



CEERI

Centro de Estudios Estratégicos
de Relaciones Internacionales



Aproximaciones a la concepción de género y sexualidad de pueblos originarios de Canadá, Estados Unidos, México, Guatemala y Bolivia

Por Emma Camila Gutierrez; Estefanía Peña Zermeño; Julián Ledesma; Manuela Briano; María Sol Galoviche y Regina Castañeda.



Contenidos

Resumen	4
Introducción	5
Nota metodológica	8
Concepción de Género y Orientación Sexual en Pueblos Originarios de América	9
Conclusiones	20
Referencias	24

Sobre el grupo



La evolución de la disciplina nos lleva a observar en la década de los ochenta una proliferación de la producción teórica cuestionando la ontología, epistemología y metodología en la disciplina fuera del marco positivista. Esta producción teórica principalmente de las teorías críticas está enmarcada en el reflectivismo como eje epistemológico, este plantea que quien investiga tiene la tarea de interpretar la realidad, más que explicarla, ya que el/la investigador/a está inmerso en el mundo social que estudia y no es ajeno a ello.

En el marco de esta reinterpretación es donde se ubican los aportes de las teorías feministas que surgen como una aproximación distintiva para teorizar las Relaciones Internacionales con un carácter transdisciplinar a través de aportaciones de otras ciencias sociales (Rodríguez Manzano, 2001).

Las teorías feministas en las Relaciones Internacionales no tienen un carácter homogéneo, más bien contienen una pluralidad característica del movimiento social. A grandes rasgos, podemos encontrar las aportaciones del feminismo liberal, feminismo radical y feminismo posmoderno, entre otros.

Sobre los autores

Emma Camila Gutierrez es estudiante de Relaciones Internacionales en la Universidad Nacional de San Martín de la Provincia de Buenos Aires (Argentina); Estefanía Peña Zermeño es Licenciada en Relaciones Internacionales, Universidad del Valle de Atemajac (México); Julián Ledesma es estudiante de Ciencias Políticas, Universidad de Buenos Aires (Argentina).; Manuela Briano es estudiante avanzada de Relaciones Internacionales en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Argentina); María Sol Galoviche es Licenciada en Relaciones Internacionales, Universidad Católica de Córdoba (Argentina) y Regina Castañeda es Licenciada en Gobierno y Transformación Pública, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (México).

Sobre nosotros

El Centro de Estudios Estratégicos de Relaciones Internacionales (CEERI), es una organización no gubernamental, sin fines de lucro, independiente y plural.

Nuestra misión es generar herramientas que contribuyan al desarrollo de las sociedades, procurando la comunión e integración regional tanto a nivel público como privado.



Resumen

Este informe recupera nociones ancestrales de género y sexualidad presentes en diversos pueblos originarios, con el fin de visibilizar que la diversidad sexual e identitaria no es un fenómeno reciente. Por el contrario, forma parte de saberes precoloniales que desafían el orden colonial moderno de género, impuesto durante la colonización occidental y basado en jerarquías binarias y heteronormativas.

La selección de países se hizo con criterios cualitativos y cuantitativos: México, Guatemala y Bolivia por su alta población indígena, y Canadá y Estados Unidos por la relevancia de sus aportes conceptuales. Las fuentes incluyen organismos internacionales como el Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas, el Banco Mundial, la CEPAL, institutos nacionales de estadística, investigaciones académicas y artículos periodísticos.

El análisis arroja tres principales aportes: 1) las nociones ancestrales deben entenderse dentro de su contexto social y político; 2) estas se basan en principios de dualidad complementaria, frente a la jerarquía binaria colonial; 3) la discriminación actual hacia la diversidad sexual en pueblos originarios se vincula con el legado colonial. Se recomienda ampliar este estudio a otros países latinoamericanos, con el fin de enriquecer el debate académico sobre género, sexualidad y procesos de descolonización.

