

Subjetividades lésbico-*nguiu'*: traducción y retraditionalización en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca

Beatriz Nogueira Beltrão

En este texto retomo la investigación que realicé durante mi maestría. Dicha investigación fue resultado de un trabajo de campo realizado en la ciudad de Juchitán de Zaragoza, en el estado de Oaxaca, durante los años 2011-2013, en periodos intermitentes (Nogueira, 2014). Investigué las experiencias, representaciones y concepciones de un *corpus* de mujeres que se consideran lesbianas y que viven en Juchitán desde hace más de 30 años o que nacieron allá.

Uno de los argumentos centrales de la tesis que presenté es que la identidad lésbica, en la región, tiene una compleja traductibilidad a las identidades lésbicas del alfabeto LGBTTTIQ¹ transglobal o incluso a las identidades lésbicas como vividas y representadas en ciudades como Oaxaca o la Ciudad de México, referentes presentes en los discursos de mis interlocutoras juchitecas (y viceversa –traducción, retraducción–).

El concepto de “lesbiana” en la región se mezcla al término *nguiu'* que Víctor Manuel Ortiz, en comunicación personal, tradujo por “hombra”. Ser lesbiana allá no está relacionado con lo que planteaba en mis primeras hipótesis, donde veía las “tradiciones” no-europeas como un conjunto de costumbres y prácticas casi inamovibles en el tiempo, ni con una especie de conservación inerte de una *nguiu'* zapoteca precolonial, ni tampoco con la lesbiana de las políticas LGBTTTIQ de las grandes ciudades, cuyas *performances* están regidas por una sexualidad homonormada. Sin embargo, ser lesbiana en Juchitán estaba estrechamente vinculado a las producciones de sentido de la *nguiu'* “tradicional” y de la lesbiana global o nacional. En este punto me parecía complicado seguir pensando *nguiu'* en términos de identidad, debido a que este concepto queda corto para analizar la producción de subjetividades en contextos marcados por relaciones inter-históricas; es decir, en contextos en donde hay multiplicidad de tiempos históricos y distintas lógicas de racionalidad en la formulación conceptual.

¹ Alfabeto de las luchas políticas globales de identidad para referirse a *gays*, lesbianas, bisexuales, transgéneros, transexuales, intersexuales, *queer*.

En el caso específico, la modernidad juchiteca está traspasada por la historia colonial y por la historia zapoteca. En este sentido, pude establecer un diálogo entre este contexto y la crítica que hace Rita Segato (2007) no solamente a las políticas de identidad sino también a las identidades como base semántica de las políticas de Estado y de derechos humanos, que engloban en identidades características universales basadas en una racionalidad y jerarquización de marcas corporales eurocentradas, a modo de borrar las *alteridades históricas*, concepto que fue central para llegar al argumento mencionado. Con *alteridades históricas* Segato se refiere a las categorías que surgen en el diálogo entre las identidades “globales” y las experiencias y procesos históricos locales. Así, hace una crítica a la representación monolítica de lo “identitario” o de lo “tradicional”, conceptos que quedan cortos para comprender la *vivencia* de sí y con (de) el otro como un proceso complejo y necesariamente ubicado históricamente. Ser *nguuiu'* no es lo mismo ahora que serlo en el siglo XVI, por ejemplo, así como *nguuiu'* y la lesbiana occidental de las políticas de identidad, anclada en la noción de una homosexualidad a-histórica, no es factible en todos los contextos.

Este argumento, como ya he mencionado, no fue previsto en las hipótesis iniciales que surgieron en mis primeros acercamientos a la ciudad y me gustaría en este texto explicitar cómo llegué a ello. Mencionaré brevemente, aspectos generales acerca de Juchitán para contextualizar mis primeros acercamientos y las estrategias metodológicas empleadas durante la investigación y la escritura de la tesis. Enseguida, explicitaré detenidamente el diálogo entre el discurso de mis interlocutoras y el concepto de *alteridades históricas* de Rita Segato (2007), con el propósito de comprender los diálogos entre método, teoría y concepto durante el trabajo investigativo. Aquí también retomaré la discusión acerca de la “retradición”, término que me pareció adecuado para explicar el proceso dialógico que construye un tercer elemento de sentido en las traducciones y retraducciones entre los términos *lesbiana* y *nguuiu'*, y que tiene influencia del término “zapotequización”, empleado por la élite intelectual zapoteca para explicar la inserción de elementos extranjeros en las prácticas locales.

Las configuraciones de género en Juchitán de Zaragoza

Juchitán de Zaragoza, ciudad que pertenece a la región del Istmo de Tehuantepec ubicada en el estado de Oaxaca, es una ciudad zapoteca y *muchxs*² de sus habitantes siguen hablando el idioma zapoteco, junto al español. Es generalmente conocida, tanto en México como en el extranjero, como una ciudad en donde hay más “democracia sexual” que en muchas grandes ciudades modernizadas y consideradas “avanzadas”

² En este texto, como será explicitado adelante, se opta por la no prevalencia de género gramatical desde lo masculino hacia lo femenino en términos de pluralización, así como también se opta por no generizar sujetos en ocasiones en que no esté clara su autoasignación. En este sentido, se utilizará la “x” en lugar de la vocal que funciona gramaticalmente como marca de género.

del mundo occidental globalizado o de México y Latinoamérica. Se dice que Juchitán es una ciudad en donde “la mujer” tiene más prestigio que en otras partes (ha sido asignada como una ciudad donde todavía hay matriarcado o rasgos del matriarcado)³ y también como “el paraíso *queer*” o “paraíso de las locas”, porque ahí aparentemente la homosexualidad está más respetada y aceptada que en otros lados, como por ejemplo en las grandes ciudades de México en donde hay muchos crímenes y asesinatos contra *lxs* homosexuales y travestis, o en otras ciudades chicas en donde el sistema patriarcal y machista tiene más fuerza y hay poca tolerancia hacia los sujetos con sexualidad distinta del patrón heterosexual (Flores Martos, 2010).

Llegué a Juchitán de Zaragoza por primera vez en el año 2011, en mi primera visita a México.⁴ En ese entonces, aún no radicaba en este país y me motivé a conocer la localidad por una especie de “turismo intelectual” –yo había visto un documental de *National Geographic* sobre la cuestión del “tercer sexo” y, entre otros ejemplos, se hablaba sobre las *muxe*’, una categoría de género zapoteca que no cuadra en la división binaria de la determinación entre sexo-género de muchos contextos occidentales y latinoamericanos. Ser *muxe*’ no es ser hombre ni ser mujer y a la par ser *muxe*’ es ser hombre y ser mujer o por lo menos ser *muxe*’ está marcado por una diferenciación entre sexo biológico y performatividad de género que no necesariamente son determinantes ni determinadas una por la otra.

