por lo general más reservados y menos receptivos a tener a un *muxe* en la familia, tardan en aceptarlos, pero finalmente ceden, pues, en última instancia, la institución familiar (el “apellido”) pesa más que la orientación genérica y sexual de *su pariente*, y porque saben que éste será “buen trabajador” (“como una mujer”) y lo cuidará en la vejez.¹⁶

Los *muxes*, además, tienen a su cargo una especie de encomienda ritual en Juchitán: al estar las mujeres privadas de actividad sexual hasta el matrimonio, los *muxes* son los encargados de

persona *muxe*. Aquí no queremos ocupar un lugar... el de la mujer, porque la mujer es la mujer y el hombre es el hombre y la *muxe* es la *muxe*” o “Yo estoy a gusto que estoy en medio de dos. Soy como una dualidad en medio de las dos cosas, porque tengo la fuerza masculina y la sensibilidad femenina” (en Olita, 2016). Cuando se pide que se autodescriban, los *muxes* expresan que son: “ni hombre ni mujer, sino todo lo contrario” (Miano Borruso, 2002).

¹⁵ Por ejemplo, una práctica común es la famosa “mamila”, la cual ejercen las *muxe* vestidas de mayor edad. Se le nombra de esa manera por la cantidad de aceite inyectado en los tejidos (similar al tamaño de un biberón) con el cual se busca agrandar las proporciones de las caderas, piernas o senos (Véase Águeda Gomez y Miando Borruso, 2009; Redacción, 2016; Flores Martos, 2012).

¹⁶ No se debe idealizar la aceptación de la *muxeneidad* en los contextos familiares juchitecos. Repetidos son los relatos que dan cuenta de cómo los *muxes*, desde su adolescencia y juventud, experimentan rechazo familiar, sobre todo paterno (véase Mirandé, 2016, p. 394).



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

introducir a los hombres a la vida erótica. Esta práctica bien conocida y aceptada en la comunidad delega a los *muxes* una tarea que es valorada por las mujeres, quienes son las responsables de cuidar la virginidad de las hijas y casar a los hijos, pues a la vez que satisface una necesidad en los hombres (que, si quieren respetar la tradición, no deben mantener relaciones íntimas con sus novias) les da la oportunidad de *ensayar* sus habilidades como amantes. En este sentido es común que la primera relación de un adolescente haya sido con un *muxe*, y no hay vergüenza en ello.

Por último, los *muxes* suelen coincidir con que su condición es natural, a saber, de forma recurrente declaran que así nacieron, o que siempre han sido así desde que recuerdan. De tal suerte, por ejemplo, las expresiones como: “Yo vengo de esa raza. El papá de mi papá es puto, pero se casó, pero no se vistió de mujer. Todas mis tías heredaron [esto], tienen un hijo puto, pero no se visten de mujer como yo, sino que se visten de caballero, [...] como hombre” (Islas, 2005) son comunes. A nivel comunitario, además, existe una leyenda que legitima la existencia de los *muxes* en Juchitán. Según ésta, “en su peregrinaje del sur al norte de América, Vicente Ferrer, santo patrono de Juchitán, llevaba en la espalda un saco lleno de ‘putos’. En Colombia, América Central y Guatemala dejó a uno en cada lugar, pero en Juchitán se le rompió el saco y todos cayeron de una vez. Por eso, dicen, hay tantos aquí” (en Bennholdt-Thomsen, 1997, p. 279).

Como se puede observar hasta el momento, lo *muxe* se presenta como una categoría única en su tipo; la dificultad de su aprehensión tiene que ver con el conflicto que genera pensar de manera no dicotómica; es decir, sin reificar una y otra vez la dupla masculino/femenino. De manera tal que, aunque en esta somera descripción de las prácticas *muxes* se buscó tener cuidado al caracterizarlos como individuos genéricos, hace falta un compendio conceptual que incluya, en un mismo horizonte semántico, eso que se pierde con las descripciones detalladas.