Palabras Clave

Pueblos originarios, América, género, sexualidad, colonización.

Cita sugerida

Briano, M., Castañeda, R., Galoviche, M. S., Gutiérrez, E. C., Ledesma, J., & Peña Zermeño, E. (11 de diciembre, 2025). *Aproximaciones a la concepción de género y sexualidad de pueblos originarios de Canadá, Estados Unidos, México, Guatemala y Bolivia*. Centro de Estudios Estratégicos de Relaciones Internacionales. URL: <https://www.ceeriglobal.org/download/aproximaciones-a-la-concepcion-de-genero-y-sexualidad-de-pueblos-originarios-de-canada-estados-unidos-mexico-guatemala-y-bolivia/>



1. Introducción

En América Latina existen entre 700 y 2.000 pueblos indígenas, según el criterio de clasificación adoptado, que representan entre 30 y 50 millones de personas y más de 500 lenguas. El 87% de esta población se concentra en Bolivia, Colombia, Guatemala, México y Perú (Aznar Fernández, 2023). Este panorama demográfico evidencia la enorme diversidad cultural y lingüística de la región, así como su marcada concentración geográfica. Una mirada al resto del continente permite ampliar la comprensión sobre la presencia indígena en América.

En América del Norte, la población indígena de Estados Unidos se estima entre 3,1 y 8,7 millones de personas. Actualmente, se reconocen 574 entidades tribales nativas americanas, y aproximadamente el 20% de esta población reside en zonas indígenas o pueblos nativos de Alaska (Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas [IWGIA], 2024a). En Canadá, donde se las conoce colectivamente como pueblos aborígenes, 1,8 millones de personas se identifican como aborígenes, lo que representa el 5% de la población total. Estos pueblos se agrupan en tres categorías principales: indios, inuit y métis (IWGIA, 2023).

Los pueblos indígenas son uno de los grupos de mayor vulnerabilidad social en el mundo, y numerosos estudios se enfocan en sus dificultades para alcanzar los mismos niveles de satisfacción de necesidades que la sociedad moderna, tomando como foco de estudio los elevados niveles de pobreza con alta persistencia intergeneracional (Bustelo y Viollaz, 2023). Sin embargo, aunque hoy en día “existe una correlación irrefutable entre la condición de miembro de un grupo indígena y las privaciones socioeconómicas, (...) representar a los pueblos indígenas como invariablemente pobres es en parte producto del uso de indicadores del bienestar predominantemente occidentales” (Banco Mundial, 2015, p. 46).

Algo similar ocurre con la interpretación contemporánea de sus tradiciones vinculadas al género y la sexualidad. Según estudios recientes de la biología moderna, la categoría de sexo puede entenderse a partir de tres dimensiones, recogidas en los trabajos de John Money (Solana, 2024): (1) el sexo morfológico, definido por los genitales externos; (2) el sexo genético, asociado a las manifestaciones fenotípicas influenciadas por factores endocrinos; y (3) el sexo cromosómico, determinado por la presencia del genotipo XX o XY en las células somáticas.



Asimismo, se puede establecer una diferencia entre sexo y género según la comunidad científica moderna. Lamas (2002) define al sexo como “la clasificación de los entes vivos en machos y hembras, de acuerdo con sus órganos reproductivos y las funciones asignadas por su determinación cromosómica” (p. 17). Al género lo define como “la autorrepresentación de las personas a partir de su presentación individual” (Lamas, 2002, p. 17).

En este sentido, es necesario entender que según los estudios llevados a cabo por las ciencias sociales, el género puede, o no, corresponder con el sexo de los seres humanos. Esta autopercepción es la base de lo que hoy en día conocemos como identidad de género (Comisión Económica para América Latina [CEPAL], 2022). También se ha adoptado la terminología de cisgénero, para hacer referencia a las personas cuya identidad de género se corresponde con el sexo que se les asignó al nacer, y transgénero, para quienes se identifican con una identidad de género que no se alinea con el sexo que se les asignó al nacer (Maldonado, 2020).