Butler (2002) explica que la performatividad del sexo o de género no existe sin las normas de regulación del sexo y del género –el sujeto no actúa de manera voluntariosa ni tampoco independiente de estas normas–. La performatividad es, entonces, socialmente construida, y opera en la materialización de las normas condicionadas por los regímenes sexuales reguladores en la construcción de los cuerpos permitiendo, así, su significación y lectura, o sea, su inteligibilidad.

En Juchitán hay por lo menos cuatro categorías para definirse en términos de identidad de género: hombre, mujer, *muxe*’, y *nguiu*’/lesbiana.

- Hombre: así reconocido a la hora de su nacimiento por su genital (pene) y su *performance* de género es masculino.
- Mujer: así reconocida a la hora de su nacimiento por su genital (vagina) y su *performance* es femenino.
- Muxe’: reconocido como “hombre” a la hora de su nacimiento por su genital (pene) y su *performance* es femenino.
- Nguiu’: reconocido como “mujer” a la hora de su nacimiento por su genital (vagina) y su *performance* es considerado masculino.

De esta forma, en este contexto la performatividad de género no está determinada por la diferencia sexual, aunque su inteligibilidad dependa de ella.

³ Esa visión fue difundida principalmente por Bennholdt-Thomsen (1997) y Newbold Chiñas (1992).

⁴ Nací en Brasil y mi primer viaje a México, país en donde actualmente resido, fue en 2011.

Cuando elegí investigar lo qué significa ser *nguiu'* en Juchitán, me llamaba la atención que había mucha bibliografía sobre las mujeres y *lxs muxe'* en la región, pero escasas menciones a hombres y *nguiu'* (Dalton, 2010; Flores Martos, 2010; Gómez, 2010; Miano, 2002, 2010; Miano y Gómez, 2006). Marinella Miano (2002), antropóloga cuya tesis sobre las relaciones de género en el Istmo de Tehuantepec es bastante reconocida para los que están involucrados con estos temas o con la región, ha abordado en su investigación los géneros hombre, mujer y *muxe'*, excluyendo *lxs nguiu'*, debido a que consideraba por que las personas que viven bajo esta denominación son estigmatizadas. Gómez (2010) y Flores Martos (2010), pese a que las mencionan, no profundizan y, así, en oposición a la prolija producción acerca de *lxs muxe'*, hay un vacío sobre *lxs nguiu'*.

Este vacío coincidía con la historia de los estudios de género en Occidente y de sus políticas de identidad. *Autorxs* como Adrienne Rich (1980) y Jack Halberstam (2008) apuntan sobre la ocultación de las mujeres lesbianas o cuyo *performance* es masculino de las principales reivindicaciones feministas y por la diversidad sexual en el siglo xx. Rich (1980), acerca de ello, en el contexto estadounidense, teoriza sobre la “heterosexualidad obligatoria” y cuestiona no solamente la familia y las normas de género basadas en el patriarcado cristiano-occidental sino la falta de autocritica dentro de movimientos feministas que de entrada suponen que la sexualidad de las mujeres es hetero. Wittig (1992), en el contexto francés de los años setenta, hace una crítica a la heterosexualidad como un régimen político que legitima la dominación masculina hacia los cuerpos de las mujeres a través de la institución del matrimonio. De ahí se inspiró Butler (2003, 2004) en sus reflexiones acerca de la heteronormatividad como una matriz de inteligibilidad que regula los cuerpos y enmarca sus lecturas en términos de género y de sexualidad. Incluso sexualidades no-heterosexuales están propensas a ser leídas dentro de este marco: lo que da cabida a términos como “homonormatividad” y divisiones binarias como “femenino x masculino” y “activo x pasivo”.

Uno de los cuestionamientos de Butler (2003, 2004) acerca de esta matriz se relaciona con el contexto juchiteco: no hay relación determinada entre cuerpo y deseo, entre biología y performatividad de género, entre performatividad de género y deseo sexual. El deseo es más complejo que los discursos que vehiculan los cuerpos en términos de género. El cuerpo y su materialidad, para esta autora, no existen fuera del discurso y *significan y son significados*. Mi acercamiento teórico-metodológico al contexto juchiteco y a la identidad lésbico-*nguiu'* ha tenido como base el concepto de *performatividad* discutido por esta autora y que no implica un *performance* en términos *teatrales*, sino que tiene un diálogo proficuo con los *performativos* de la teoría de los actos de habla de John Austin (1971), así como Butler (1988, 1997, 2003). Si “decir es hacer”, *performar* es hacer y *performar* es decir. No hay como acceder a la materialidad corporal anterior al discurso y cuando *soy* me significan y me significo a través de los mapas cognitivos de cada contexto cultural.

Sin embargo, como ha analizado Rubin (1975) en su diálogo con la teoría leivistraussiana del parentesco, la noción de diferencia sexual y las identidades de

género cambian histórica y culturalmente. Pese a que no se conoce cultura que carezca de categorías de género, roles y jerarquías con base en la diferencia sexual, los sistemas sexo-género no son transferibles de un contexto a otro y categorías como “patriarcado” y “heterosexualidad” son específicas de la cultura occidental. Así, conceptos como “heterosexualidad obligatoria” y “género” fueron problematizados teniendo en cuenta el contexto juchiteco –un contexto marcado por una temporalidad histórica múltiple, cuya conquista y colonización no lograron opacar el horizonte histórico zapoteco y cuyas relaciones de género están estrechamente relacionadas a esta multiplicidad histórica.

Encuentros y desencuentros entre teoría y práctica

En mi primer viaje no logré comprender nada sobre Juchitán ni sobre las *velas* (fiestas locales que ocurren todos los años y festejan en general santos, oficios o barrios), aunque toda la semana parecía estar dedicada a estas festividades. Mi primer acercamiento así, fue frustrado porque no logré establecer vínculo con las personas que al azar interpele por las calles del centro de la ciudad; esto posiblemente se debió a que no había aún un plan de investigación, no tenía contactos establecidos y estuve en la ciudad por menos de una semana (un periodo de tiempo muy breve), en una época en que las personas, además, estaban muy ocupadas con los preparativos y ejecución de las velas.

Gracias a la intermediación de la doctora Patricia Ponce, conocí a Amaranta Gómez, una reconocida política y activista *muxe'* de Juchitán, y pude asistir en noviembre a la Vela de Las Intrépidas Buscadoras del Peligro, la vela *muxe'* que tiene más fuerte proyección hacia los medios nacionales y globales.⁵ Amaranta Gómez me explicó sobre las velas y sobre cómo ir: primero debería ser invitada a un puesto.