3. Aprehender la *muxeneidad*: ¿tercer género, tradición dos espíritus o géneros múltiples?

Más que una adscripción relativa a la sexualidad, ser *muxe* es una *identidad genérica* asociada a una ética del trabajo, a un rol establecido comunitariamente y a formas tradicionales (étnicas referidas a *lo zapoteca*) de ejercer el género y la sexualidad en el Istmo de Tehuantepec. De igual manera, más



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

que la institucionalización de la homosexualidad masculina, se podría hablar de una *normalización de la muxeneidad*, en el sentido de que el *sistema sexual/genérico* instituido en Juchitán acepta más de dos *opciones-posibilidades genéricas* dentro de su repertorio, y que en la medida en que estas opciones no binarias cumplan determinadas *imputaciones comunitarias de rol* pueden ser ejercidas sin mayor preámbulo.¹⁷

En este contexto, ¿son las categorías de “tercer género” o “tradición dos-espíritus” suficientes para aprehender lo que implica la *identidad de género muxe*?

La noción de “tradición dos-espíritus” es retomada de la clasificación que Anne Boline ofrece en su estudio “La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género” (2003), donde, a partir de la recuperación del trabajo del antropólogo estadounidense Gilbert Hert,¹⁸ la autora estudia “las expresiones transculturales de la variancia de género en términos de géneros cruzados/alternativos/adicionales; roles transgenéricos, [y] rituales en los que se produce la conducta transgenérica” (2003, p. 232). Con esto en mente, Bolin propone una tipología basada en cinco categorías: 1) géneros hemafroditas, 2) tradiciones dos-espíritus, 3) roles de género cruzado, 4) matrimonio entre mujeres y 5) rituales de género cruzado.

Por falta de espacio y para enfocar la atención al problema principal, no se profundizará en la clasificación completa,¹⁹ sino sólo en la que más se acerca al fenómeno *muxe*: la de “tradición dos-espíritus”. Con respecto a ésta se puede decir, siguiendo a Bolin (2013, p. 239), que las *personas dos-espíritus* han sido catalogadas de este modo en función de 1) si ejercen una posición culturalmente reconocida de género transformado (hombres que desean actuar como mujeres) y/o como un estatus adicional que incluye vestir parcial o totalmente como el otro género; 2) si adoptan conductas y portes asociados al otro género o combinan ambas a través de un estatus mixto; y, adicionalmente, 3) si

¹⁷ Sería interesante analizar los casos, más bien contemporáneos, de violencia hacia los *muxes*, los cuales han sido leídos como actos de intolerancia y homofobia, y como consecuencia de la introducción del discurso LGBT en la región, es decir, un discurso normativo occidental de cómo ejercer la sexualidad e identidad de género que no coincide del todo con el significado comunitario de lo *muxe*. Lo mismo con muestras de intolerancia frente a *muxes* vestidas, quienes buscan acceder a espacios completamente femeninos, tales como baños públicos. Sobre estos temas véase Flores Martos (2012, p. 342), Redacción (2016), Burnett (2016), Vélez Ascencio (2009), Thomas (2014), y Cosentino (2013, p. 61-62).

¹⁸ “Cross-cultural Forms of Homosexuality and the Concept of Gay” (Véase la referencia en Bolin, 2003, p. 232).

¹⁹ Para más información al respecto véase el texto completo de Bolin (2013).



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

escogen parejas del mismo sexo fisiológico, lo cual, sin embargo, no es definitorio o necesario. En suma, a estas características se aúna la especialización ocupacional de forma mixta o intermitente; el reconocimiento del estatus a edad temprana y su ocupación en la edad adulta; así como la atribución sagrada, religiosa, o mística de su condición.

Bajo esta clasificación han sido estudiados, por ejemplo, los *pima* (habitantes del sudoeste de Estados Unidos) (Bolin, 2013, p. 240), quienes, si demuestran interés por alguna tarea femenina, son sometidos a una prueba: son encerrados en una cabaña y junto a ellos son colocados un arco y un cesto; después, se prende fuego a la cabaña y si el muchacho toma el cesto es clasificado como *wikovat*; este estatus va más allá de la fisiología, pues prácticamente el género es elegido por aquellos que demuestran un interés personal para su desarrollo. También han sido clasificados así los *xanith* omaníes (Bolin, 2013, p. 243), quienes se definen principalmente en términos ocupacionales y económicos: suelen prostituirse y comunitariamente no son estigmatizados pues, por un lado, son una salida “barata” para preservar la virginidad de las mujeres, y, por otro, proporcionan opciones de movilidad social a quienes se asumen como tal. Según los estudiosos del tema, uno de cada 50 hombres elige esta posición en aras, sobre todo, de su recuperación económica en tiempos difíciles. Los *xanith* se caracterizan por asumir una actitud “receptora” en el acto sexual; y, además, pueden recuperar su estatus de varón, casarse y tener hijos en cualquier momento.