Sin embargo, estas definiciones occidentales no siempre resultan adecuadas para comprender las concepciones sexo-género de otros contextos culturales. La cultura de los pueblos originarios es vasta y diversa, caracterizada por conocimientos ancestrales y cosmovisiones integrales que conectan lo humano con lo espiritual y lo natural. Sus concepciones sobre las expresiones sexo-génericas, la sexualidad y la tradición permiten el reconocimiento y la integración social de identidades diversas, en contraste con las categorías binarias y heteronormativas occidentales (González Gómez, 2020). No obstante, con la llegada de la colonia, las crónicas, los informes a la corona y los diccionarios quechua-aymara registraron estas sexualidades diversas desde un juicio judeocristiano que las sancionó como “pecado”, negando sus roles simbólicos y rituales e imponiendo categorías occidentales heteronormativas sobre los pueblos originarios (Soliz Guzmán, 2020).

Siguiendo esta reflexión, Picq (2020) sostiene que “las sexualidades indígenas son intraducibles en términos occidentales. No son las palabras las que son intraducibles, sino el tejido social, cultural y político que representan” (p. 15). Desde esta perspectiva, la normativa internacional sobre derechos sexuales no ha proporcionado terminologías alternativas novedosas, puesto que las lenguas indígenas ya contaban con ellas (Picq, 2020).

En relación con el proceso colonial, el género existía desde una perspectiva dual y complementaria, no así desde una perspectiva jerárquica binaria como corresponde al orden moderno (Segato, 2018). Mientras que con respecto a la



sexualidad, es fundamental destacar cómo la instauración de la heteronormatividad operó como un mecanismo de control dentro del marco de la doctrina del descubrimiento. Como señala Picq (2020), “la sexualidad fue una herramienta para criminalizar a los nativos, enmarcarlos como perversos y validar la violencia europea contra el ‘otro’ no cristiano, etiquetado como salvaje, hereje y sodomita” (p. 16).

Este trabajo analiza cómo las concepciones indígenas de género y sexualidad desafían el paradigma moderno y occidental, buscando las conexiones entre identidad, cultura y resistencia. Para ello, se seleccionaron cinco pueblos originarios como casos de estudio: *Two-Spirit* (Estados Unidos y Canadá), comunidades aymara (Bolivia), mayas (Guatemala), nahuas y zapotecas (México). Se tendrán en cuenta los efectos de la colonialidad, para plantear una discusión sobre descolonización, identidad y derechos indígenas.

Es importante resaltar que los pueblos indígenas, pese a compartir similitudes como el grado de vulnerabilidad derivada de la exclusión colonial, presentan características culturales y sociales únicas que impiden su homogeneización, incluso entre aquellos que comparten territorio. Asimismo, resulta necesario interpretar sus culturas y creencias reconociendo que la complejidad de sus cosmovisiones no puede ser plenamente traducida a la lengua española.



2. Nota metodológica

Para seleccionar los casos de estudio de este informe se aplicaron criterios cuantitativos y cualitativos de manera complementaria. Desde el enfoque cuantitativo, se priorizaron los países del continente americano con mayor población indígena, como México, Guatemala y Bolivia. El enfoque cualitativo, por su parte, permitió incorporar casos relevantes de Estados Unidos y Canadá, a través de aportes representativos de sus pueblos originarios.

Los datos se obtuvieron mediante una revisión documental de fuentes institucionales y académicas, como el Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas y, en menor medida, el Banco Mundial y la CEPAL. También se consultó información proveniente de institutos nacionales de estadística y de entidades dedicadas a pueblos indígenas en los diversos países analizados. Asimismo, se revisaron artículos académicos y reportes periodísticos pertinentes.