Amaranta me ayudó a arreglarme, me prestó un traje regional sencillo, y me explicó sobre las invitaciones a las velas: la invitación es oral, basta que alguien que lleve un “puesto” te invite. Además, me explicó que las mujeres deben llevar una “limosna” al “*dueñx*” del puesto (es una especie de aportación para ayudar en los gastos con botanas y bebidas) y los hombres deben llevar un cartón de cervezas (que siempre venden en la entrada de las velas). Los *muxe'*, generalmente llevan limosna y cartón de cervezas, aunque dependa de los “deberes” de reciprocidad que tenga puede llevar o uno u otro. *Lxs nguiv*, en este momento, era una categoría desconocida para mí. En una ocasión posterior supe que deben llevar cartón de cerveza, como los varones.

Durante mi segundo viaje, pude captar un poco de la estructura de una vela, aunque no sea el mejor ejemplo por tratarse –como descubrí después– de una vela en buena parte construida para el escenario global por la cantidad de turistas y medios extranjeros y foráneos/nacionales que prestigian la vela. Aunque la vela de las

⁵ Hay otras velas *muxe'* con menos proyección mediática, como la Baila Connigo, festejada en diciembre.

Intrépidas sea *muxe'*, esto no significa que *todxs lxs* participantes son *muxe'*. Había mujeres con sus maridos e hijos, hombres y mujeres *solterxs* y no *travestidxs*, muchos *muxe'* y travestis/transexuales/*drag queen* más al modelo global, *muchxs extranjerxs*, lesbianas, y, sí, *nguiu'*, aunque las últimas no las pude reconocer sin ayuda de mis *interlocutorxs*.

Mi primer contacto con este término y con un sujeto así nombrado fue en esta vela. La persona que me servía cerveza, durante toda la vela, y que yo pensaba era un biohombre, era *nguiu'*, era biomujer, o, como más tarde supe cuando lo conocí, es un *hombre y lesbiana* (se hablará más detenidamente de este caso). Para algunos, empero, como por ejemplo la *muxe'*, quien estaba hablando conmigo, él es *nguiu'*.

Todas las velas siguen una estructura más o menos homogénea: hay la vela en sí, o sea, la fiesta principal que generalmente ocurre por la noche; se celebra una misa en la iglesia local; se realiza una regada de frutas, aunque en la actualidad ya no se distribuyan frutas sino materiales de plástico y algunos alimentos no perecederos; se lleva a cabo la recalentada, una segunda fiesta más sencilla que la vela y generalmente empieza durante el día; se lavan las ollas, en algunos casos, siguiendo la misma lógica de la recalentada.

Explicaré ahora la estructura de una vela: generalmente son celebradas en las calles de la ciudad en un espacio cerrado por la municipalidad. Los límites geográficos de este espacio están ocupados por conjuntos de sillas y cada conjunto de sillas representa un puesto. Una persona puede llevar un puesto en una misma vela durante años si tiene fuerte vínculo con su motivo principal de festejo (sea porque vive en un determinado barrio, porque realiza determinado oficio, porque hace parte de determinada clase social, etcétera). Empero, los realizadores principales de las velas y las funciones principales no son *lxs dueñxs* de los puestos, aunque sean esenciales. Sin los puestos, las personas que no la organizan no podrían participar. La persona responsable de la divulgación, organización y búsqueda de apoyo financiero para la realización de la vela, lo que incluye también la contratación de músicos y organización del espacio, se le llama *mayordomx*. Además de la mayordomía, hay siempre una reina, que se compromete también con la realización de la próxima vela, donde dejará el puesto a otra reina. Ambas funciones no son ocupadas por las mismas personas todos los años, y cambian con cada nueva vela. Hay siempre, durante la vela, un momento de coronación de la reina. Las velas son realizadas anualmente. *Todxs lxs* participantes, sean figuras principales o invitados, deben ir, generalmente, con el traje tradicional del Istmo de Tehuantepec. Los trajes regionales más baratos suelen costar aproximadamente 5 000 pesos mexicanos. La música que se suele tocar durante la vela es, tradicionalmente, el baile regional, la *sandunga*. Empero, actualmente, aunque siempre haya el momento de la *sandunga*, donde las tehuanas (denominadas también como *tecas*) y las *muxe'* mueven sus faldas y siguen pasos regionales, y los hombres y *nguiu'*, con sus pañuelos, siguen los pasos típicamente masculinos; durante toda la festividad las músicas no son siempre de la región. Hay fuerte presencia de cumbias y otros estilos latinos no zapotecos.

En el caso de la vela de las Intrépidas, estas características cambian un poco. Había mucha gente con ropas de vestir al estilo “occidental” –vestido de noche, por ejemplo–. Además, hubo una fuerte presencia de travestis vestidas como *drag queens*, con trajes típicos de este *performance* occidental/globalizado. Vale la pena mencionar que no todos los transgéneros que participan de esta vela son istmeños –hay personas que viajan de varias partes de la República o del extranjero para participar de la vela. En esta ocasión, antes de la coronación de la reina, *unx muxe’ vestidx*–,⁶ hubo una especie de *show* travesti en el estilo de los antros *gays* de grandes capitales mexicanas, como en la Ciudad de México o en Guadalajara. Las músicas, mexicanas y electrónicas en lengua inglesa; los trajes, occidentales, vestidos de noche, ropas osadas que hacían aparecer muchas partes del cuerpo; el desfile de moda como una parodia a los desfiles de las *miss universo* globales. Al final, la coronación de la nueva reina y su *show*, con la participación de bailarines hombres.

Esta proyección de la vela hacia la globalidad me llevó a leer un artículo de Miano (2010) acerca de *lxs muxe’* en el siglo XXI como una categoría que está entre lo local y lo global. Leyéndolo me di cuenta por primera vez que quizá *muxe’* y *nguiu’* no eran categorías inamovibles en el tiempo, con un pasado zapoteco antiguo y místico, sino resignificaciones de las normas de género que fueron posibilitadas por el diálogo entre lo global, lo nacional y lo local. La investigadora encontró fuerte relación entre los discursos *queer* y *gay* del alfabeto LGBTTTIQ y la identidad *muxe’*. Sin embargo, ella lo interpretó como una *pérdida* de las categorías locales que van siendo sustituidas por dicho alfabeto. Al momento de la investigación, leí un texto de Fry y MacRae (1983) y pensé que quizá la interpretación de Miano pudiera ser un poco simplista: es que no se trata de una sustitución, ser “homosexual” no es una categoría “global” y pese a que dicho alfabeto en sus luchas políticas por las ciudades globales intenta unificar la disidencias sexuales bajo un mismo aparato conceptual y estético, ser *gay* o lesbiana en Guadalajara, por ejemplo, no es lo mismo que serlo en Nueva York o en Praia o en cualquiera otro contexto –aunque evidentemente puede haber un diálogo entre personas que así se nombran desde latitudes distintas.

