



EL TERCER GÉNERO DE LOS BINNIZÁ ENTRE GLOBALIZACIÓN Y ETNICIDAD: ¿Identidades híbridas?¹

THE THIRD GENDER OF BINNIZAS BETWEEN GLOBALIZATION AND ETHNICITY: Hybrid identities?

Stefanie Graul

Hochschule für Philosophie München
sgraul67@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v4i7.4963>

Resumen: La influencia de los movimientos lésbico, gay, bisexual, transexual (LGBT) occidentales y de los medios de masas mexicanos cambia el rol y el habitus del tercer género de los zapotecas del Istmo (binnizá), una etnia indígena del sur de México. Inicialmente se expone la

función social tradicional de esa homosexualidad institucionalizada y la construcción socializadora de la identidad de los denominados muxe' en las fases pre-édipica y edípica. Después, las relaciones homoeróticas muchas veces transgeneracionales de los binnizá serán analizadas y parangonadas con las del mito de Edipo. Luego el artículo se ocupa del cambio hibridante del papel social tradicional del muxe' que lleva no sólo a una autodeterminación sino también a una represión creciente, especialmente de los muxe' transexuales. Esos cambios pueden eventualmente, a más largo plazo, llevar tanto a una igualización de los roles de género como a una intensificación de las tensiones ya existentes entre los tres géneros. Además, conceptos de homosexualidad occidentales van a coexistir con los conceptos tradicionales, mezclarse con ellos y formar nuevos patrones.

Palabras clave: muxe', homosexualidad, hibridación, autodeterminación, represión.

Abstract: The influence of western lesbian, gay, bisexual, transsexual (LGBT) movements and the Mexican mass media is changing the role and habitus of the third gender of the Isthmus Zapotecs (Binnizá), an indigenous people in southern Mexico. The author examines in a first step the traditional social function of this institutionalized homosexuality and the socialized constitution of the muxe' identity in the preoedipal and oedipal phases. Subsequently the traditional, often intergenerational homoerotic relationships between the Binnizá are analyzed and compared to the early Oedipus myth. Finally, the hybridized changes of the traditional social role of the muxe' are discussed, which lead to growing self-determination and at the same time to increasing marginalization, especially of the semitranssexual muxe'. These changes may eventually cause both: an equalization of gender roles and an increase in the existing tensions between the three genders. Additionally forms of traditional and western homosexuality are going to coexist, intertwine and form new patterns.

Keywords: muxe', homosexuality, hybridization, self-determination, marginalization.

¹ Este artículo representa la traducción actualizada y complementada de: Die institutionalisierte Homosexualität der irthmenischen Zapoteken (Mexiko) zwischen Tradition und Moderne. En: REICHMAYR, Johannes (ed.).

Ethnopschoanalyse revisited. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2016, 230–259. La impresión se realiza con la autorización de Psychosozial-Verlag, Gießen. Traducción del alemán: Dr. Elia Eisterer y Stefanie Graul.

Introducción

El pueblo indígena de los zapotecas del istmo, binnizá en su propia lengua, está situado en el istmo de Tehuantepec, una región estrecha al sur de México. Los aproximadamente 200.000 binnizá conforman una cultura urbana moderna – más del 70 % viven en las siete ciudades de la región –, que al mismo tiempo ha desarrollado y conservado sus propias tradiciones en un proceso milenario de hibridación (sobre todo con los aztecas y los colonizadores). Un ejemplo típico de fusión cultural es el vistoso traje de las mujeres –que erróneamente a veces se consideran matriarcales– dado a conocer por la pintora Frida Kahlo como símbolo de autodeterminación artística e femenina.

Debido a la ausencia de los hombres por efecto de los conflictos en esta región de tránsito, las mujeres se desarrollaron en los últimos siglos como comerciantes viajeras. Para tener al menos un constante proveedor y cuidador masculino en la familia, se ha creado posiblemente la costumbre de criar un hijo como "muxe" (pronunciado musché). Comparable con los "dos espíritus" de los pueblos indígenas norteamericanos tienen así los binnizá un tercer género. A la par de mujeres y hombres asumen los muxe' –hombres homosexuales, afeminados– un rol especial social y sexual claramente forjado en la sociedad istmeña: se hacen cargo de los deberes familiares que los varones evitan y practican una sexualidad promiscua negada a las mujeres.

Se estima que alrededor de un seis por ciento de la población masculina es muxe' – como de diez a doce personas en una cuadra popular.



Figura 1. Muchacha vistiendo traje tradicional.

De modo simplista se puede decir que existen dos tipos distintos de muxe': el muxe' hombre o *nguiiu*² de clase media, la mayoría profesionistas, que mantiene una apariencia masculina, y las muxe' mujer o *gunaa*, las chicas o vestidas, tendencialmente de estratos sociales más modestos. Ellas se transvisten, utilizan nombres femeninos, a veces toman hormonas y se operan los pechos. La realidad muxe' representa no obstante un continuo en el que se dan todas las formas intermedias, como el uso de llevar solamente joyería o maquillaje (la pintada) con una vestimenta más bien masculina.



Figura 2. Muxe' *gunaa* en la Vela de las Intrépidas, Juchitán 2013.

Figura 3. Víctor Fuentes, muxe' *nguiiu*, maestro, escritor y galerista. Juchitán 2016.

Entre los *bimiza* existen también mujeres

que adoptan un habitus masculino y buscan una pareja femenina, las *marimachas* o *nguiiu*. El término “*marimacha*” se percibe muy peyorativo en la sociedad istmeña. Ellas son sin embargo menos comunes y socialmente más marginalizadas que los muxe', así que no impactan la estructura de la sociedad de manera tan basal y por eso se considera aquí un modelo de género tripolar y no tetrapolar. Esa decisión

² La referencia para la ortografía en zapoteco (“*diidxazá*”): PICKETT, Velma, et al. (comps.). *Vocabulario zapoteco del Istmo*. Quinta Edición (electrónica), segunda versión, Publicado por el Instituto Lingüístico de Verano, A.C., 2013.

opcional refleja claramente también la drástica infravaloración de estudioslésbicos en general con las relacioneslésbicas indígenas invisibilizadas doblemente.

Desarrollo

Identidades muxe'icas

La palabra "muxe'" proviene etimológicamente probablemente del zapoteco "namuxe'" (temeroso, tímido, afeminado), aunque en la literatura científica se deriva más frecuentemente de la palabra medieval española para mujer: "muller" (vocalizado: muljér). Esas citas desequilibradas demuestran probablemente la supremacía general de los conceptos occidentales sobre los indígenas. La etimología "doble" de muxe' puede ser vista también como metafórica para la hibridación completa de conceptos de un tercer género prehispánicos (homosexualidad étnica) con la así llamada homosexualidad mediterránea de los conquistadores.

Más de ciento cincuenta grupos étnicos indígenas tenían a la llegada de los conquistadores en el continente americano hombres afeminados y mujeres masculinizadas, a los que más tarde los antropólogos denominaron berdaches: una palabra derivada del pérsico bardaj, preso, esclavo, cuyo significado es en los idiomas románicos "joven para el placer". Por eso, a partir de los años noventa se implicó la autodenominación indígena de two spirits a las personas de tercer género norteamericanas. Ellos eran integrados socialmente, tenían a menudo oficios espirituales y estaban tan aceptados que podían llegar a ser en guerreros y líderes.³

En el caso de Mesoamérica no se sabe pero hasta que punto los conceptos homosexuales indígenas se diferenciaban o coincidían con lo de los castellanos, puesto que tanto los mexica como los castellanos diferenciaban entre la pareja activa y pasiva en el acto sexual: la activa era percibida como "hombre" y solo la pasiva era el despreciado "homosexual". Debido a la moral católica de los españoles, su homosexualidad era sin embargo clandestina y tabú hasta el punto de satanizarla, así que los two spirits eran los primeros que se tiraban a los perros. Se puede asumir claramente, que esa moral influenciaba la documentación de las sexualidades indígenas, desmentiendo practicas no heterosexuales.