El concepto de “dos-espíritus” surge en la década de los ochenta como un término que confronta a la antropología clásica estadounidense que había hablado de los “berdache” para referirse a construcciones de género y rol en poblaciones nativas norteamericanas que diferían de la tradición occidental; es decir, que admitían géneros múltiples (Mirandé, 2016, p. 389; 2014, p. 248-249). De este modo, antropólogos indígenas nativos reivindicaron la noción de *dos-espíritus*, más apropiada para conceptualizar las prácticas que fundaban la noción. En esta misma corriente crítica apareció un trabajo clásico titulado *The Zuni Man-Woman*, un estudio de Will Roscoe que conceptualizaba a los zuni como un tercer estatus de género que tenía que ver “menos con la identidad sexual y más con las categorías culturales de las comunidades indígenas” (Driskill en Mirandé, 2014, p. 249).

El concepto de “tercer género”, por otro lado, ha sido utilizado de forma complementaria y paralela en los estudios que han reconocido la existencia de más de dos opciones genéricas en



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

contextos socio-culturales distintos al occidental. Según René Grémaux (citado por Consentino, 2013, p. 41), el tercer género es

algo diferente del simple copiar el rol de género opuesto a lo adscrito originalmente (en este caso se trata de otro fenómeno de transgresión de género llamado *gender-crossing*), ni siquiera significa la mera fusión de elementos masculinos y femeninos (*gender-mixing*), [es, más bien,] un bricolaje creativo que consiste en una forma espontánea de existencia alternativa afuera del reino de roles convencionales de género, una forma de vida más allá de las categorías estereotipadas de género (el código dualístico).

El adjetivo de “tercer” importa en el sentido de que enfatiza un rompimiento con la visión dicotómica del género, mientras subraya la alteridad y se postula como una opción que rompe con un número preestablecido. En este tenor, algunas características de esta concepción implican que (Consentino, 2013, p. 41-50) a) el rol asignado tiene una especificidad funcional dentro de la estructura social que lo alberga; b) una vez alcanzado el reconocimiento comunitario, la posición genérica brinda prestigio (en términos económicos, sociales y/o simbólicos); c) su grado de institucionalización conlleva una serie de discursos legitimadores a su alrededor, tales como mitos, leyendas o dichos, los cuales dan cuenta de su origen; d) la entrada de los individuos a esta opción genérica está anunciada a nivel individual, familiar y comunitario, de acuerdo a indicios socialmente reconocidos que validan la adscripción correspondiente; y, finalmente, e) aunque no es definitorio, tanto el adorno cotidiano (con tendencia a lo femenino), como la orientación sexual (con tendencia hacia lo masculino), por lo regular, se presentan como características importantes.

En suma, ambas nociones, tanto la de “dos-espíritus” como la de “tercer género” intentan dar cuenta de fenómenos de diversidad genérica en contextos sociales nativos o indígenas. Con la primera categoría, sin embargo, se corre el riesgo de retomar un concepto generado para un tipo específico de sociedades: las nativas americanas que buscaron, con el concepto, apropiarse de su realidad y contrarrestar la visión académica predominante que los clasificaba como “berdaches”.²⁰ Con la segunda ocurre que al hacer énfasis en el rompimiento entre dos géneros reconocidos de forma predominante (masculino/femenino), se oscurece que tampoco se puede hablar sólo de *un* tercer

²⁰ Pues en América del Norte son encontradas al menos cinco sociedades que aceptan variaciones de género: 1) los *Winkte*, entre los Lakota; 2) las *Ninauposkitzipxpe* (o “corazones de hombre”), entre la tribu Peigan en la Confederación de Blackfoot en Alberta, Canadá; 3) los *nadle*, entre los Navajo; 4) los *Alyha* y los *Hwame*, entre los Mohave; y 5) los *Lhamana*, entre los Zuni (véase Independent Lens, 2015; Aragon, 2016).