El trabajo de campo propiamente dicho con el apoyo institucional de la maestría fue realizado en dos periodos: durante el mes de enero y durante el mes de julio, ambos en el año 2013. En la primera ocasión me quedé hospedada en un hotel en el centro de la ciudad. En la segunda, la mitad del tiempo en la casa de la misma familia que me recibió durante el año 2012 y la otra mitad en la casa de *unx nguiu’* y su pareja. Durante toda la investigación, contando con los periodos anteriores, mis principales *interlocutorxs* fueron 14 *nguiu’* o lesbianas, 6 mujeres que son parejas de una *nguiu’* o lesbiana, 15 *muxe’*, 6 mujeres heterosexuales o solteras y 5 hombres. Mis principales puntos en la ciudad fueron el centro, la sexta y séptima seccio-

⁶ En Juchitán hay una diferenciación entre *muxe’* vestida y no-vestida. Las vestidas utilizan trajes tradicionales femeninos y las no-vestidas varoniles. Hay *muxe’* que se visten con ambos tipos de traje.

nes, y “cheguigo” (en zapoteco significa del otro lado del río). Todas esas áreas, con excepción del centro, son más “populares” y albergan personas que generalmente tienen bajo ingreso –aunque hay excepciones–. Son barrios más “populares”, digamos. En algunas ocasiones, mis interacciones sucedieron en otros municipios del Istmo, como Tehuantepec o San Blas Atempa, pero siempre mediadas por personas que viven desde hace más de 30 años o nacieron en Juchitán.

Las estrategias para obtener información, utilizadas durante este trabajo de campo, fueron la observación participante y la escucha. Ambas estrategias fueron plasmadas en mi diario de campo con la ayuda de pequeñas notas tomadas durante esos días. Estas estrategias no fueron pasivas ni objetivas: interactué durante todo el tiempo y por supuesto, sea con mis preguntas, intervenciones o solamente por mi posición subjetiva, ya no se puede pensar en un material puro y objetivo. La visión aquí plasmada refleja los choques que surgen entre las subjetividades de mis *interlocutorxs* y mi subjetividad. Las “observaciones” participantes implican inmersión total al campo: requieren tomar posiciones en el contexto juchiteco muy diferentes de mis posiciones en otros contextos; precisan haber tomado inmensas cantidades de cerveza para mantener vínculos; necesitan desafiar mis visiones del mundo anterior al campo a las visiones de mis *interlocutorxs* y a mis propias visiones y las suyas intercambiadas durante el trabajo de campo. Escuchar tampoco es sencillo: mis intervenciones y las intervenciones de mis *interlocutorxs* en un mismo tema, *interlocutorxs* que no son *homogénexs*, focalizan determinados aspectos, prácticas y discursos de maneras muy específicas.

La escucha como técnica de investigación no es lo mismo que el acto orgánico de oír, sino una escucha atenta hacia lo que el *otro* quiere decirme, con la finalidad de ampliar los aparatos conceptuales que guiaron la investigación con conceptos y discursos ajenos a ellos, pero que pudieron dialogar con ellos a través de la interlocución con los sujetos que construyeron activamente conocimiento junto a investigadores en el contexto de trabajo de campo. Me inspiré en la sugerencia de Rita Segato (2003), que propone interdisciplinariedad entre antropología y psicoanálisis poniendo en el antropólogo el aprendizaje de la *fin*a escucha planteada por psicoanalistas (ella dialoga principalmente con el psicoanálisis lacaniano y el énfasis de Lacan en la *escucha*). Sin embargo, mientras la escucha psicoanalítica posibilita entrever las fisuras en el discurso, la *escucha* en el trabajo en las ciencias sociales tendría como objetivo comprender las lagunas entre discurso y práctica. Escuchar, así, es darles sentido a las palabras contextualizándolas discursivamente.

Las categorías observables que fueron analizadas desde la performatividad de género y que sirvieron de lente para la observación y comparación entre discursos y prácticas fueron las siguientes:⁷

⁷ Agradezco a la doctora Zeyda Rodríguez por sugerirme la primera versión de los observables llevados en cuenta para el análisis del prolijo material que tenía.

- Dominio público: roles en la familia, roles en la comunidad, actividades en el ámbito laboral, formación educativa.
- Dominio de pareja: sujeto de deseo, prácticas sexuales, roles de pareja.
- Dominio subjetivo: movimiento corporal, gestualidad, modulación de voz, vestimenta, actitud, formas de divertirse, bailar y beber.
- Dominio (auto)referencial: categorías de identidad utilizadas para relacionarse con el género y/o a las prácticas sexuales; utilización del género masculino/femenino en las conversaciones.

Es con base en estos observables y en las estrategias teórico-metodológicas explicitadas que presentaré en los siguientes apartados descripciones, reflexiones y análisis realizados durante el trabajo de campo y la escritura de la tesis.

La primera vez que escuché el término “lesbiana” en Juchitán

Reencontré a Ricardo. Él estaba cerca de la casa de mi amigo *muxe'* con el que estuvimos el día anterior en la cantina, quien vive en el centro y que también es su amigo. Platicamos un poco, él es ingeniero electrónico y trabaja en el Tecnológico de Juchitán como profesor. Me preguntó sobre mi investigación y, para mi sorpresa, me ha dicho que frecuenta una cantina y que la sobrina de la dueña es lesbiana o *nguiu'*. Ricardo prefiere utilizar el término lesbiana, para él *nguiu'* y lesbiana son términos sinónimos, siendo uno en zapoteco y otro en español. Me prometió llevarme a esta cantina y afirmó que la sobrina de la señora siempre se reúne allá con sus amigas lesbianas.