Tomando como base los mensajes socializadores específicos, relacionados con sus cuerpos (masculinos), la "embodied socialization", que conducen hacia un rol específico en la sociedad, en la parte siguiente se argumentará que la identidad del muxe' no es solamente un híbrido femenino-

³ ROSCOE, Will. *Changing ones: third and fourth genders in native north america*. New York: St. Martin's Press, 1998.

masculino, sino genuinamente "muxe'ica". Pues que la constitución de la identidad de género es la inscripción de los códigos sociales específicos en el cuerpo, a partir de la cual se crea una psique sexuada.

El joven muxe' es tratado tanto por la madre como por el padre y sus hermanos de manera diferente a una muchacha o un muchacho varonil. Esto se debe que él, más tarde, tiene que realizar junto con los deberes femeninos, también otros masculinos y especialmente los que tienen que ver con su género específico. Por eso él no está sujeto a las restricciones morales que son válidas para las mujeres: mientras la mujer tiene que cuidar su castidad e intenta llegar virgen al matrimonio, la sexualidad del muxe' es por el contrario promiscua. Las parejas estables entre hombres son indeseables socialmente.

En general se define al muxe' como "hombre biológico con identidades femeninas".⁴ Las atribuciones que se le adjudican por su cuerpo masculino conducen, sin embargo, a unas experiencias infantiles clave y a una ubicación en la sociedad distinta de la femenina. A menudo tiene el joven muxe' por ejemplo experiencias sexuales tempranas, también abusivas con los vecinos, familiares o compañeros de juego mayores, que van hasta la penetración anal. No se trata sin embargo de experiencias corporales específicamente propias de una mujer como la menstruación, la desfloración el parto o la menopausia. Como el muxe', por ejemplo, no puede quedarse embarazado, a las esposas que temen que su esposo (bisexual) forme una segunda familia, no suele preocuparles el sexo entre hombres.

Tanto la sociedad como el muxe' mismo juegan con la masculinidad (vestigial) de su cuerpo: el habitus femenino sirve para encubrirla y destacarla simultáneamente en un juego refinado y realizar así en cierto sentido el sueño pre-edípico de bisexualidad o hermafroditismo. Las señales que envía el muxe' para mostrar su posicionamiento de género, pueden ser muy sutiles y afectar solamente la tesitura de la voz o la depilación de las cejas, pero también pueden presentar con absoluta perfección el arsenal completo de la femineidad como ha sido construida por los medios de masas, hasta el punto de que muchas mujeres biológicas quedan muy por debajo. Esta "simulación de la simulación"⁵ ejerce un atractivo específico en los hombres istmeños, porque una unión con el muxe' como "otro igual" minimiza la amenaza que supone la mujer, debido a la conexión materna específica del macho.⁶

⁴ GÓMEZ, Amaranta. *Trascendiendo. Desacatos*, número 16, 2004, 199–208, aquí p. 200.

⁵ AVENDAÑO, Lukas. Entrevista de José Antonio Flores Farfán (CIESAS), Patricia Tovar Álvarez (UNAM) y Genner Llanes Ortiz (CIESAS), inédito, 2015.

⁶ GRAUL, Stefanie. *Der Anerkennungskonflikt bei den drei Geschlechtern der Binnizá – eine ethnopschoanalytische Studie*. München: Herbert Utz Verlag, 2017, aquí p. 239-241.

En un mundo codificado por categorías binarias de género, epistemológicamente no existe otro código de signos que el femenino para referirse a algo no-masculino: características que el hombre hegemónico⁷ excluye de su cartera de roles de género, como la emocionalidad, la disponibilidad (erótica) o especialmente la penetrabilidad son automáticamente connotadas como femeninas.

Resumiendo se puede decir: Aunque el muxe' puede ser percibido como un caleidoscopio de facetas femeninas-masculinas –debido a nuestra percepción entrenada dicotómicamente, a la que le falta una tercera categoría de género–, su socialización y sus tareas sociales específicas además de su sexualidad genuina constituyen una identidad muxe'ica propia o mejor aún, identidades muxe'icas propias. Estas justifican de acuerdo con Marinella Miano Borruso la reivindicación de un tercer género⁸ y de un orden de género tripolar. El muxe' es, como dice Lukas Avendaño, un “hecho social total”⁹.

Sin embargo, debido a su integración tradicional, su identidad es émica, no puede equipararse con la identidad de los travestidos o transexuales occidentales o de los travesti brasileiros, y se pierde tan pronto como el muxe' abandona el Istmo.

Estatus y papeles sociales

Las relaciones de género tripolares de los binnizá se caracterizan primero por fuertes tensiones que se producen debido al comportamiento machista de los hombres y al comportamiento insumiso de las mujeres, producto de una relativa independencia económica de las mismas. Esas tensiones son aminoradas a través de una división funcional y espacial de los géneros, que llevan a cabo sus diversas tareas en diversos espacios – la división clásica de "casa" y "calle". Esta división no resuelve sino que solamente enfría o paraliza la tensión. En tanto el muxe' respalda a la mujer, funciona primero como catalizador y disminuye las tensiones existentes. Como amante de los hombres, sin embargo, entra en competencia con las mujeres, a las que generalmente se les prohíbe una sexualidad autónoma (aunque algunas mujeres renuncian con gusto al ejercicio de sus deberes conyugales). Aun dentro de la familia, con frecuencia el joven muxe' es devaluado de diversas formas tanto por la madre como por el padre, por lo cual él puede ser utilizado como válvula para la agresión muchas veces existente entre ellos.

⁷ CONNELL, Raewyn. *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. 3. edición. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

⁸ MIANO BORRUSO, Mariella. Género y Homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec – El Caso de los Muxe'. IV Congreso Chileno de Antropología, Santiago de Chile, 2001, 685–690.

⁹ Encuentro personal con Lukas AVENDAÑO, 2017.

Más tarde puede practicar ocupaciones típicas femeninas (vendedor/a, estilista, cantinero/a, bordador/a, trabajador/a sexual) y típicos masculinos (pescador). También existen ocupaciones que están reservadas solamente para los muxe' (decorador/a, coreógrafo/a).

Por un lado es un aliado de la madre y la ayuda en las labores del hogar, cuida a los niños, aumenta los haberes familiares con sus propios ingresos y se ocupa del cuidado de los ancianos. Cuando es hacendoso y se esmera por la familia y el bien común, puede –al igual que la mujer– obtener cierto prestigio social. Un hijo muxe' es por eso una "bendición para la familia", ya que apoya a la madre con la fuerza física de un hombre y de esa manera cubre el vacío que deja un padre machista, frecuentemente alcohólico, violento e infiel. En cierto modo el hijo muxe' es una encarnación de la resistencia de la madre contra el sistema machista, puesto que para ella representa también un apoyo emocional. Así como el padre mantiene relaciones con amantes y posiblemente incluso tiene otra familia –la "casa chica"– la madre se apodera de uno de sus hijos para sí misma y para la familia. Ya que tradicionalmente los muxe' no tienen una relación estable con otro hombre, los muxe' que no se casan con una mujer –porque hay algunos quienes lo hacen– permanecen en la familia de origen y son los proveedores de la madre; preocupándose de ella a menudo hasta su muerte.