Considerando la extensión limitada del informe, en las conclusiones se propone la continuidad de esta investigación en otros países de América Latina para continuar contribuyendo al debate sobre el género y la sexualidad desde la visión de los pueblos originarios. Tal como se indicó en la introducción, se reconoce que este informe se basa en estudios elaborados por autores occidentales, quienes interpretan el lenguaje y las cosmovisiones de los pueblos desde sus propios marcos de referencia.



3. Concepción de Género y Orientación Sexual en Pueblos Originarios de América

A lo largo de estas páginas se recuperan los aportes de diversos pueblos originarios en relación con los conceptos de género y sexualidad. En particular, se analizan los casos de Canadá, Estados Unidos, México, Guatemala y Bolivia, seleccionados según los criterios metodológicos previamente expuestos.

3.1 Canadá y Estados Unidos: Two-Spirit (Dos-espíritu)

Canadá y los Estados Unidos de América son países cuyas trayectorias históricas y estructuras sociopolíticas comparten ciertos rasgos. Ambos tienen poblaciones mayoritariamente anglosajonas y de tradición protestante, con la excepción de Quebec en Canadá, cuya población es mayoritariamente católica y francófona. Estos Estados-nación se construyeron sobre una extensa red preexistente de pueblos nativos. En Estados Unidos, el gobierno federal estimaba hasta enero de 2023 la existencia de más de 570 tribus reconocidas entre el territorio continental y Alaska (IWGIA, 2023b). En Canadá, por su parte, las comunidades indígenas alcanzan aproximadamente 1,4 millones de personas, lo que representa el 2,6 % de la población total (IWGIA, 2024a).

En los pueblos originarios englobados en las fronteras modernas de estos países, las sociedades no rechazaban ni negaban la existencia de identidades de género distintas a las que, con vocabulario occidental, se denomina cisgénero¹. La mayoría de los diferentes grupos étnicos tienen nombres para personas nacidas con genitales masculinos que transicionan a identidades femeninas y viceversa, aunque no en todos los pueblos cuentan con nombres para ambos casos. En términos generales, los investigadores hablan de *No-hombre* y *No-mujer* (Brown, 1997). Por ejemplo, en el idioma Cree de comunidades indígenas de Canadá, existe la palabra *Iskwêhkân* – alguien que vive o actúa como mujer – y la palabra *Napêhkân* – alguien que vive o actúa como hombre (De Groot, 2024). Por otro lado, los Siksika usaban el término

¹En este informe, se entiende por cisgénero como una persona “que se siente identificada con su sexo biológico” (Real Academia Española, s.f.)



Aakí'škassi para describir a un hombre que cumpliera con actividades típicamente asociadas con las mujeres, y en el pueblo Ktunaxa el término *Titqattek* describe a mujeres que cumplen con roles tradicionalmente masculinos (Filice, 2015).

En relación con la denominación de estas identidades no heteronormativas en los 90s fue adoptado el término *Two-spirit*. Se acuñó en la Tercera Conferencia de personas gays y lesbianas Nativo-americanas y de las Primeras Naciones, realizada en Winnipeg, Manitoba (de Waard, 2021). Por ello, *Two-spirit* es un término contemporáneo propuesto por los pueblos originarios, quienes rechazaban el término *berdache*, impuesto en la época colonial (Gilley, 2006; de Waard, 2021).

Entre los pueblos originarios del conjunto Sioux, por ejemplo, existen distintos niveles de tolerancia hacia las identidades no cisgénero. Si bien ningún grupo rechaza la identidad de la persona, algunas tribus la consideran un tabú y permiten su reconocimiento, pero acompañándolo de la expulsión de la comunidad. En contraste, los Lakota las consideran seres especiales de alta estima y les asignan funciones relevantes, como el cuidado de enfermos o la asignación de nombres a los niños (Crow et al., 1997). En ambos casos se realizan rituales de transición comparables a los de la entrada a la adultez de las personas cisgénero, en los cuales la identidad anterior se “da por muerta” y se renace con un nuevo nombre.