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

género, sino, más bien, de *terceros géneros* (en plural) en el marco de *sistemas sexo/genéricos* particulares o, como ha apuntado Águeda Gómez (2017), simplemente, de *géneros múltiples*.

Lo *muxes*, por su parte, suelen adoptar la categoría de tercer género o tercer sexo para describir su condición. Esto daría un indicio de, por un lado, su pertinencia para seguir su uso en un contexto de investigación científica, pero, por otro, serviría como advertencia para cuestionar hasta qué punto ésta es una noción surgida de la necesidad comunitaria de auto-clasificarse (como el ejemplo de *dos-espíritus* para los *berdache*), o si no es, más bien, un fenómeno de recursividad,²¹ en el que el discurso académico ha permeado el discurso de los individuos, quienes manifiestan un primer orden de interpretación de sus prácticas utilizando un lenguaje construido académicamente.

Éstas son notas que se tomarán en cuenta al momento de efectuar el trabajo de campo que se tiene planeado, pues en lugar de reificar categorías, la apuesta es ponerlas en juego y analizar su viabilidad explicativa. No obstante, es importante manifestar una postura. Así, se opta por catalogar lo *muxe* como una *identidad de género no binaria*, constituida, reconocida y practicada en medio de un marco sociocultural (un *sistema de sexo/género*) que admite más de dos opciones genéricas, así como una multiplicidad de prácticas sexuales de carácter fluido o liminar. Se admite que lo *muxe* puede pensarse también como un *tercer género* en el contexto de la sociedad juchiteca, no sin manifestar que la diversidad genérica en el mundo es una realidad que no se limita a *un* tercer género sino a géneros múltiples.

Aquí se enmarca la pregunta de investigación que guía el proyecto de maestría que se desarrolla actualmente y del cual esta ponencia forma parte: una vez establecido que lo *muxe* se ha *normalizado* en un *sistema sexual genérico* como el juchiteco, vale preguntarse por los *procesos de socialización* que experimentan individuos que, de nacer como hombres biológicos, devienen *muxes*.

4. Socialización de género *muxe*: una propuesta analítica para su abordaje

Hasta el momento, las investigaciones que se han elaborado en torno a la sociedad juchiteca y que han abordado, en mayor o menor medida, el fenómeno *muxe* han centrado su atención en, al menos, tres grandes problemas: el rol de las mujeres y la figura de la madre como definitorias de una sociedad

²¹ En términos de Giddens (2011): 47-51.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina
La sociología en tiempos de cambio

“matriarcal”, “matrifocal” o “matrilocal” (Newbold Chiña, 1992; Bennholdt-Thomsen, 1997); la economía de las relaciones sociales entre los géneros/sexos (Miano Borruso, 2002; Gómez y Miano Borruso, 2006); y la descripción de las prácticas sexuales *muxes* como resultado de la adscripción a un “tercer género” con características *sui generis* debidas a la identidad zapoteca propia de la región del Istmo de Tehuantepec (Gómez Suarez, 2010; Flores Martos, 2012; Subero, 2013).

Bajo este marco, el problema de la socialización se encuentra ausente. Es decir, la pregunta sobre cómo operarían las instituciones y las prácticas sociales instituidas en la sociedad juchiteca que admitiría (propiciaría, produciría o inhibiría) una manifestación identitaria de género no binario como el *muxe* queda sin resolver.²²

En este sentido, es válido recordar que un *sistema sexo/género* está siempre enmarcado en un contexto social particular. Las sociedades generan *dispositivos simbólicos institucionales* para la *fabricación social de cuerpos* que, a través de *operaciones performativas* (de representación) y de *construcción práctica* (de transformación), convierten al *cuerpo biológico en cuerpo socializado* (Bourdieu, 1986; 1999; 2000). Así, el paso de un hombre biológico a *muxe*, en términos de una *identidad genérica incorporada*,²³ *conocida, reconocida y diferenciada*, es atribuido, como consecución, a la socialización en clave de género que experimentan los individuos en cuestión.