La presión social en relación con la virginidad antes del matrimonio se ha empezado a flexibilizar también en el istmo; no obstante, las relaciones de los hombres jóvenes con los muxe' no han disminuido tanto, porque con el aumento de la disponibilidad crece también la amenaza que supone la mujer, debido a la conexión materna específica del macho que se regula entre otras formas a través de vínculos bisexuales¹⁰. Las relaciones amorosas entre muxe' y hombres jóvenes complacen a las madres, ya que por un lado la pérdida de la virginidad de las hijas no está en peligro y por otro lado los hijos varones permanecen más tiempo con la madre: así se retrasan las relaciones heterosexuales con obligación de matrimonio. Entonces los varones, a menudo bisexuales, tienen a través de los muxe' a cualquier edad la posibilidad de mantener una relación sexual con un hombre, además de la esposa y otras amantes femeninas. Sintomáticamente no son considerados bisexuales u homosexuales, ya que en toda América Latina y en muchas regiones del Mediterráneo solamente las parejas pasivas se reconocen como homosexuales¹¹, mientras que la parte activa sigue siendo "hombre (heterosexual)". Un concepto que está mezclándose con formas de homosexualidad occidental, como vamos a explicar después. El prestigio social de un hombre no se lesiona por las posibles conquistas homosexuales, ya que a través de ellas se comprueban su poder y su potencia

¹⁰ GRAUL, Stefanie. op. cit, p. 198.

¹¹ CARRIER, Joseph. *De los Otros. Intimacy and homosexuality among Mexican men*. 1. edición. New York: Columbia University Press, 1995, p. 47 y PRIEUR, Annick. *La Casa de la Mema. Travestis, locas y machos*. México D.F.: UNAM, 2008, p. 51.

masculina: un hombre que domina sexualmente tanto a mujeres como a hombres, considerados jerárquicamente superiores a las mujeres, se convierte por ello en “más macho/ chingón”, siempre que no asuma la parte receptiva.

Esta atribución parece derivar su atractivo especialmente a través de su ruptura – tabuizada pero inherente a la misma regla que se vulnera. El concepto del "macho (com-)probado" legitima también una ocasional penetración por un hombre, ya que solamente se considera "homosexual" a quien encuentra placer en la penetración anal. El que “supera” la penetración sin sentir placer, se considera, según Prieur, todavía "hombre", así que los hombres masculinos bisexuales pueden actuar de modo completamente libre, aunque a un nivel manifiesto y otro latente.¹² Los diferentes roles se escenifican, sin embargo, casi siempre con parejas distintas, dependiendo de si la persona en cuestión es considerada más masculina o más femenina que uno mismo.¹³

Los muxe' adultos masculinos toman gustosamente como amantes hombres jóvenes y atractivos, los "mayates". Ellos reciben a menudo una retribución por sus servicios ya sea con dinero o con regalos, lo que los exculpa socialmente. También es usual la relación intergeneracional entre un tío muxe' –a menudo el hermano del padre– y un sobrino, que el tío apoya económicamente como compensación.

Los hombres bisexuales mayores pagan frecuentemente por los favores de vestidas jóvenes atractivas; trabajadoras sexuales que habitualmente aumentan los ingresos familiares de manera nada desdeñable. Cuanto más femenina sea la chica, menos se supone, según Carrier, el cambio de roles¹⁴, que según mis informantes se lleva a cabo especialmente en estado de ebriedad: "puedes tenerlos todos", me dijo por ejemplo Gabriel (nombre cambiado), un muxe' de 22 años que se prostituye como travesti, "cuando les haces ojitos, prácticamente ninguno dice que no. Y entonces no todos son 'hombres' [es decir, solamente activos]; es solamente una fachada".

A pesar de su frecuencia, estas rupturas de la regla contradicen la autoimagen de los hombres, ya que la homosexualidad se practica y se tabuiza a la vez. Carrier dice que la penetración anal de un hombre por una chica es la causa más probable de la frecuente violencia contra las prostitutas travestis, que puede llegar hasta la muerte y el desmembramiento.¹⁵ Otra causa de asesinato de muxe' se encuentra en la expansión del "virus de inmunodeficiencia humana" (HIV) en el istmo. Si a la iniciación sexual común de los jóvenes masculinos por un muxe' le sigue una infección o si existe

¹² *ibid.* p. 250.

¹³ CARRIER, *opus. cit.*, p. 221.

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ *ibid.* p. 83.

una sospecha a este respecto, esto puede ser la causa de una venganza sangrienta de la familia. En resumen se puede decir, que a través de su poder tanto sobre el muxe' como sobre la mujer, al macho se asigna una especie de omnipotencia sexual, ya que puede ser seducido tanto por hombres como seducir mujeres, a lo que hemos dado el nombre de "super-patriarcado"¹⁶. Este poder es admirado y percibido por un lado como excitante tanto por los muxe' –que necesariamente quieren como amante un "marido", un "varón heterosexual"– cuanto por las mujeres; por lo cual muxe' y mujeres se convierten en rivales.

Por otro lado esta estructura hegemónica desarrolla contrahegemonías que crecen proporcionalmente al ejercicio de poder del macho: Los muxe' invierten la estructura de poder tanto en la iniciación anal de los jóvenes muxe' y varones, que está socialmente tolerada, como en la ruptura del rol sexual pasivo que se les atribuye con amantes adultos.

Además aumenta la exigencia de relaciones homosexuales igualitarias. La influencia del movimiento gay occidental juega un papel decisivo, que lleva a una creciente presencia del muxe' en ocupaciones académicas que les habían sido difícilmente accesibles hasta ahora. También para las vestidas se están abriendo nuevas posibilidades de autodeterminación que son, como a continuación veremos, sin embargo ambivalentes y por eso han conducido a intentos de re-definir la(s) muxe'idad(es) genuina(s).

La socialización del joven muxe'

La sociedad istmeña no es ningún paraíso homosexual: Aunque los muxe' conforman una parte fundamental del orden de género, dice el lingüista muxe' Víctor Cata: "los zapotecas no nos aman"¹⁷. Sin duda es cierto que los muxe' están integrados socialmente –especialmente cuando cumplen su rol tradicional y son "útiles"– pero son simultáneamente despreciados y se les asigna una posición marginal. Al ser responsable tanto de las necesidades de las mujeres como de los hombres, el muxe' paga un tributo social doble: "Por ejemplo, cuando asistimos a las fiestas tradicionales, pagamos tanto la contribución de los hombres (un cartón de cerveza) cuanto la limosna de las mujeres (50–100 pesos)", cuenta Víctor Fuentes.¹⁸

¹⁶ GRAUL, opus cit., p. 75.

¹⁷ Víctor CATA; comunicación personal, 2012.

¹⁸ Víctor FUENTES; comunicación personal, 2012.



Figura 4. José Manuel (a través de la mecha de cabello teñida reconocible como muxe') con su abuela y tías ante el altar familiar tradicional. Juchitán 2016. La casa ha sido destruida completamente durante el sismo 2017.

El joven muxe' se ve forzado a ocupar esta posición por una socialización específica que es muchas veces agobiante para él, ya que no puede identificarse completamente ni con la madre ni con el padre en lo que respecta a su rol de género. Además ellos no le son realmente leales.

La gente dice que supuestamente es la madre quien decide si un hijo debe ser criado como muxe'; ella elige a uno de constitución un poco débil o a su hijo menor, aunque estos criterios no siempre se cumplen. Entonces le da tareas femeninas para realizar en la casa y él no tiene permitido jugar con otros niños en la calle. Así, por un lado lo priva del espacio de desarrollo masculino, pero no lo protege de las burlas, mofas y agresiones directas, verbales y físicas, de los jóvenes y de los hombres, que llevan a una situación de callejón sin salida o de doble vínculo que para él resulta denigrante y es, al principio, totalmente incomprensible.