Pocos días después marqué a Ricardo y fuimos a la cantina prometida. Servían ricas botanas con las cervezas que consumíamos –a cada cerveza, una botana–. Quesos frescos, camarón seco, caldo de carne, carne de puerco, entre otras. La señora cocina muy bien. En Juchitán hay muchos “botaneros”, como se suele decir en México, y son muy bien frecuentados. Pedimos algunas cervezas y Ricardo habló con una prima de la lesbiana sobrina de la dueña del botanero y la invitamos a tomar con *nosotrxs*. Llegó Rafaela, una chica muy tímida de 19 años que no platicó mucho al principio. Como le invitamos las cervezas, se animó e invitó su novia, Camila, de 23 años. Ambas participan en un equipo de fútbol, espacio que según ellas es muy frecuentado por las lesbianas en Juchitán. Tienen muchos torneos y entrenan bastante –dependiendo del periodo y de la cantidad de torneos es posible que entrenen durante todos los días durante una semana–. Ellas no dan valor al término *nguiu'* y utilizan términos como lesbiana, lencha, camionera, trailera, nadadoras de aguas profundas, etcétera. Este fue un momento importantísimo en la investigación: entré en contacto con personas que no se adecuaban a la categoría *nguiu'* o que no utilizan esta terminología (aunque sean apuntadas por algunas personas como *nguiu'*, generalmente personas que ya no son jóvenes y que utilizan con más frecuencia la lengua zapoteca). Ninguna de mis amigas en este contexto habla el

zapoteco. Conocí a algunas de sus amigas, algunas que vivían afuera y estaban en Juchitán por vacaciones porque allá nacieron, y otras por que ahí viven.

Observé muchos partidos de fútbol, platiqué bastante con ellas, y me dieron muchos instrumentos para reflexión. El primer material para reflexión ha sido la descentralización de la terminología *nguiu'* y cuáles serían las posibilidades de diálogo entre la categoría local *nguiu'* y las jóvenes lesbianas. Estas preguntas solo me han sido posibles contestar, o intentarlo, en ocasiones futuras cuando conocí a lesbianas adultas. Pero algo es cierto, ya no podía seguir cuadrando a los sujetos como *nguiu'*. La terminología lesbiana apareció muchísimo más cuando entablé relaciones con los sujetos principales en la investigación, de varias edades y clases sociales (incluyendo las jóvenes jugadoras de fútbol). Sin embargo, y de ahí surgió uno de los principales diálogos teóricos de mi tesis –la relación entre las categorías locales y las categorías externas, que resultan en nuevas identidades que llamaríamos “alteridades históricas”, para utilizar los términos de Rita Segato (2007)–. Esto sucedió porque, aunque la terminología lesbiana sea más aceptada por las lesbianas y/o mujeres masculinas en Juchitán, no puedo rechazar la terminología *nguiu'*, categoría local relacionada a las masculinidades y homosexualidades femeninas, todavía utilizada por mucha gente que habla el zapoteco.

Al final de este viaje, a través de una interlocutora *muxe'*, conocí a dos parejas conformadas por *nguiu'* y “mujer”. Fue interesante percibir que, en el caso de ellas que ya tienen más de 40 años, los roles son bien específicos: la persona que ocupa el rol masculino es considerada lesbiana mientras la otra no pierde su rol femenino/de mujer juchiteca. Este día me di cuenta que, aunque ellas se adecúen al patrón de lo que se espera de una persona identificada como *nguiu'* (el patrón de la masculinidad), no les gusta el término. ¿Por qué? Estas dos *nguiu'* tienen dos visiones diferentes: a una no le gusta porque le parece ofensivo, y esta habla perfectamente el zapoteco; a la otra ni le gusta ni le disgusta, pero no utiliza el término porque no sabe hablar el idioma. A la pareja de la segunda le gusta la utilización del término *nguiu'* y dice utilizarlo con frecuencia cuando está hablando el zapoteco para referirse a su pareja. La *nguiu'* que habla el zapoteco ha dicho, enseguida y no muy convencida, que de hecho *nguiu'* es la palabra zapoteca para “lesbiana” y que tienen el mismo peso: aunque apuntara que es ofensivo.

Supongo que la identidad *nguiu'* no haya sido tan bien aceptada históricamente por los zapotecos como *lxs muxe'*. Tal vez por eso estén más ocultas y tal vez por eso no tengan posiciones sociales tan fijas como *lxs muxe'* que, por ejemplo, son conocidos como *lxs* mejores *arregladorxs* de fiestas y *bordaderxs*. Por otro lado, tienen la ventaja de poder vivir en pareja si se adecuan al esquema “masculino-femenino”, cosa que no ocurre con *lxs muxe'*. Este masculino-femenino, por otro lado, no significa que *siempre* las relaciones *nguiu'* sean “homosexuales” en el sentido estricto del término (una relación entre dos mujeres biológicas, por ejemplo) porque he conocido *nguiu'* (biomujer “masculina”) que tenían pareja *muxe'* (biohombre “femenino”). Es complicado a partir de algo tan sencillo determinar las

posiciones, las ventajas, las negociaciones de cada identidad, en un escenario tan complejo como el juchiteco.

Seguí en contacto con *estxs interlocutorxs* en la segunda etapa de la investigación, lo que narraré en el siguiente tópico. De este viaje surgieron algunas reflexiones centrales. Primero, que hay un patrón *nguiu'* en coexistencia a las identidades lésbicas y trans/globales. Idealmente una *nguiu'* es una mujer masculina que tiene relación con otras mujeres: lo que ocurre con las lesbianas adultas que conocí. Una es mujer, la otra lesbiana. Por otro lado, con las jóvenes, aunque las dos siempre sean lesbianas, percibí que hay un patrón de masculinización (por el trabajo, manera de vestirse, por los juegos de fútbol –deporte predominantemente masculino–) y me di cuenta que la mayoría de las parejas siguen la división/complementación masculino x femenino. De ahí surge una categoría, la categoría *lesbiana*, que es una mezcla entre la identidad *nguiu'* y la identidad lésbica defendida por la bandera LGBTTTIQ. Otro aporte importante es que definí que serían estudiadas a través del rol de las masculinidades y entendí que las masculinidades en lesbianas/*nguiu'* en el contexto juchiteco no es una mera transposición de la masculinidad hegemónica varonil.⁸

La Casa y las configuraciones de género

Estuve hospedada durante 15 días, en la casa de la misma familia que me había hospedado en un viaje anterior. Durante los últimos días, que fueron extremadamente provechosos y ricos en términos de observación y escucha, estuve hospedada en la casa de una pareja *nguiu'* y mujer. Estar con estas dos familias ha sido importante en términos de la investigación, para comparar las socializaciones y divisiones de papel entre una familia “tradicional”/“heterosexual” y una familia “homosexual”/“no-hegemónica”.

Habermé quedado en la casa de esta familia me posibilitó observar sus costumbres y las costumbres de las casas de otros familiares suyos. Además, como la *muxe'* que me llevó a la vela de las Intrépidas no vivía en Juchitán y perdimos contacto, mi círculo de amistades y contactos empezó en esta familia: de ahí fue como una bola de nieve y cada día me presentaban a nuevas personas que a su vez me presentaban más personas.