Hasta aquí socialización parece ser vista como un acto unidireccional de imposición/constricción proveniente de “la sociedad”. Esto no es necesariamente así, o sólo de esta manera; la socialización también debe pensarse en términos de “agencia”, como ya ha apuntado Dubet (2013: 115), es decir, como un *trabajo* constante “de forjarse a sí mismo mediante una construcción continua de relaciones y experiencias, [como] una construcción por los otros y por uno mismo, una

²² Se propone la posibilidad de “inhibición” en el entendido de que no se sostiene que la socialización sea siempre, y en todo momento, exitosa; al contrario, esta puede “fallar”, en el sentido de que aún en un contexto comunitario caracterizado de “cerrado” o “tradicional”, la pluralidad de prácticas, categorizaciones, y ámbitos de acción puede existir, propiciando la expresión, igual de plural, de prácticas de género.

²³ Para pensar la incorporación se recupera el concepto de *disposición de género*, proveniente de la sociología de Pierre Bourdieu, con el fin de hacer énfasis a la importancia que tiene el cuerpo como sede de la socialización; en este sentido, la identidad de género *muxe* es socializada en términos de cómo ciertas inclinaciones y tendencias a percibir, sentir, hacer y pensar de una manera y no de otra son interiorizadas. Una disposición tiene carácter potencial, es decir, de posibilidad que se encuentra en estado de latencia y que, por lo tanto (Bourdieu, 1999. p. 197), puede permanecer en estado virtual; se puede manifestar mediante prácticas diferentes e, incluso, contradictorias según el contexto y la situación histórica. Un trabajo en marcha consiste en especificar cuáles serían estas “disposiciones *muxes*”.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

negociación de las identidades y de las biografías tanto más activa cuanto que los roles se multiplican, las biografías son inestables y las identidades se superponen”.

Con esto como marco general, para abordar la socialización de género *muxe* se han propuesto, tentativamente, tres niveles análisis o núcleos de énfasis: 1) el comunitario-institucional, 2) el individual-moral y 3) el situacional. Éstos pretenden alimentar una construcción problemática de la socialización como se ha delineado anteriormente: como *producción y constricción social*, y como *experiencia y trabajo individual*.

Cuando se habla de lo comunitario-institucional se está pensando en el nivel más estructural de la organización social en el Istmo de Tehuantepec; es decir, la manera *comunal* de operar de las instituciones, las cuales funcionan bajo un colectivismo que genera lazos de solidaridad basados en la reciprocidad y la pertinencia identitaria de acuerdo a un territorio y una cultura étnica propios. En el caso de Juchitán, las instituciones a analizar bajo esta perspectiva serían, al menos, las siguientes: 1) la lengua zapoteca y las clasificaciones del español mestizo del Istmo;²⁴ 2) la división sexual del trabajo; 3) los ritos de paso; 4) las relaciones de solidaridad establecidas en las fiestas (las Velas), el tequio,²⁵ el compadrazgo y la guelaguetza; 5) la naturalización del fenómeno *muxe* a través de discursos mítico-religiosos; y 6) el sincretismo religioso católico.

El segundo núcleo de análisis, es decir, el individual-moral, está pensando para prestar atención a los procesos de socialización a nivel individual. Es decir, si bien se entiende que hay un contexto estructural (sociedad juchiteca y sistema sexo/género) que opera a nivel institucional-comunitario para favorecer el establecimiento de pautas normativas y prácticas sociales compartidas en torno a los géneros reconocidos y admitidos; las instituciones no operan en el aire, son los individuos quienes *dan cuenta/padecen/disfrutan/reproducen* en el marco de su trayectoria y de

²⁴ Pues, por ejemplo, en Juchitán y el Istmo de Tehuantepec, según el “Vocabulario castellano zapoteco”, texto anónimo del siglo XVI, existen los siguientes términos para nombrar la diversidad de género/sexo: *nabeelchi* o *nageelachi* (hombre no austero ni vano), *beniconnaa* o *benegonaa* (mujer), *naguebenigonaa* o *nacalachici-cabennigoona* (hombre amujerado), *benigonaaguieelachi* (mujer varonil), *beniricaalezaaniguio* o *beniriyotexichebenigonaa* (puto sodomita) y *benibiraaxe* o *benibixegonaa* (puto que hace de mujer) (Gómez Suárez, 2010, p. 2389; Miano, 2002, p. 16). Asimismo, en español, los habitantes de esta zona de Oaxaca tienen una serie de clasificaciones para denominar las posibles variantes de prácticas sexuales y de género. Además de los *muxes*, existen los mayates, mampos, chichifos, bugas, machos, machines, etcétera (para más detalle, Miano, 2002, p. 154 y ss; Gómez Suárez, 2010, p. 2390-2391; Islas, 2005).