Aunque la madre a menudo maltrata al hijo muxe' y él siente que ella favorece a los hijos varones, para los cuales el amor materno es una obviedad, él permanece ligado con la madre en una identificación melancólica profunda¹⁹, porque ella representa para él su único objeto de identificación estable, a causa de la temible figura paterna. El muxe' ama a su madre tanto como ella nunca lo ha amado, pero lo debió haber hecho. A pesar de que están muy unidos, la madre devalúa a su hijo muxe', posiblemente para cortar y consolidar simultáneamente el fuerte cordón

¹⁹ FREUD, Sigmund. Trauer und Melancholie. Sigmund Freud. *Gesammelte Werke*, tomo 10, Frankfurt a. M.: Fischer. 1917, 428–446.

incestuoso entre ellos, ya que al mismo tiempo las madres suelen tener un contacto corporal cercano con sus hijos muxe'.²⁰ Por eso es muy posible que la elección del habitus femenino por parte del joven muxe' sea no sólo una señal de sexualización para los hombres, sino también una de desexualización con respecto a la madre.

Esa supuesta "elección" por parte de la madre ha sido cuestionada tan frecuentemente, que considero necesario agregar dos argumentos: no se trata forzosamente de un acto consciente de su parte, puede ser más bien un desarrollo implícito, realizándose a causa de las condiciones de vida de la familia en general, así que la madre figura aquí más bien como símbolo del entorno social.

En contraste con los hijos masculinos, para los cuales la amenaza de castración por parte del padre apenas existe²¹ (por lo cual la madre permanece imaginariamente disponible), para el muxe' la relación con el padre está marcada muchas veces por su comportamiento despreciativo y violento. El padre ridiculiza al hijo muxe' y lo amenaza con la castración en el caso de que lo encuentre realizando tareas femeninas. Por ejemplo un padre amenazó, según el relato de un participante, a su hijo muxe' que iba a "entrar por la puerta del baño y cortársela, si se sentaba para orinar como una mujer". Víctor Fuentes contó de un padre del que todos los cuchillos de la casa debían esconderse cuando él llegaba borracho a casa.²²

La presupuesta violencia del padre es tan grande que debe ser sexualizada de manera defensiva por el hijo muxe'. El mismo participante relató por ejemplo, cómo él se escondía a la edad de cinco años, temeroso y al mismo tiempo excitado, para observar el abultamiento o el "paquete" en los pantalones de los hombres adultos. La sexualización de la agresión del padre se refuerza a causa de la frecuente bisexualidad de los hombres istmeños y del hecho que muchas veces la iniciación sexual del joven muxe' se "delega" al hermano del padre. Posiblemente la agresión del padre es tan abrumadora y excitante para el muxe' que, por miedo, no puede elegir a la madre como modelo de un posterior objeto sexual (facultativo, no quiero heteronormizar) y en un acto identificatorio creativo se sitúa imaginariamente en el lugar de la esposa del padre.²³

Debido a la falta de gratificación narcisista y de alternativas de identificación, el muxe' tiene que aceptar las ofertas de cariño de hombres mayores (familiares, vecinos o conocidos), aunque éstas casi siempre se sexualizan. A veces un muxe' mayor casado asume también la iniciación anal de los jóvenes. (Algunos, que no se quedan con la familia de origen o que ya no la tienen en la región, forman más tarde una familia con una mujer.)

²⁰ Podía observar el proceso educativo de un niño muxe' que en mucho correspondía a las entrevistas conducidas.

²¹ GRAUL, opus cit., p.186.

²² Ambas comunicaciones personales 2009.

²³ Esa percepción me la comunicó Lukas AVENDAÑO, 2017. El incorpora esa esposa en sus performances.

Algunos muxe' más jóvenes me decían que el padre de hoy ya es menos severo con sus hijo muxe', porque hay una mayor aceptación de sus propios lados homófilos y porque critican la violencia con la cual han sido educado ellos mismos²⁴. Igualmente me comentaron, que “lo de la madre (que escogiera su hijo muxe') era antes, hoy en día ya no es así.”²⁵ Muchos muxe' responden a la pregunta de cómo se hicieran muxe' simplemente: “nacé así.” Sin embargo quiero concluir este punto con la observación de Víctor Fuentes acerca de su socialización: “Finalmente terminé por creer lo que la gente estaba diciendo de mí.”

El deseo homosexual en el istmo y en el antiguo mito de Edipo

En su interpretación del *Edipo Rey* de Sófocles, Freud tematiza la rivalidad del padre y del hijo con respecto a la madre, pero ahí no se analizan ni el deseo homosexual intergeneracional ni la fatídica vinculación con una mujer y madre traumatizada y desexualizada.²⁶ Sin embargo, ambos aspectos existen en los mitos antiguos y son sustanciales para el desarrollo psico-sexual en el istmo.

En esta parte me adentraré primero en el desarrollo edípico del joven muxe' entre los binnizá, para después señalar las similitudes que existen especialmente con la versión del mito de Edipo de Eurípides²⁷ de 480 años *ante Cristo*. En este sentido se va a mostrar tanto el lado paterno como el materno de este círculo de causalidades transgeneracionales. No obstante, debido a la supremacía irreductible del padre en la familia, entiendo el rol materno no como causal sino como formado por la influencia machista. De este modo mi opinión contradice la visión de la unión primaria fundamental que desvincula la relación madre-hijo de la situación familiar y social específica, frecuente en la literatura psicoanalítica.

El desarrollo edípico de los binnizá queda particularmente marcada por un padre violento, en gran medida ausente y frecuentemente bisexual. Éste condiciona una situación pre-edípica en la que la madre se ve parcialmente incapaz de ocuparse satisfactoriamente de sus hijos, debido a los traumas provocados por un padre alcohólico y frecuentemente infiel. Esta situación se representa de manera proyectiva tanto en el mito de Medea como en la figura mexicana de la Llorona: En la realidad, sin embargo, la madre no mata a los hijos como venganza contra un hombre infiel, sino que se convierte por la abrumante situación externa en una madre psíquicamente “muerta” para los hijos. La relación materna que no llega a separarse de los hijos se configura entonces en el istmo primero a través de

²⁴ Amurabi MÉNDEZ, encuentro personal 2016.

²⁵ Víctor CATA, Lukas AVENDAÑO, encuentros personales 2018/2017.

²⁶ FREUD, Sigmund. *Sexualleben*. Studienausgabe, Tomo V, Frankfurt a. M.: Fischer, 1972, p. 247.

²⁷ EURÍPIDES. *Fragments. Oedipus–Chrysippus. Other fragments*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

esta situación pre-edípica específica en la que se alternan la falta de atenciones y el exceso de mimo a los jóvenes varones.

La ausencia del padre al lado de la madre permite entonces que el joven pueda imaginarse en sus fantasías inconscientes como su amante y salvador; un hecho que se fortalece paradójicamente a través de la desexualización de la madre que debe seguir siendo la más "pura" posible (Marianismo), ya que así ella no existe como ser sexuado y puede permanecer imaginariamente ocupable. Esta conexión incestuosa imaginaria queda fortalecida desde la adolescencia por la amenaza de castración por parte del padre que no se ha llevado a cabo y que le sugiere más bien al hijo varón que todas las mujeres (incluso las mayores) se encuentran a su disposición, como también ejerce el control de la sexualidad de todos los miembros femeninos de la familia.

Esa contaminación incestuosa residual, presente en toda relación amorosa heterosexual, la controlan los istmeños desde la adolescencia a través de las estrategias típicas inherentes al machismo: 1. la división de las mujeres en "buenas", para casarse, y "malas", para la diversión; 2. a través de numerosas relaciones colaterales a la familia de base; 3. a través de un cambio de relaciones amorosas casi compulsivo y 4. a través de las relaciones con muxe', quienes actúan como "otro parecido" o intermediario entre la mujer como "otra diferente" y el hombre.

El padre ausente permanece presente como objeto identificador ambivalente, como figura al mismo tiempo idealizada y nociva, desde la adolescencia en las estrechas amistades masculinas muchas veces de por vida y que superan al matrimonio en intimidad. Se trata de grupos de cuatro a cinco hombres, los "cuates", que se encuentran en las tardes para beber o para sus típicos juegos de palabras (homo)sexualizantes, los "albures".