Aún con el rechazo por parte de ciertos grupos, la identidad del individuo es respetada. Debido a esto, algunos investigadores consideran que al hablar de estas identidades de género conocidas como *Two-spirit*, las mismas no se pueden equivaler con la concepción de hombres y mujeres transgénero. Esto se debe a que no existe un rechazo social que provoque la disforia de género en individuos con estas identidades (Crow et al., 1997).

Sin embargo, en lo que respecta a la visión de la sexualidad, estas personas que transicionan se veían parcialmente excluidas de la bisexualidad que practicaban la gran mayoría de los miembros de las sociedades nativas de una manera muy peculiar: no estaban permitidas las relaciones entre *No-mujeres* y *No-hombres* (Brown, 1997). Siguiendo al mismo autor, esto se ve reflejado en todas las tribus de tanto el este como oeste de los Estados Unidos, aunque en el este no hay registros escritos. Posiblemente, esto se deba al impacto profundo que tuvo la colonización para estos pueblos que -antes de siquiera poder adoptar la escritura- se vieron pronto forzados a conformar sus maneras de vida a la de los ingleses puritanos que poblaban las colonias (Brown, 1997). Este proceso no implicó una adopción recíproca de



costumbres entre nativos y colonizadores, sino una imposición ya que la ideología propia de los colonizadores de autopercibida superioridad requería la occidentalización y asimilación de los nativos (Singer, 2015).

Como se mencionó anteriormente, la intención de los colonos era la de asimilación de aquellos nativos que lograran sobrevivir a sus conquistas. Evidentemente, la impronta colonial chocaba con las experiencias de vida de los *Two-spirit*, quienes eran vistos como una de las tantas expresiones del “hedonismo salvaje” de los pueblos de América (Brown, 1997). Con la intención de lograr la sumisión de estas naciones, se utilizaron estrategias heterodoxas y condenables. Mientras que el abuso sexual de cualquier tipo estaba fuertemente penado en sociedades como la Lakota (Driskill, 2004), este era una de las cuantas herramientas implementadas por los conquistadores en su lucha por el control de las tierras (Singer, 2015). También se llevaron a cabo adopciones coercitivas de centenares de niños mediante procesos de asimilación cultural, cuyo objetivo explícito era erradicar las culturas nativas —incluidas las identidades que hoy se reconocen como *Two-Spirit*— integrándolas a los modos de vida de los colonizadores (Ristock, 2019).

3.2 México: Nahuas y Zapotecas

México tiene una gran diversidad de grupos indígenas, que conservan sus lenguas y costumbres ancestrales: 23,2 millones de personas de tres años y más que se autoidentifican como indígenas, lo que equivale al 19,4% de la población total de ese rango etario (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 2022a). En el país existen 68 lenguas originarias, entre las que destacan el náhuatl (22,4%), el maya (10,5%) y el tseltal (8%) (IWGIA, 2025b). Aunque la mayoría de los hablantes también domina el español, alrededor de 866.000 personas hablan exclusivamente una lengua indígena, lo que puede limitar su interacción fuera de sus comunidades (INEGI, 2022b).

Este informe se enfoca en los pueblos nahua y zapoteca: el primero, por ser una de las lenguas originarias más extendidas, y el segundo por su antigüedad, población y por permitir analizar la categoría socialmente reconocida de las personas *muxes*.

3.2.1 Nahuas

El pueblo nahua está compuesto por 2.886.767 personas y se localiza principalmente en San Jerónimo Amanalco, Santa Catarina del Monte, Santa María Tecuanulco y San Miguel Tlaixpan, en la región de Texcoco, así como en Temascaltepec, todas ubicadas en el Estado de México (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas de México [INPI], s.f).