Las relaciones de género en esta familia reproducían, en cierta medida, el mismo patrón de las grandes ciudades: la mujer-madre cuida de la casa y trabaja afuera; el varón-padre trabaja afuera, aporta más financieramente, y no ayuda con las tareas de la casa. En otros casos de familias que conocí, muchas veces el hombre pescaba, por ejemplo, o criaba animales, y las mujeres vendían en el mercado el producto

⁸ El término “masculinidad” hegemónica como está aquí presentado guarda relación con el trabajo de Halberstam (2008) acerca de las masculinidades femeninas. En este trabajo se critica la determinación entre ser mujer y femenina, y también se cuestiona la idea de que mujeres que son masculinas estarían imitando un modelo de masculinidad varonil-hegemónico.

y/o los utilizaba para cocinar y vender. Además, la limpieza de la casa casi siempre es una tarea femenina. He escuchado casos en que los hombres eran alcohólicos y golpeaban a sus mujeres –conocí a una mujer que, además de que su marido le pegaba, la engañaba con otras mujeres–. Su marido era muy machista y celoso, además, y obvio, ella no tenía la misma libertad para tener amantes. Su trabajo era cocinar (ella hace un riquísimo pescado al horno) y cuidar de sus hijos y de su casa. El alcoholismo y la violencia doméstica son prácticas muy comunes en Juchitán.

Las casas juchitecas son diferentes de las casas en Guadalajara. La estructura generalmente no tiene divisiones entre los cuartos y la sala, hay generalmente un baño (afuera de la casa) para *todxs lxs* que ahí viven, hay un patio en donde se acostumbra recibir *lxs vecinxs*, familiares y *amigxs*, hay un montón de hamacas por toda la casa e incluso en el patio. Me di cuenta que por el calor *lxs juchitecxs* prefieren dormir en hamacas, así como tener relaciones sexuales en ellas. Esto implica, al parecer, una noción distinta de privacidad si es comparada a la noción en las sociedades occidentales (habitaciones con puertas y cerradura, baño propio, etcétera).

Mientras estuve con la primera familia, aproveché para retomar contacto con las *lesbianas* jóvenes: fui a los partidos de fútbol, “pachangas”, y encontré *algunxs* de mis *interlocutorxs* para platicar específicamente sobre la investigación. Todos estos momentos son ricos:

1. El juego de fútbol permite identificar las jergas y los movimientos corporales típicos tanto de las personas que están en juego como de las que están como espectadoras.
2. Las pachangas me permitían más “escuchar” que “hablar” y, además, observar las maneras de hablar, las formas de vestirse y de caminar, de entretenerse; o sea, las relaciones entre *cuero* y *lenguaje*. Además, como sabían mis *interlocutorxs* que yo estaba haciendo la investigación, a veces empezaban a hablar sobre el tema entre *ellxs*, de manera que yo pudiera escuchar. También me pedían mi opinión y surgían debates y discusiones con divergentes o convergentes puntos de vista dependiendo del tema, lo que fue importantísimo para descubrir los discursos que circulaban en un mismo contexto.
3. Las pláticas “personalizadas” permitían comprender la historia de vida, las experiencias personales, de *lxs interlocutorxs*, y comprender lo que ser *nguiu’*/lesbiana (en convivencia con distintos otros términos, utilizados de manera diferente por cada persona) significa para *ellxs*.

Durante esos 15 días estuve con *nguiu’*/lesbianas *adultxs*. El punto central ha sido la observación de la vida de la pareja en cuya casa quedé hospedada. De ahí, tuve contacto con otras parejas amigas suyas, como también con *amigxs nguiu’*/lesbianas solteras. Además, logré contactar al/la *nguiu’* que lleva un puesto en la vela de las Intrépidas Buscadoras del Peligro y a un *nguiu’* que se dice “hombre trans”.

En mi estancia en la casa de Nadia y Esther pude observar los papeles domésticos que desempeñaban. Nadia se dice lesbiana, Esther no se identifica como lesbiana. Nadia sale a trabajar como asistente social y mantiene la casa mientras Esther limpia la casa, cuida de las ropas de *ambxs*, cocina y va a hacer compras en el mercado. Nadia me contó toda su historia sin que yo se lo pidiera, aunque haya huido de entrevistas formales. Cada hora de la comida, o a cada tiempo libre, me platicaba sobre una etapa distinta de su vida. Desde su niñez, hasta *todxs* sus relaciones en pareja o sus días actuales. Ella vive en Juchitán hace más de 30 años, pero ha nacido en otro pueblo del Istmo de Tehuantepec, un pueblo que ha perdido la cultura zapoteca casi completamente, aunque sea muy cercano. Ha estudiado en Oaxaca, porque sabía que debería mantener a su(s) futura(s) mujer(es), y ha regresado a trabajar en Juchitán. Tiene aproximadamente 50 años y dice que ha aprovechado bastante la vida y las relaciones pero que ahora prefiere ser fiel a su pareja. Este es un relato muy repetido en Juchitán –*lxs nguïu'* son generalmente “*mujeriegxs*” y sus mujeres no tienen libertad para tener relaciones extras; también escuché algunos relatos de violencia doméstica (que no es el caso de esta familia con quien conviví)– generalmente por celos, *algunxs nguïu'* golpean a sus parejas, como sucede en el caso de las relaciones heterosexuales. Respecto de este punto, vale decir que también escuché casos en que las mujeres golpeaban a su pareja *nguïu'* y que *estxs* admitían no haberles pegado de regreso porque son “más fuertes” y sería “cobardía”, lo que también pudiera tener alguna semejanza con posiciones de varones heterosexuales.

Esta pareja me ha llevado a conocer otras parejas amigas cuyas que tenían un patrón muy similar a la “reproducción” del esquema machista: la mujer se queda en la casa, la/el *nguïu'* tiene más libertad para salir a trabajar y para tener otras relaciones. Empero, encontré casos en que *lxs dxs* trabajaban o en que *lxs dxs* utilizaban trajes femeninos y trabajaban (por ejemplo, conocí una pareja que las dos trabajaban en el mercado vendiendo comida). Sin embargo, en estos casos del aparente *performance* “femenino” en las dos, *lxs nguïu'* y sus convivientes siempre identificaban “la lesbiana”/el/la *nguïu'* “*masculinx*” y la “femenina”.

Un habla recurrente en la referencia a las personas que conformaban una pareja homosexual era “la que es el hombre” *versus* “la que es la mujer”. Aun así, pienso que esos casos confunden un poco la heteronorma, que las posiciones no son tan fijas y binarias como parecen. Esto se refleja también en las relaciones sexuales; en todas las pláticas que escuché de mis *interlocutorxs* sobre el sexo homosexual femenino, *ellxs* no hablaban en términos de “pasividad” *versus* “actividad”, como suele ocurrir en algunos contextos occidentales.