La relación incumplida con el padre, de un singular atractivo erótico a causa de su frecuente bisexualidad, se vuelve a poner en escena a través de la relación con un muxe' mayor como educador sexual: el falo del padre puede ser aquí incorporado y sostenido realmente, lo cual se puede experimentar –dependiendo del tinte emocional de la relación y de la historia previa del iniciado– bien como posibilidad de liberación, bien como re-traumatismo. En el rol del mayate, el amante joven y viril de un muxe' masculino mayor, cambian los términos y el muxe' adopta (supuestamente) la posición pasiva. La relación introyectiva jerárquica y incumplida con el padre se re-escenifica aquí entonces en conexiones eróticas alternantes.

Un significativo rol erótico lo desempeña la chica transexual que –equipada con senos operados– se hace una amante perfecta sin vagina que no genera miedos regresivos en los hombres masculinos. Ella representa entonces por un lado a la madre desexualizada, fálica, que puede ser amada sin peligro incorporada en una „mujer“ sin vulva. Su penetración y la infracción de esta regla encarnan,

por otro lado, igualmente el ciclo de venganza y sumisión entre padre e hijo. Entonces la atraktividad específica de la chica resulta exactamente de la masculinidad biológica que a través del marcador sexual femenino se niega y se resalta de manera simultánea.

De aquí se desprende una observación interesante. La identificación con el padre temido y sexualizado está separada, tanto para el hombre como para el muxe', en un lado activo y uno pasivo, en uno manifiesto y uno latente: esto es, en la adopción del rol del transgresor y en el anhelo de sumisión masoquista. Se asigna solamente una de esas partes opuestas a uno de ambos géneros, mientras la otra permanece tabuizada: el varón tiene que tomar la parte insertiva, el muxe' es "la mujer en la cama". Del hecho de que hay esas dos almas conviviendo en el pecho, tanto del macho como del muxe', hasta el punto de que en la base no existe ninguna diferencia, se explica por qué, en la superficie, los roles sexuales específicos se deben mantener separados de manera tan rígida – y por qué el anhelo de vivir estos dos lados identificatorios de manera igualitaria es tan grande.

Como se mencionó anteriormente, el joven muxe' no se puede identificar completamente ni con el padre ni con la madre. La madre está por un lado demasiado cerca de él y por otro lado lo desprecia, así que ella no puede ser elegida ni como un completo modelo de conducta ni como un objeto erótico. El padre, como instancia de temor castrante, se sexualiza en parte, pero muchas veces se odia y se menosprecia a la vez. Así se debe tomar la existencia de un muxe' adulto como salvación identificatoria y la oferta de amor sexualizado de hombres bisexuales del entorno propio, así como los juegos con jóvenes mayores, se aceptan inevitablemente como (casi) única gratificación narcisista.

En cuanto a la comparación con el mito antiguo: En los fragmentos de Eurípides que tematizan la historia anterior a la tragedia sofocleana, que fue purgada de lo homoerótico a excepción de indicios metafóricos, aparecen asombrosos paralelos con el contexto istmeño, tal vez debido al concepto de homosexualidad mediterráneo, importado por los conquistadores, mezclándose con estructuras ya presentes:

1. El padre ausente y/o traumatizante: Laios, el padre de Edipo, perdió a su progenitor cuando tenía un año y asimismo a Lykos, su padre adoptivo. Pelops fue descuartizado y cocinado por su propio padre, pudo sólo sobrevivir por la intervención de los dioses. El huérfano Laios es acogido e instruido entonces por el traumatizado Pelops, y enseña el oficio de auriga a Crisipo, el bellissimo hijo de Pelops.
2. Las relaciones homosexuales transgeneracionales: Laios se enamora de Crisipo, lo secuestra y lo viola. Por causa de la vergüenza, Crisipo se suicida. El bisexual Pelops maldice a Laios: Si procrea un hijo, éste lo tendrá que matar. En otra variante Laios y su hijo Edipo serán rivales, porque ambos

compiten por el amor del bello Crisipo.²⁸ Aquí mata Edipo a Laios por esta razón, la que me parece más plausible, ya que ¿por qué iban a pelearse en la bifurcación o cruce de caminos, donde se enfrentan en la versión clásica, si allí existe para cualquier conductor la posibilidad de desviarse? El curce de caminos podría sobre todo ser la indicación del motivo real del conflicto, esto es, la relación homosexual, "el cruce".

3. El rol de la madre: En otra versión Laios no abusa de Crisipo sino de la mucho más joven Yocasta, su esposa. Para Sófocles es Yocasta quien embriaga a su marido para poder quedar embarazada, ya que él, posiblemente debido a su efebofilia, o bien no tiene contacto alguno con su esposa o bien no vaginal sino solo anal. La relación con un hombre enredado en una espiral transgeneracional homoerótica y violenta obliga a la mujer a metafóricamente "abandonar" al hijo; lo que podría significar que la madre no puede cuidarlo suficientemente bien para construir una barrera incestuosa estable. La existencia del tobillo perforado y atado de Edipo podría ser una alusión al peligro de penetración paterna, dado que un recién nacido no puede escapar.

4. Las consecuencias: A causa de la bisexualidad y violencia paterna, los padres se alejan, metafóricamente se hacen "padres adoptivos". La agresión paterna no puede ser integrada, sino que debe ser re-interpretada o ejecutada (por ejemplo en relaciones amorosas transgeneracionales o en actos violentos). La conexión incestuosa con una madre pre-edípica ausente y edípica no autónoma conlleva a su búsqueda en las relaciones amorosas adultas: El destino no solamente devuelve a Edipo a la mujer que lo abandonó, sino que engendra con ella cuatro hijos, quienes no se pueden liberar tampoco de la vorágine de la violencia.

Siguiendo esta descripción comparativa de sucesos edípicos entre los muxe' y los hombres de los binnizá, quisiera enfatizar que la exposición de la individuación especial no "cerrada o finalizada" de los binnizá –en contraste con la "concluida" occidental, que tendría que producir un individuo que actúa según los principios de la Ilustración– no es en absoluto valorativa por mi parte. El mito de la Ilustración occidental produce un individuo positivista, separado de la sociedad y del medio ambiente, "razonable", pero aislado, que a través de su rendimiento intenta superar esta ruptura. Mientras que para los binnizá, a pesar de sus relaciones parcialmente jerárquicas, la integración en la comunidad y en el cosmos representa un hecho básico ya que la conexión con el origen perdura a través de la inquebrantable relación con la madre.

²⁸ ROSCHER, Wilhelm Heinrich. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. tomo 1, apartado 1, Leipzig: Teubner, 1884, p. 903.

Influencia del movimiento gay occidental y de los medios de masas

La estructura de género istmeña parece por una parte permisiva o permeable a causa de sus tres géneros. Al mismo tiempo la rígida clasificación en géneros específicos expresa también la regulación sexual de mujeres y muxe', como observa Flores Martos²⁹, ya que cada género está fusionado con un rol sexual claramente delineado. También la sexualidad muxe' está claramente estandarizada y aquí no comparto la opinión de Stephens, quien escribe que el género social es el eje central de definición en el Istmo y no la orientación sexual³⁰, ya que el género es la orientación sexual. El género y la sexualidad van juntos. En ese punto intento romper la perspectiva occidental del muxe' como categoría híbrida, porque tres géneros no significa automáticamente más flexibilidad que dos. Su regulación y su ruptura constituyen el terreno movedizo y contradictorio de la sexualidad muxe' que es lúdica y jerárquica a la vez. Obviamente también la identidad del muxe' está condicionada de manera interseccional, es decir, está vinculada con factores múltiples individuales y procesuales como el estrato social, el nivel educativo, la edad y la apariencia, que forman paralelos o se entrecruzan, reforzándose y/o rechazándose mutuamente.