Los nahuas consideran a la dualidad masculino-femenino como complementaria y necesaria para el equilibrio cosmológico. Esta se manifiesta como un combate permanente entre los principios del orden y del caos, de la creación y la destrucción (Burkhart, 1989). Autoras como Burkhart, que estudian el diálogo moral nahua-cristiano, destacan el uso nahua de los términos orden y caos en contraposición con los cristianos bien-mal; incluso, en la lengua náhuatl no existen equivalentes concretos para dichos términos.

Para los nahuas, lo masculino se asociaba con el orden y la creación, en contraste con lo femenino, vinculado al caos y la destrucción: la mujer era considerada más sexual debido a su relación con la procreación, a diferencia del hombre, sobre quien recaían las actividades militares (Dávalos López, 1998). En línea con los aportes de Dávalos López (1998):

La cosmovisión náhuatl aparece como invertida a nuestro sentido común, pues la guerra, la captura de prisioneros y su sacrificio eran entendidos como contribuciones masculinas para la conservación del cosmos, mientras que las actividades sexuales se concebían como causantes de caos y destrucción. (pp. 96-97)

El origen del mundo, para su cosmovisión, es el resultado de una serie de transgresiones de los dioses, muchas de naturaleza sexual, que los llevaron a ser expulsados de la morada divina, conocida como *Tamoanchan* (Graulich, 1990 como se citó en Dávalos López, 1998). Dentro de la lengua náhuatl, el término *tlazolli* significaba acto sexual y a la vez algo usado, desgastado, podrido o corrompido (Burkhart, 1989). Si bien la sexualidad se asocia fuertemente a la destrucción, también es parte del equilibrio: “Al igual que el estiércol enriquece la tierra, de *tlazolli*, lo corrupto y podrido, nacía también lo nuevo; del acto sexual procedía la fecundación de la mujer” (Dávalos López, 1998, p. 97).

Las creencias vinculadas a la complementariedad y equilibrio entre los géneros se manifiestan también en las festividades de la actualidad. Un ejemplo de esto se observa en el Carnaval de los pueblos originarios de Chicontepec, Veracruz. Según explican Riggs y Hagler (s.f), la noción de simetría de género se representa simbólicamente a través de las parejas de bailarines:

Debido a que la dualidad sigue siendo importante en las áreas nahuas, un número par de hombres biológicos se adornan con pelucas, máscaras y vestidos para bailar con sus compañeros masculinos. Simbólicamente, la simetría de género entre hombres y mujeres se mantiene de esta manera, ya que un número par de "mujeres" baila con un número par de hombres. (párr. 15)



La práctica corresponde a un mecanismo regulador interno, ya que permite realizar el baile únicamente con hombres, evitando que las mujeres se trasladen entre pueblos, lo cual se considera que podría provocar escándalos para las familias de las jóvenes, ya que podrían ser vistas como inmorales si viajaran con un grupo de hombres (Riggs y Hagler, s.f). En el marco de la celebración, y con el objetivo de preservar el equilibrio cósmico, los bailarines masculinos se mantienen a un lado y las bailarinas “femeninas” se ubican en el opuesto. Participan también dos personas disfrazadas de diablos, a quienes se les permite estar de cualquiera de los dos lados por ser seres sobrenaturales (Riggs y Hagler, s.f).

La relevancia simbólica de la dualidad en estas comunidades se observa también en los mexicas, un grupo nahua conocido por haber fundado México-Tenochtitlán. Los mexicas impulsaron el término *Ometéotl* para referirse a la máxima divinidad, la unión de *Ometecuhtli* y *Omecíhuatl*, que podrían traducirse como Señor y Señora de la dualidad (Osegueda, s.f). Dentro de su sistema de creencias, también estaba *Xochipilli*, dios de las flores, la fertilidad, el arte, el juego, la danza, la música y el placer.