²⁵ Tipo de trabajo comunitario, no remunerado, asignado a mayores de edad y que deben cumplir por un periodo de tiempo específico, tales como ser policía o ocupar un cargo para organizar la fiesta, etcétera.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

acuerdo a experiencias personales, los efectos de las condiciones institucionales. Para abordar este nivel se propone pensar el devenir *muxe* como parte de una “carrera moral” (Goffman, 2012), en el entendido de que la *constitución de una identidad de género (muxe)* se forma a través de *experiencias individuales* (y, por lo tanto, particulares) pero, al mismo tiempo, *colectivas* (en consecuencia, semejantes entre quienes se definen como tal) de *aprendizaje* relativas a una condición, las cuales generan *modificaciones duraderas* en la *concepción del yo* de los individuos, sedimentándose a lo largo de una biografía.

Finalmente, el último nivel refiere a *contextos de práctica situados*, en el entendido de que la *práctica directa* y la *distribución y organización de la situación* serían “modos de socialización” de género (Lahire, 2001). Aquí se está pensando en el orden de la interacción (Goffman, 2012d) como un *momento-espacio* permisivo para la adquisición de *saberes-hacer*. En el caso de los *muxes*, el aprendizaje de su identidad genérica se vería atravesado por la *actuación propia de su género* en términos de *performance* en el marco de las situaciones de fiesta, desfiles, pasarelas, las cantinas (como espacios para el coqueteo), en el mercado (como un ambiente ecológico regulado de desempeño de un rol de acuerdo a la división sexual del trabajo), etcétera.

5. Socialización e identidad de género: ser y llegar a ser “ni hombre ni mujer, sino todo lo contrario”

Con esto en mente es posible concluir que los *muxes* pueden ser caracterizados como individuos con una *identidad de género no binaria*, y como un *tercer género* en el contexto de la sociedad juchiteca, que admite más de dos opciones sexo/genéricas dentro de su repertorio. La identidad de género *muxe*, manifestada a través prácticas que sólo tienen sentido en el contexto comunitario en el que se producen, son resultado de *procesos de incorporación*, en los cuales convergen 1) condiciones estructurales (provistas por instituciones que funcionan como un sistema de reciprocidad comunal), que instituyen y diferencian *espacios plurales* en los cuales el rol del *muxe* tiene sentido, además de que admiten una fluidez o indeterminación en las prácticas relativas a la sexualidad; 2) la experiencia personal, la cual es vivida de forma distinta de acuerdo a la trayectoria individual, pero que implica



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

un nivel societal (moral) en tanto hay elementos compartidos entre quienes se definen como *muxes*; 3) órdenes de interacción, constituidos *por y para* la expresión performática del género, los cuales funcionan como momentos-espacios por excelencia para el aprendizaje de *saberes hacer* a nivel corporal: caminar, comer, coquetear, trabajar, hablar, sentir, percibir, competir, arreglarse de cierto modo (vestir, peinarse), bailar, etcétera.

A nivel societal es importante hacer mención, al menos, de cómo la constitución de espacios plurales debe rastrearse hasta la fusión entre las raíces prehispánicas de origen zapoteca y su encuentro con el legado colonial, pues se considera que la mezcla de estas dos concepciones repercute en la institucionalización del sistema sexo/género juchiteca. En este punto haría falta llevar a cabo una mínima reconstrucción histórica de, por ejemplo, a) en qué época se tiene el primer registro de prácticas sexuales diversas; b) qué se sabe de la época prehispánica y los zapotecos que habitaron el Istmo de Tehuantepec con respecto a los géneros aceptados y reconocidos; c) cómo se da el encuentro entre los colonizadores y los nativos con respecto a las prácticas referentes a la sexualidad; y d) cómo se puede observar hasta la actualidad el legado de ese encuentro.

En este nivel es igual de importante enfatizar en la fuerte división sexual del trabajo, basada en una lógica dualista (espacios masculinos y espacios femeninos), que, no obstante, genera una organización que da cabida a lugares ocupacionales reservados para individuos *muxes* o que éstos pueden compartir tanto como con hombres como con mujeres. De igual forma, es de interés conceptualizar la *ética del trabajo* que esta lógica de división del trabajo genera, pues ella es una característica con la que los individuos de distinta identidad genérica en el Istmo de Tehuantepec se suelen definir a así mismos, además de que la actividad profesional implica un *trabajo de presentación* en el cual se cuele una suerte de práctica performativa del género.