Cabe destacar que antes de los años cincuenta había en los Estados Unidos un concepto comparable a las relaciones amorosas masculinas de los istmeños: trabajadores heterosexuales jóvenes tenían contacto sexual con "fairies" (hombres afeminados), que eran consideradas como un género situado entre la mujer y el hombre, antes del matrimonio. Esta era parte de la sexualidad usual de estos hombres, tal como ir con una prostituta. Murray considera que la homosexualidad en América Latina está en el punto de desarrollarse analógicamente, esto es, alejarse de relaciones definidas por género o edad (o poder económico) hacia relaciones de pareja igualitarias.³¹ Estas se impusieron también en el occidente solo desde los años setenta – entretejidas con la definición actual de homo- y bisexualidad.

Desde esta fecha se van asimilando también en el Istmo los principios de los movimientos gay occidentales. Se formaron diferentes grupos –el más conocido es el de las "Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro", que entre otras cosas fundaron su propia festividad o vela. Este grupo también fue y sigue siendo muy activo en la educación y prevención del SIDA: Ellos fundaron la primera organización que luchó contra la diseminación del SIDA en el Istmo. Esas actividades de

²⁹ FLORES Martos, Juan Antonio. *Travestidos de Etnicidad zapoteca: una Etnografía de los Muxe's de Juchitán como Cuerpos poderosos. Anuario de Hojas de Warmi*, número 15, universitat de Barcelona, 2010, 1–24, aquí p. 13.

³⁰ STEPHEN, Lynn. *Sexualities and Genders in Zapotec Oaxaca. Latin American Perspectives*, Issue 123, volumen 29, número 2, 2002, 41–59, aquí p. 55.

³¹ MURRAY, Stephen O. *Latin American male homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995, p.11.

información –como la entrega gratuita de condones– resuelven el problema sólo parcialmente, ya que ninguno de los muxe' que entrevisté practicaba sexo seguro regularmente: la excitación se vive como un sentimiento repentino e incontrolable. El otorgamiento de fondos occidentales a particulares ha producido además rivalidades que dificultaban la inserción de la prevención en los acontecimientos comunitarios.³²

Ambas actividades condujeron tanto a una mayor autonomía como a un más amplio radio de acción del muxe', pero al mismo tiempo fueron en parte criticados fuera y dentro de la comunidad muxe': Ya que la "Vela de las Intrépidas" mientras tanto se convirtió en un gran evento comercial y mediático con unos ocho mil visitantes, los organizadores tuvieron primero que hacerse querer por las autoridades conservadoras locales³³. Se les imputó no haber considerado suficientemente sea las demandas de los muxe' por la igualdad de derechos, sea la tradicional muxe'idad, a pesar de que la vela se conformó bajo el lema de la aceptación de la diferencia sexual. Puesto que el fuertemente sexualizado espectáculo travesti corresponde a un código de belleza global –con una excitante carga de exotismo– se puede generar un creciente interés mediático. Esta comercialización basada en los intereses llevó a una protesta de una parte de la generación joven que se remitió a valores tradicionales muxe' y fundó nuevos grupos con sus propias festividades. Para algunas de estas velas solamente se admiten hombres en vestuario masculino y ninguna mujer o muxe' gunaa.

Aunque la influencia de los principios gay occidentales y de los medios de masas realmente es más compleja, me gustaría diferenciar entre el uso del mismo en el estrato medio alto y en el estrato bajo: En el entorno medio alto –se habla del muxe' hombre, que se presenta discretamente en vestuario masculino– se asimilan ideas del movimiento gay y se intenta aplicarlas parcialmente. Se trata por ejemplo del derecho a uniones perdurables entre hombres (coetáneos) o de la libertad de vestirse de mujer en público: una libertad de la cual se valen sobre todo los muxe' de los ambientes populares, que por eso llaman hipócritas a los muxe' burgueses. Ellos se realizan como primera generación de profesionistas, como maestros, abogados, escritores o antropólogos. Sin embargo, a pesar de estos cambios, se aseguran de no desviarse demasiado de la tradición y viven, por ejemplo, casi siempre sin pareja en su familia de origen. Se mueven tan hábilmente en su entorno social, que el padre algunas veces no sabe, o no sabe con seguridad, de la homosexualidad del hijo.³⁴

³² MIANO BORRUSO, Mariella. Muxe': 'nuevos liderazgos' y fenómenos mediáticos, *Revista Digital Universitaria*, volumen 11, número 9, 2010b, 1–15.

³³ En febrero 2019, el organizador principal de la vela de las intrépidas, Oscar Cazorla, ha sido encontrado asesinado en su casa. No se sabe nada del motivo. Ese tipo de crimen generalmente queda impune en el istmo.

³⁴ Elí Valentín BARTOLO, comunicación personal 2009.

Hay en efecto jóvenes homosexuales en el Istmo que se resisten a la denominación "muxe" y que quieren ser clasificados como "gay", ya que consideran el rol tradicional como restringido. A la par algunos intelectuales muxe' –como Lukas Avendaño– trabajan por una apertura y una redefinición del concepto, dado que quieren suavizar el desprecio, pero sin renunciar a la tradicional integración con su riqueza cultural y su relativa seguridad. Avendaño defiende con sus "performances" un nuevo concepto de la "muxe'idad", que revela la marginalización e incluye la diversidad.³⁵

Debido a estas divergentes formas de pensar escribió el filósofo y "muxe'ólogo" Elí Valentín Bartolo, fallecido en 2015, que la comunidad muxe' de Juchitán es una comunidad imaginaria que en realidad se presenta fragmentada y ecléctica. Aun cuando inicialmente tejió redes de solidaridad y reconocimiento, se utiliza hoy en día principalmente para mostrar una falsa imagen a los extranjeros y alimentar sus fantasías. Por eso propugna redefinir a la comunidad con ayuda de los intelectuales jóvenes. Busca un fortalecimiento de la autoestima de los muxe' –que sin duda ha sido parcialmente construida a través del interés del extranjero– independiente de las proyecciones mediales del mundo exterior para alcanzar una mejor integración en la sociedad zapoteca a través de una mayor aceptación de la diversidad.³⁶

Para los muxe' de los barrios populares, por el contrario, la influencia de los medios de masas y de su estandarizante presión de actuación femenina es intensamente visible. Con hormonas y bisturí las vestidas pueden convertirse en el simulacro de la mujer perfecta. Ellas caricaturizan, en la confusión culturalmente inducida de reconocimiento y apariencia, a las mujeres occidentales, quienes entrenan su cuerpo bajo la espada de Damocles del mito de la belleza. Nos hacemos más conscientes de la artificialidad del proceso simplemente porque los cambios se llevan a cabo en un cuerpo masculino.

³⁵ AVENDAÑO, opus cit.

³⁶ BARTOLO, Elí Valentín. *Filósofo de la muxe'idad y enseñante de la diversidad*. Oaxaca: Biblioteca Henestrosa A. C., 2015, p. 148–149.



Figura 5 y 6. Muxe' gunaa en la Vela de las Intrépidas. Juchitán 2013

Las muxe' gunaa se operan entretanto los senos, se inyectan aceite alimentario e ingieren hormonas –que a menudo disminuyen la capacidad eréctil– para modelar formas femeninas. Las consecuencias para la salud de estas operaciones cosméticas de hiperfeminización son fatales, ya que frecuentemente el tejido correspondiente se necrosa y aparecen daños en las articulaciones. Aun cuando las chicas traen buen dinero a casa por su trabajo sexual, el período de florecimiento es corto y la elevada violencia es una respuesta al atractivo sexual simultáneamente admirado y despreciado. El hecho de que el código de belleza femenino latino tenga formas más abundantes que el occidental, aumenta la cantidad de material foráneo que tiene que ser incorporado de manera artificial. La práctica de las generaciones anteriores de construir las curvas con goma espuma era ciertamente más inocua. Por razones financieras las chicas todavía no se operan órganos sexuales femeninos primarios, aun cuando la mayoría de ellas sueñan con ello. Sin embargo, por las razones que se han expuesto, no es probable que una vulva/vagina aumentara su éxito con sus clientes. La adaptación operativa nomás parcial del cuerpo de los muxe' no se debe solamente a la presión mediática, sino que convierte en realidad un sueño regresivo hermafrodita de los hombres istmeños.