Desde una lectura moderna, el sociólogo David Greenberg (citado en Akatzin Almazán, 2020) lo asocia a las prácticas homosexuales y a los trabajadores sexuales (conocidos como *xochihua* o portador de la flor), ya que la deidad se representaba con ropas “femeninas” y con numerosos tatuajes similares a los que tenían los trabajadores sexuales. Igualmente, es complejo rastrear las creencias de los nahuas con respecto a cuestiones como la homosexualidad. Como explica el investigador Guilhem Olivier (2025), en algunos relatos parece recuperarse una postura negativa de rechazo y condena comunitaria, pero es difícil saber a ciencia cierta si efectivamente ese era el consenso entre los nahuas del México Antiguo, si se trata de una imposición de los conquistadores, o bien una traducción no fehaciente.

3.2.2 Zapotecas

El pueblo zapoteca, uno de los más antiguos y numerosos de México, se autodenomina *Binnizá*, que significa “gente que proviene de las nubes”. En la época prehispánica, los mexicas los conocían como zapotecatl, a diferencia de los españoles que los nombraron zapotecos, término que prevalece hasta hoy (INPI, 2017). Su origen se sitúa en los Valles Centrales de Oaxaca, desde donde ras diversos procesos de fragmentación política y territorial, se expandieron hacia otras regiones del estado, como la Sierra Norte, la Sierra Sur y el Istmo de Tehuantepec (Coronel Ortiz, 2006).



Actualmente, los zapotecos representan uno de los grupos indígenas con mayor número de hablantes de lengua originaria en el país. Aproximadamente el 6,7% de las personas que hablan una lengua indígena en México lo hacen en zapoteco (INEGI, 2022a). De los 490.845 hablantes registrados, cerca del 86% reside en Oaxaca, lo que evidencia el profundo arraigo territorial y cultural del pueblo en esa región (INEGI, s.f).

La sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec se caracteriza por una organización altamente comunitaria basada en una extensa red de relaciones recíprocas. Los vínculos de parentesco, vecindad, oficio, amistad o pertenencia territorial conforman una estructura social cohesionada y de fuerte interdependencia (Gómez Suárez & Miano Borruso, 2006).

En esta organización social, las mujeres se encargan de la circulación de bienes y de la transmisión de la cultura tradicional, en comparación con los hombres que concentran las funciones de producción económica, artística y la conducción política de la comunidad. Aunque el hombre es considerado el depositario natural de la autoridad formal, especialmente en el ámbito político, las mujeres gozan de un prestigio social notable por su participación en el comercio, lo cual les brinda autonomía, liderazgo y autoridad en la vida familiar y comunitaria (Miano Borruso, 2001).

Por su parte, en la cultura zapoteca existen los *muxes*, quienes constituyen una categoría de género socialmente reconocida e integrada de manera legítima en la vida comunitaria (Urbiola Solís et al., 2017). Como señalan Urbiola Solís, Vázquez García y Cázares Garrido (2017), se trata de personas asignadas hombres al nacer que pueden o no desempeñar roles de género masculinos y que construyen una identidad distinta a la masculinidad hegemónica. Esta masculinidad hegemónica comprende un conjunto de mandatos sociales que dictan la autoridad, heterosexualidad, autosuficiencia y virilidad esperadas de los hombres (Bonino Méndez, 2002). En cambio, la categoría *muxe* desafía las concepciones binarias de género propias del pensamiento occidental, ya que no se limita a una visión dicotómica entre lo masculino y lo femenino, sino que incorpora una lógica relacional y situada, propia del contexto zapoteca.

Según recogen diversos testimonios en la literatura antropológica, particularmente en los trabajos de Weiss (2019) y Gutmann (2016), citados por Solís Rivera (2022), en términos de expresión de género, existen *muxes* que visten ropa tradicionalmente femenina, otros que mantienen una apariencia masculina y algunos que alternan entre ambas, dependiendo del contexto social o familiar.