Con *estxs nguïu'*, con sus parejas, *amigxs*, y familiares, participé de diversas fiestas. Fiestas de 15 años, velas, pachangas informales, cumpleaños, bodas, y *ellxs* conviven con personas que no necesariamente son *nguïu'* durante todo el tiempo. De manera general sus parientes, cercanos o no, *lxs* aceptan bien y *lxs* incluyen en las actividades familiares. Tienen *amigxs* de diversas posiciones de género (hombres, mujeres, *nguïu'*, *muxe'*). Conviven con *niñxs* y con jóvenes sin que la gente “impida”

(como pudiera ser el caso de algunas familias occidentales que no dejan a sus “hijos” bajo los cuidados de sus parientes “homosexuales”). Esta convivencia, por otro lado, no es perfecta. En espacios públicos no osan besarse: dicen que hay todavía mucha gente prejuiciosa y miran al exterior, a la Ciudad de México o a Estados Unidos, como lugares más “abiertos”. Nadia desea que Juchitán y el Istmo de Tehuantepec un día sea lugar en donde *lxs novixs*, independiente del sexo y de las preferencias sexuales, puedan cambiar afectos explícitamente como las parejas heterosexuales.

Aún en el sentido de las “restricciones” y “violencias” (ya sean simbólicas o físicas), quisiera regresar a un punto. Por un lado, como ya comenté, ser *nguiu'* define una relación con el cuerpo menos “vigilada” socialmente que con las mujeres (ahí se exige *virginidad* a mujeres jóvenes, por ejemplo, y fidelidad por parte de la figura materna “respetuosa”). Por otro lado, he visto casos en los que están sujetas a los mismos tipos de violencia que las mujeres: violaciones y agresión física y verbal por hombres y, más estructuralmente, dificultad de acceso a las importantes labores políticas. También me di cuenta que en los casos en que las *nguiu'* estaban con sus parejas mujeres que habían tenido hijos en las relaciones anteriores, los hijos permanecían con los padres-varones. No logré observar si eso también pasa en los casos en que las mujeres se separan y siguen solteras o si eso ocurre porque la mujer se juntó con un(a) *nguiu'*.

Respecto de la relación de “maternidad”, en los casos de estas parejas de *nguiu'*, me di cuenta que todas ellas, que siguen siendo vistas como mujeres, ya habían tenido hijos. Tal vez una de las diferencias principales entre la *lesbiana* masculina y la *mujer*, que, aunque mantenga relaciones homosexuales, siga siendo *mujer* como “cualquier otra mujer heterosexual” es el estatus de madre. La bibliografía sobre el género en Juchitán apunta que el “poder” de la mujer teca y el “prestigio”, ocurren a edad tardía después de haber sido madres (Dalton, 2010; Miano, 2002; Miano y Gómez, 2006).

Generalmente *lxs nguiu'* se identifican más con la identidad “lesbiana” que “trans”, en el diálogo entre la localidad y las identidades enlatadas del mundo LGBTTTTIQ. Sin embargo, conocí a Fernando, un *nguiu'* que se decía hombre. Él prefiere decirse hombre sin la terminología *trans*, aunque no sea “hombre biológico”. Por otro lado, aunque puede dialogar con las identidades *trans*, no sigue los patrones *ideales* del transoccidental. Sigue el patrón –y ahí en este punto está el diálogo entre la identidad *nguiu'* de Fernando y la identidad *trans*– en lo que dice respecto de la performatividad de género masculina, la utilización de nombre social masculino, la autorreferencia con el empleo de pronombres y adjetivos en el género gramatical masculino, el uso de ropas culturalmente masculinas, su oficio (él trabaja en una cantina), y la manera de hablar y caminar. Por otro lado, se define como “lesbiana” (aunque se diga hombre), cuestión casi imposible en los *trans* occidentales: en el caso *trans* de las políticas de identidad, un transhombre que se relaciona con mujeres (sean biológicas o *trans*) normalmente se asume heterosexual (aunque no necesariamente reproductor de la heteronorma) y si se relaciona

con hombres (biológicos o no) se dicen “homosexuales”. Otro aspecto que aleja a Fernando de las identidades transglobales es el hecho de que su cuerpo no ha sido cambiado a través de aparatos quirúrgicos ni con la utilización de hormonas. Él cree que ser hombre va más allá de imitar el cuerpo varonil.

Subjetividades lésbico-*nguiu'*: traducción y retradicionalización

Los términos *muxe'* y *nguiu'* en la bibliografía académica sobre la región fueron mencionados por primera vez en la tesis doctoral de Miano (2002), quien hizo su investigación en los años noventa. Es raro que esta identidad, de la manera como conocemos hoy, no haya aparecido en los textos de Covarrubias (1980) o de Peterson (1968), por ejemplo, que hicieron trabajo de campo en la región en la década del setenta. Marinella Miano (2010) analizó las identidades hombre, mujer y *muxe'* pero no la identidad *nguiu'*, por considerarla poco relevante debido a los fuertes índices de prejuicio –y en eso no estoy de acuerdo.

Yo supongo que la poca aparición está relacionada con el “nuevo” cuño que tienen estas categorías. Si históricamente en los contextos occidentales/del norte el movimiento *gay* ha antecedido en fuerza al movimiento “lésbico”, Juchitán parece haber seguido esta onda en la “zapotequización” de estas categorías. Primero se retoma la identidad *muxe'*, que absorbe la identidad *gay* y la zapotequiza; enseguida, la *nguiu'* es retradicionalizada con la zapotequización de lo lésbico. En este contexto, los términos “*nguiu'*” y “*muxe'*” se traducen como “lesbiana” y *gay*, pero la polisemia cultural e histórica de estos términos en la región no permiten que se los traduzca ni a la *nguiu'* y *muxe'* prehispánica ni a las lesbianas y *gays* pretendidas por las políticas globales de las “identidades enlatadas” (Segato, 2007). Los términos se traducen y retraducen revelando, fisurando y resignificando su inconmensurabilidad.