Vendrell Ferré critica que la aplicación de las prácticas operativas se puede interpretar como la subordinación a un código de género dicotómico y bajo la supremacía de una imagen corporal modulable por la ciencia médica.³⁷ Incluso los muxe' nguiiu mismos valoran estas prácticas en parte como falta de respeto hacia las mujeres, *idealizadas represivamente en el istmo*.

Por otro lado, las practicas de las muxe' gunaa pueden ser vistas también como prácticas de empoderamiento queer, como piratería de género o gender hacking, torpedeando el orden dicotómico heterosexista, usando la circulación de hormonas e imágenes en un mundo farmapornográfico a su favor usando la generación de placer del macho materialmente.³⁸



Figura 7. Avendaño preparando „requiem para un alcaraván“ incorporando la esposa muxe. San Francisco del Mar 2017.

Lukas Avendaño, al contrario, representa la belleza andrógina de la muxe'idad en sus performances, luciendo traje femenino con el torso masculino desnudo. Igualmente critica, con la ayuda de la metáfora del "alcaraván/berelele" –un ave silvestre domesticable que en cautiverio muere cuando se mantiene solo– la práctica de que los muxe' no puedan tener parejas masculinas estables.

En resumen se puede decir que la revaloración del estatus gay en el estrato medio alto se acompaña de una creciente sexualización y marginalización del muxe' del entorno popular. La autonomía del muxe', por así decirlo, en suma no ha aumentado ni disminuido: El estatus quo genealógico³⁹ – la correspondiente participación en el poder social– permanece

igual. En este sentido, sobre todo la supremacía del macho istmeño no se ve atacada por los cambios.

³⁷ VENDRELL FERRÉ, Joan. ¿Corregir el cuerpo o cambiar el sistema? La transexualidad ante el orden de género. *Sociológica*, año 24, número 69, enero–abril, 2009, 61–78, aquí p. 68.

³⁸ PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie. Sex, Drogen und Biopolitik in der Ära der Pharmapornografie*. Berlin: B-books, 2016.

³⁹ FOUCAULT, Michel. *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.

De modo comparable con la emancipación femenina occidental, en la que el aumento de autonomía se vincula con una creciente pornograficación de las muchachas muy jóvenes, se contrapesa la introducción aislada de muxe' en el dominio de los varones a través de un mayor atractivo, es decir, de disponibilidad sexual de las muxe' gunaa: Algunos muxe' masculinos obtienen acceso a los dividendos patriarcales⁴⁰, mientras que la pornograficación medial de la sociedad en el Istmo no afecta a las mujeres –quienes están todavía excluidas de tal comportamiento– sino a las vestidas.

Cambios en la estructura de las relaciones

Aquí surge la pregunta de si la sexualización de las muxe gunaa' significa una liberación del estatus de objeto para las mujeres, a través de la cual ellas pueden proponerse, por ejemplo, aspirar a relaciones igualitarias, o si significa más bien que ellas se convierten en no-objetos, de modo que ya ni siquiera tienen consideración de objeto.

En todo caso, esa sexualización hace virulenta la latente competición entre mujeres y muxe' por los maridos o esposos, cortejados por ambos lados simultáneamente. Las mujeres se defienden, por ejemplo, contra la presencia de las exuberantes chicas en las tradicionales velas, ya que no actúan según el canon de la “costumbre”. Por eso en las velas de la clase alta juchiteca no se permite a los hombres ningún vestuario femenino. Pero al mismo tiempo crece la popularidad de los espectáculos travestis en las festividades de los barrios de “abajo”.

De hecho, considero junto a Miano, que la sociedad zapoteca se muestra relativamente resistente a los cambios fundamentales del portafolio de roles de género.⁴¹ En caso de que los muxe' en efecto se liberen en el curso de una o dos generaciones de su rol habitual (yo opino más bien que la brecha entre los muxe' masculinos y femeninos se va a seguir abriendo), primero se va a exacerbar la tensa situación entre hombres y mujeres, ya que los hombres experimentan como degradante asumir las tareas que recaen en los muxe'. Posiblemente las mujeres van a empezar a exigir también relaciones igualitarias, ya que la influencia de una liberación de los roles de género, propagada globalmente, aun se puede observar en el Istmo. Después de todo, debe dejarse abierto, si en este caso las mujeres se van a beneficiar de los cambios o si perderán parte de su autonomía al ser el miembro más débil de la cadena.

Ulteriormente las siguientes preguntas podrían desarrollar una cierta relevancia para futuras investigaciones: ¿Van a disminuir, no obstante, los contactos intermasculinos por la influencia

⁴⁰ CONNELL, opus cit.

⁴¹ MIANO BORRUSO, Mariella. Entre lo local y lo global. Los muxe' en el siglo XXI, XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Santiago de Compostela, 2010a, 2447–2464.

creciente de diversas Iglesias Pentecostales, que condenan la sodomía, y por la decreciente importancia de la virginidad de las muchachas, todavía muchas veces probada en el rito del rapto? ¿Va a aumentar la edad de los niños inicializados aun mas a causa del discurso de pedofilia haciendose virulento en el Istmo desde hace algunos años? ¿En el caso de que las vestidas sean asimiladas “completamente” al sexo femenino, sus contactos se pueden seguir considerando como homosexuales, o habrá que desarrollar nuevas categorías más fluidas, más híbridas, más refinadas, más queer? ¿Van a influenciar en el papel del mayate esas chicas hiperfemeninas, *por ejemplo seduciendolo*? ¿Empezarán los muxe’ a formar parejas entre sí, si la gama del performance sexual se alarga de ese modo entre ellos? ¿De qué factores sociales e intrafamiliares, conscientes o inconscientes, depende la decisión del niño muxe’ de optar por un habitus masculino o femenino – cuáles son entonces los conmutadores paternos y maternos que posibilitan el orgullo o el desprecio de sus genitales nativos? ¿Por qué unos pocos muxe’ casados se vuelven heterosexuales, mientras que la mayor parte permanece con una actitud bisexual y promiscuo? ¿Cuáles son los discursos motivantes de las prácticas físicas masoquistas que aplican, sea las mujeres (occidentales), sea las vestidas a sus cuerpos y podrían iluminarse esas prácticas mutuamente? ¿Cuales son las relaciones entre el orgullo etnico, el colonialismo y los papeles de género jerárquicos en el Istmo? ¿Y cual es el rol abyecto de las *nguiiu* en la sociedad zapoteca – que podrían enseñarnos sobre las escondidas estructuras del poder?

Consideraciones finales

Finalmente quisiera señalar que aquí se comparte el concepto de género de Foucault⁴² y Butler⁴³ como construcción social genealógica. Ese ha sido completado radicalmente por la concepción farmapornográfica de nuestros cuerpos y nuestras formas de deseo por Preciado. Según el, ya no existimos fuera del fluxus universal de hormonas y estimulantes visuales.⁴⁴ Ese proceso de sexuación discurre de modo tan radical, integral y preconsciente que no es posible recurrir a ningún tipo –sea este psíquico o físico– de esencia muxe’ica, femenina o masculina. Cada género nace, por asignación del mismo, en un mundo propio, que ya existía antes y que va más allá. Es por eso en gran parte producido, "excéntrico"⁴⁵ y no se puede "tener" en alguna forma estática ni "existe" en

⁴² FOUCAULT, opus cit, p.19.

⁴³ BUTLER, Judith. *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, p. 9.