El nivel individual es particularmente difícil, pues a través del rastreo de las historias personales se buscará dar cuenta de cómo intervienen los otros niveles en juego en los procesos socializadores en los que los individuos *muxes* han estado y están inmersos en su vida cotidiana. Es doblemente complicado en el sentido de que este fenómeno está naturalizado, condición estructural que permite justificar a nivel discursivo la existencia de lo *muxe* como tercer género.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina
La sociología en tiempos de cambio

El nivel interaccional implica trabajo de observación etnográfica y una articulación con los otros dos niveles, pues no se piensa que las situaciones son, *per se*, productoras de disposiciones, sino, más bien, son un nivel representación, de práctica corporal situada que permite el hacer y rehacer el género en estos términos. El reto aquí tiene que ver con engarzar este nivel micro con uno más estructural y otro longitudinal a nivel individual.

Fuentes

- Aragón, N. (2016). “Antes de la colonia, los nativos americanos reconocían 5 géneros”. *LaMula.Pe*. Disponible en <https://redaccion.lamula.pe/2016/07/14/antes-de-la-epoca-colonial-los-nativos-americanos-reconocian-5-generos/nayoaragon/>. [Consulta: 25 de noviembre de 2017].
- Bennholdt-Thomsen, V. (Coord.) (1997). *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. Oaxaca, México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas/ Fondo Estatal para la Cultura y las artes.
- Bennholdt-Thomsen, V. (S/A). “‘Muxe’: el tercer sexo”. *Humboldt* [en línea]. Disponible en <http://www.goethe.de/wis/bib/prj/hmb/the/149/es3701345.htm>. [Consulta: 19 de agosto de 2017].
- Bolin, A. (2003). “La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género”. En Nieto, J. A. (Ed.). *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, 231-260. Talasa: Madrid.
- Bourdieu, P. (1986). “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”. En Mills, R. (Comp). *Materiales de sociología crítica*, 183-194. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Burnett, V. (22 de junio de 2016). “Bathroom Debate Complicates Mexican Town’s Acceptance of a Third Gender”. *The New York Times* [en línea]. Disponible en https://www.nytimes.com/2016/06/23/world/americas/mexico-muxes-bathroom-debate.html?_r=1. [Consulta: 20 de agosto de 2017].
- Cosentino, C. (2013). “La irreducible originalidad del tercer género: el caso zapoteco”. En Gómez Suárez, A. (Coord.) *Nuevas miradas sobre el género, la sexualidad y la etnicidad*, 39-71. Andavira: Santiago de Compostela.



**XXXI CONGRESO ALAS
URUGUAY 2017**

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

- Dubet, F. (2013). “Trastornos en la socialización”. En *El trabajo de las sociedades*, 93-118. Buenos Aires: Amorrortu.
- Flores Martos, J. A. (2012). “Cuerpos poderosos y sobreexpuestos. Los muxes de Juchitán como transgéneros amerindios modernos”. En Pitarch, P. y Orobitg, G. (Eds.), *Modernidades indígenas*, 319-349. Madrid: Iberoamericana/ Vervuert.
- Giddens, A. (2011). *Consecuencias perversas de la modernidad*. Alianza: Madrid.
- Goffman, E. (2012). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Suárez, Á. (septiembre de 2010). “Etnicidad y tercer género”. Ponencia presentada en el XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. Santiago de Compostela, España. Universidad de Santiago de Compostela, Consejo Español de Estudios Iberoamericanos.
- Gómez Suárez, Á. (2013). “El ethos transgénero en tres grupos étnicos: Rarámuris, Zapotecas (México) y Bijagós (Guinea Bissau)”. En *Nuevas miradas sobre el género, la sexualidad y la etnicidad*, 73-97. Andavira: Santiago de Compostela.
- Gómez Suárez, Á. (2017). “Sociedades con géneros múltiples, tercer género y etno sexualidad”. Conferencia presentada en el Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=_sJuepvI8UQ&index=2&list=PLt29rOVHZawulDeI7dg3B62-sy-eM7fYF&t=1199s. [Consulta: 18 de junio de 2017].
- Gómez Suárez, A. y Miano Borruso, M. (2006). “Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México)”. *Gazeta de Antropología* 22.
- Gómez Suárez, A. y Miano Borruso, M. (2009). “Géneros, sexualidad y etnia vs globalización. El caso de los muxes entre los zapotecos del Istmo, Oax.” Ponencia presentada en el XV Coloquio Internacional de Antropología Física Juan Comas. Mérida, Yucatán. Disponible en http://ethnicsexualidad.webs.uvigo.es/wp-content/uploads/2009/12/Ponencia_Bahia_Brasil.pdf. [Consulta: 30 de septiembre de 2017].
- Independent Lens (2015). A Map of Gender-Divers Cultures [en línea]. Disponible en http://www.pbs.org/independentlens/content/two-spirits_map-html/. [Consulta: 20 de agosto de 2017].