El término zapotequización fue desarrollado por Bernabé Morales Henestrosa (1935),⁹ periodista juchiteco, para definir la adopción y manipulación de estéticas y prácticas de culturas consideradas foráneas y su inserción en la lengua y en la tradición de las comunidades zapotecas. Así, hay una especie de “retribalización”, para retomar los términos de la antropóloga Peterson (1968) acerca de este fenómeno en la región, que permite asimilar elementos de otras culturas sin que eso implique una “aculturación”. El concepto de cultura es, así, en Juchitán, activo e implica procesos que están en (inter)cambio constante. Las subjetividades producidas en este entramado histórico-cultural no solamente *reproducen* las representaciones regionales como las resignifican constantemente, a través de procesos múltiples y heterogéneos de traducción dialógica entre las subjetividades y las identidades,

⁹ El artículo “Zapotequizacion” el autor desarrolla el concepto. El periódico en que fue publicado era organizado por el “Órgano de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos”, con fecha de julio de 1935, en México, Distrito Federal. Ha sido registrado como artículo de segunda clase con fecha 14 de junio de 1935.

y representaciones locales, nacionales y globales. Las subjetividades están, así, atravesadas por los sentidos y significados que son contruidos socialmente y sus cuerpos permiten, actúan y performan el continuo juego entre significación y resignificación de los patrones y representaciones culturales vigentes.

Es probable que *nguiu'* y *muxe'*, así como las conocemos, no sean tradicionales en un sentido puramente pre-hispánico. Estas categorías *zapotequizan* las identidades trans-globales y lésbico-*gays*, que son traducidas a la lógica comunitaria y al parentesco de las élites tradicionales zapotecas en la región del Istmo de Tehuantepec. Esto es posible porque las categorías locales, *muxe'* y *nguiu'*, no siendo monolíticas, están abiertas a una especie de retradicionalización que permite su dinamismo y resistencia.

Juchitán no es un paraíso *queer*, heterosexual, *muxe'*, *nguiu'* ni matriarcal, incluso porque esos términos implican una lectura desde la óptica “del norte”/“occidental”/“global” o como prefieran decir, y no logran captar la complejidad social de un contexto que opera con determinadas normas de regulación del sexo-género, contruidas en un entramado histórico-cultural singular. Pese a que en Juchitán los géneros son menos determinados por los genitales que en otros contextos, acá hay también una configuración sexogenérica normada con base en el binomio masculino/femenino: es similar a lo que Gayle Rubin (1975) nombraría como “homosexualidad” o “travestismo” institucionalizados. Yo prefiero pensarlas no en términos de “travestismos” ni “homosexualidades” sino reflexionarlas como alteridades históricas, en el sentido que lo propone Segato (2007), resistiendo a la preponderancia universalizante de las políticas enlatadas de identidad globales. Las terminologías y conceptos de género en Juchitán son significados en los intersticios que rayan los límites entre localidad, globalidad y nación. Pensaríamos, entonces, en los siguientes términos: “*nguiu'* y *muxe'*” están legitimados por el sistema de parentesco juchiteco y por la pertenencia comunitaria y cultural zapoteca y se resignifican constante y mutuamente por dialogar con la “nación” y con otras localidades y globalidades. Los procesos de traducción entre diversificados marcos normativos y conceptuales para leer y nombrar cuerpos cuya performatividad y materialidad no pueden estar desvinculadas de los discursos que *retradicionalizan* así, el sistema sexo-género juchiteco.

Bibliografía

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Austin, J. L. (1971). <i>Palabras y acciones: cómo hacer cosas con palabras</i> (Volumen 229). Buenos Aires, Argentina: Paidós.</p> <p>Bennholdt-Thomsen, V. (1997). <i>Juchitán, la ciudad de las mujeres</i>. Oaxaca, México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.</p> <p>Butler, J. (1988). Performative acts and gender Constitution: Essay on phenomenology and feminist theory. <i>Theatre Journal</i>, 40 (4), 519-531.</p> | <p>Butler, J. (1997). <i>Lenguaje, poder e identidad</i>. Madrid, España: Síntesis.</p> <p>Butler, J. (2002). <i>Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo</i>. Buenos Aires, Aires: Paidós.</p> <p>Butler, J. (2003). <i>Problemas de gênero</i>. Río de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.</p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Nueva York, Estados Unidos/Londres, Inglaterra: Routledge.
- Covarrubias, M. (1980). *El sur de México* (Volumen 9). México: Instituto Nacional Indigenista.
- Dalton, M. (2010). *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec*. Oaxaca, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Publicaciones de la Casa Chata.
- Flores Martos, J. (2010). Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos. *Anuario de Hojas de Warmi*, 15. Recuperado el 21 de junio de 2017 de <http://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/158881/138331>
- Fry, P. y MacRae, E. (1983). *O que é homossexualidade?* Sao Paulo, Brasil: Brasiliense.
- Gómez, A. (2010). Etnicidad y tercer género. En E. Rey Tristán y P. Calvo González (Coords.), *200 años de Iberoamérica (1810-2010). Actas del XIV Encuentro de Lationoamericanistas Españoles* (pp. 2385-2399). España: Universidad de Santiago de Compostela.
- Halberstam, J. (2008). *Masculinidad femenina*. Madrid, España: Egales.
- Miano, M. (2002). *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Miano, M. (2010). Entre lo local y lo global: los muxes en el siglo XXI. En E. Rey Tristán y P. Calvo González (Coords.), *200 años de Iberoamérica (1810-2010). Actas del XIV Encuentro de Lationoamericanistas Españoles* (pp. 2447-2464). España: Universidad de Santiago de Compostela.
- Miano, M. y Gómez, A. (2006). Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México). *Gazeta de Antropología*, 22. Recuperado el 21 de junio de 2017 de <http://digibug.ugr.es/handle/10481/7102>
- Morales Henestrosa, B. (1935). Zapotequización. *NESHA*, núm. 2, año I. México.
- Newbold Chiñas, B. (1992). *The Istmus Zapotecs. A matrifocal cultural of México*. Chico, Estados Unidos: California State University.
- Nogueira, B. (2014). *Nguiu'* de Juchitán: otras representaciones-experiencias del cuerpo y del género. Tesis de maestría no publicada. Universidad de Guadalajara, México.
- Peterson, A. (1968). *Prestigio y afiliación en una comunidad urbana, Juchitán*. Oaxaca, México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública.
- Rich, A. (1980). La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana. *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, 10. Recuperado el 21 de febrero de 2012 de <http://www.raco.cat/index.php/duoda/article/viewFile/62008/90505>
- Rubin, G. (1975). The traffic in women. En R. R. Reiter (Ed.), *Toward an anthropology of women* (pp. 157-210). Nueva York, Estados Unidos: Monthly Review Press.
- Segato, R. (2003). *Antropología y psicoanálisis: posibilidades y límites de un diálogo*. Brasilia, Brasil: Universidad de Brasilia-Departamento de Antropología.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Wittig, M. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid, España: Editora Egales.