⁴⁴ PRECIADO, opus cit.

⁴⁵ BUTLER, opus cit., p. 9. Traducciones del alemán de la autora.

esencia.⁴⁶

La identidad sexual, considerada como lo que nos define en lo más “íntimo” y lo que a la vez nos conecta con el otro, es por ello siempre una articulación paradójica entre la coerción y la autonomía.⁴⁷ Especialmente a través del deseo, que depende del reconocimiento social dentro de la norma, el género enlaza el individuo con las normas sociales y “desintegra el yo”.⁴⁸ Al mismo tiempo el deseo da también la posibilidad de traspasar estas normas, sexualizando por ejemplo creativamente las estrategias represivas, como la violencia del padre por parte del muxe’.

Ya que la cultura también modela el cuerpo en gran parte –lo que se nota en la condición del muxe’ y especialmente en la de las vestidas– se prefiere no entrar en este punto al debate “naturaleza-educación” (nature-nurture) con respecto a la homosexualidad. El mismo Freud suponía discutible la existencia de una inversión nativa, por un lado debido a la posibilidad de cambios de la orientación sexual a lo largo de la vida⁴⁹ y por otro debido a su conexión a situaciones desencadenantes e inhibitoras.⁵⁰ Además él destaca al mismo tiempo que no todos los adolescentes que tienen primeras experiencias homosexuales, se quedan en ese rol. Así se encuentran tanto muxe’ que se reconocen como tales (*coming-out*) después de la pubertad como los que se casan con mujeres cuando llegan a la edad adulta. Sin embargo se deja abierta la cuestión de si estos cambios tardíos de orientación posiblemente permiten suponer una protoidentidad homo- o heterosexual, como Ermann asume⁵¹, o si representan más bien una reacción a mensajes seductores inconscientes del entorno familiar y social. Parece acertada la observación de que la alternativa congénita–adquirida es incompleta o no abarca adecuadamente los hechos constituyentes ni de la inversión⁵² ni de las demás sexualidades.

Ya que la gama de variabilidad de las orientaciones sexuales en cada individuo está dispuesta inicialmente de manera igual o similar,⁵³ las identidades muxe’icas arrojan luz sobre procesos por los que todos hemos pasado, sobre campos que permanecen sin embargo en la mayoría de los casos en la sombra de nuestro interior.

⁴⁶ *ibid.*, p. 22.

⁴⁷ *ibid.*, p. 9.

⁴⁸ *ibid.*, p. 32.

⁴⁹ FREUD, Sigmund. *Zwang, Paranoia und Perversion*. Studienausgabe, tomo VII, Frankfurt a. M.: Fischer, 1973, p. 171.

⁵⁰ FREUD, opus cit., 1972, p. 52.

⁵¹ ERMANN, Michael. Die Entwicklung der normalen männlichen Homosexualität. Zürich: Vortrag am Daseinsanalytischen Seminar DaS, 2013, p. 33.

⁵² FREUD, opus cit., 1972, p. 52.

⁵³ LE SOLDAT, Judith. *Grund zur Homosexualität. Vorlesungen zu einer neuen psychoanalytischen Theorie der Homosexualität*. tomo 1, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2015.

Referencias bibliográficas

- AVENDAÑO, Lukas. Entrevista de José Antonio Flores Farfán (CIESAS), Patricia Tovar Álvarez (UNAM) y Genner Llanes Ortiz (CIESAS). Inédito, 2015.
- BARTOLO, Elí Valentín. *Filósofo de la muxe'idad y enseñante de la diversidad*. Oaxaca: Biblioteca Henestrosa A. C., 2015.
- BUTLER, Judith. *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
- CARRIER, Joseph. *De los Otros. Intimacy and homosexuality among Mexican men*. 1. edición. New York: Columbia University Press, 1995.
- CONNELL, Raewyn. *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. 3. edición. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.
- ERMANN, Michael. Die Entwicklung der normalen männlichen Homosexualität. Zürich: Vortrag am Daseinsanalytischen Seminar DaS, 2013.
- EURIPIDES. *Fragments. Oedipus–Chrysisippus. Other fragments*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- FLORES Martos, Juan Antonio. Travestidos de Etnicidad zapoteca: una Etnografía de los Muxe's de Juchitán como Cuerpos poderosos. *Anuario de Hojas de Warmi*, número 15, universitat de Barcelona, 2010, 1–24.
- FOUCAULT, Michel. *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- FREUD, Sigmund. Trauer und Melancholie. Sigmund Freud. *Gesammelte Werke*, tomo 10, Frankfurt a. M.: Fischer. 1917, 428–446.
- FREUD, Sigmund. *Sexualleben*. Studienausgabe, Tomo V, Frankfurt a. M.: Fischer, 1972.
- FREUD, Sigmund. *Zwang, Paranoia und Perversion*. Studienausgabe, tomo VII, Frankfurt a. M.: Fischer, 1973.
- GRAUL, Stefanie. *Der Anerkennungskonflikt bei den drei Geschlechtern der Binnizá – eine ethnopsychoanalytische Studie*. München: Herbert Utz Verlag, 2017.
- GÓMEZ, Amaranta. Trascendiendo. *Desacatos*, número 16, 2004, 199–208.
- LE SOLDAT, Judith. *Grund zur Homosexualität. Vorlesungen zu einer neuen psychoanalytischen Theorie der Homosexualität*. tomo 1, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2015.
- MIANO BORRUSO, Mariella. Género y Homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec – El Caso de los Muxe'. IV Congreso Chileno de Antropología, Santiago de Chile, 2001, 685–690. <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/101.pdf>, consultada el 25 de abril de 2017.

MIANO BORRUSO, Mariella. Entre lo local y lo global. Los muxe' en el siglo XXI, XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Santiago de Compostela, 2010a, 2447–2464. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00532560/document>, consultada el 25 de abril de 2017.

MIANO BORRUSO, Mariella. Muxe': 'nuevos liderazgos' y fenómenos mediáticos, *Revista Digital Universitaria*, volumen 11, número 9, 2010b, 1–15. <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num9/art87/art87.pdf>, consultada el 25 de abril de 2017.

MURRAY, Stephen O. *Latin American male homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.

PICKETT, Velma, et al. (comps.). *Vocabulario zapoteco del Istmo*. Quinta Edición (electrónica), segunda versión, Publicado por el Instituto Lingüístico de Verano, A.C. 2013.

PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie. Sex, Drogen und Biopolitik in der Ära der Pharmapornografie*. Berlin: b-books, 2016.

PRIEUR, Annick. *La Casa de la Mema. Travestis, locas y machos*. México D.F.: UNAM, 2008.

ROSCHER, Wilhelm Heinrich. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. tomo 1, apartado 1, Leipzig: Teubner, 1884.

ROSCOE, Will. *Changing ones: third and fourth genders in native north america*. New York: St. Martin's Press, 1998.

STEPHEN, Lynn. Sexualities and Genders in Zapotec Oaxaca. *Latin American Perspectives*, Issue 123, volumen 29, número 2, 2002, 41–59.

VENDRELL FERRÉ, Joan. ¿Corregir el cuerpo o cambiar el sistema? La transexualidad ante el orden de género. *Sociológica*, año 24, número 69, enero–abril, 2009, 61–78.

Stefanie Graul: Está formada y trabaja como fotógrafa. Después estudió arte, filosofía y psicoanálisis. Se doctoró sobre las relaciones entre los tres géneros de los Zapotecas en Oaxaca, México. Hoy se dedica a la investigación de fenómenos de tercer género, a estudios queer y postcoloniales. Publicó sobre imágenes corporales en autoretratos de fotógrafxs y sobre pornografía como discurso (anti)hegemonal. Desde hace treinta años hace viajes foto-investigativos a México.

Artigo recebido para publicação em: Abril de 2019.

Artigo aprovado para publicação em: Maio de 2019.