**XXXI CONGRESO ALAS
URUGUAY 2017**

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

- Islas, A. (2005). *Muxes: auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro*. México: Instituto Mexicano de Cinematografía.
- Lahire, B. (2001). “Héritages sexuels : incorporation des habitudes et des croyances”. En Blöss, T. (Dir.) *La dialectique des rapports hommes-femmes*, 9-25. París: Press Universitaires de France.
- Miano Borruso, M. (2002). *Hombre, mujer y muxe’ en el Istmo de Tehuantepec*. México: Plaza y Valdés/CONACULTA/INAH.
- Miano Borruso, M. (2001). “Género y Homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El Caso de los Muxe”. Ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile. Disponible en <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/101>. [Consulta: 19 de agosto de 2017].
- Mirandé, A. (2016). “Hombres Mujeres: An Indigenous Third Gender”. *Men and Masculinities*, 19 (4): 384-409.
- Mirandé, A. (2014). “Transgender Identity and Acceptance in a Global Era: The Muxes of Juchitán”. En J. Gelfer (Ed.). *Masculinities in a Global Era, International and Cultural Psychology* 4, 247-263.
- Newbold Chiña, B. (1992). *The Isthmus Zapotecs. A Matrifocal Culture of México*. Chico: California State University.
- Nieto Piñero, J. A. (2013). “El transgénero en las sociedades polinesias”. En Gómez Suárez, A. (Coord.) *Nuevas miradas sobre el género, la sexualidad y la etnicidad*, 17-37. Andavira: Santiago de Compostela.
- Notimex (24 de julio de 2017). “Muxe logra reconocimiento como mujer; cambiará credencial de elector”. *El Universal* [en línea]. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2017/07/24/muxe-logra-reconocimiento-como-mujer-cambiara-credencial-de-elector>. [Consulta: 20 de noviembre de 2017].
- Olita, I. (2016). *Mexico's Third Gender* [en línea]. Disponible en <https://www.nowness.com/series/define-gender/mexico-muxes-ivan-olita>. [Consulta: 20 de agosto de 2017].



**XXXI CONGRESO ALAS
URUGUAY 2017**

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

- Redacción (1 de diciembre de 2016). “Cómo la globalización y la tecnología amenazan la tradición muxe de Oaxaca”. *Animal Político* [en línea]. Disponible en <http://www.animalpolitico.com/2016/12/la-tradicion-muxe-se-ve-amenazada-actual-discurso-lgbt/>. [Consulta: 1 de noviembre de 2017].
- Subero, G. (2013) “Muxeninity and the Institutionalization of a Third Gender Identity in Alejandra Islas’s Muxes: auténticas, intrépidas, buscadoras de peligro”. *Hispanic Research Journal*, 14 (2): 175–93.
- Thomas, L. (25 de mayo de 2014). “Muxes, frente al crimen e intolerancia”. *El Universal* [en línea]. Disponible en <http://archivo.eluniversal.com.mx/estados/2014/impreso/muxes-frente-al-crimen-e-intolerancia-94865.html>. [Consulta: 12 de noviembre de 2017].
- Vélez Ascencio, O. (14 de marzo de 2009). “Exigen esclarecer muerte de joven muxe en Juchitán”. *La Jornada*. [en línea]. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2009/03/14/index.php?section=estados&article=025n3est> [Consulta: 14 de noviembre de 2017].