Asimismo, en lo que respecta a los roles de género, la experiencia *muxe* se caracteriza por su fluidez y ausencia de prescripciones fijas. Pueden incorporar atributos tradicionalmente femeninos, sin excluir del todo funciones asociadas al rol masculino. Por ejemplo, desempeñan funciones clave en la organización de fiestas, rituales y actividades comunitarias. Son diseñadores y bordadores de los trajes tradicionales femeninos, creadores de decoraciones festivas, cocineros de platillos típicos, organizadores de coreografías, e incluso curanderos (Miano Borruso, 2001). Esta versatilidad se traduce en una participación activa y respetada dentro de la vida social zapoteca (Urbiola et al., 2017), donde su participación no solo es aceptada, sino considerada fundamental para la reproducción cultural del grupo.

En lo que respecta a la orientación sexual, no existe un patrón único entre los *muxes*. Pueden sentirse atraídos por hombres, mujeres u otros *muxes*. Algunos mantienen matrimonios reconocidos socialmente como heterosexuales y tienen hijos (Solís Rivera, 2022).

En síntesis, la identidad *muxe* se articula desde una lógica propia que trasciende las categorías tradicionales de género y sexualidad, y cuya riqueza reside precisamente en su complejidad y singularidad cultural (Zubiaur, 2007, como se citó en Solís Rivera, 2022). Lejos de responder a una orientación sexual o expresión de género fija, se manifiesta a través de una performatividad constante: una práctica ambigua y flexible que permite transitar entre roles y vínculos diversos.

En este sentido, la identidad *muxe* no puede entenderse plenamente desde las categorías fijas del pensamiento occidental, como las comúnmente utilizadas en la teoría queer o en el espectro LGBTIQ+ — “homosexual”, “transgénero” o “travesti”—, ya que se trata de una expresión cultural con características distintivas y profundamente arraigadas en su propia cosmovisión. Encasillar esta identidad bajo concepciones externas implica una pérdida cultural significativa, al invisibilizar sus particularidades simbólicas y sociales. Como señala Solís Rivera (2022), homogeneizar las identidades indígenas y autóctonas bajo marcos ajenos constituye una forma de colonialismo epistémico, en tanto se rechaza la diversidad cultural para imponer modelos que privilegian la semejanza con lo occidental.

3.3. Guatemala: Mayas

Los Mayas son un pueblo originario cuya presencia se extiende a varios países de América Latina, como Belice, Honduras y El Salvador, y, en el contexto de este informe, los territorios que hoy conforman México y Guatemala (Minority Rights Group International, s.f.). Asimismo, la



República de Guatemala es uno de los cinco países con mayor número de personas que se identifican como indígenas (Aznar Fernández, 2023). De acuerdo con el Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas, en 2023 el 43,75 % de la población total del país se identificó como indígena, es decir, perteneciente a los pueblos Maya, Garífuna, Xinka y Creole o afrodescendiente (IWGIA, 2024b).

En lo que respecta a los mayas, en el 2018, 6.207.503 personas se autoidentificaron como parte de este grupo, lo cual representa el 41,7% del total de población indígena (Instituto Nacional de Estadística [INE], 2018). A su vez, los Mayas se dividen en 22 grupos étnicos y se ubican principalmente en los departamentos de Alta Verapaz, Quiché y Huehuetenango (IWGIA, 2024b). A diferencia de las concepciones sobre el género establecidas a partir de la colonia, estas relaciones no se basaban en la oposición y tampoco dependían de las “funciones biológicas” o características sexuales (Santana Rivas, 2003, p. 53). En cambio, como en muchas culturas mesoamericanas, las identidades de género “se movían a lo largo de un continuo cambiante donde el factor determinante era el logro y el mantenimiento de equilibrio” (Santana Rivas, 2003, p. 51). Es decir, se consideraba a lo masculino y lo femenino como dos elementos simbióticos y si bien existían relaciones jerárquicas, estas se basaban principalmente en las actividades y estatus socioeconómico y político. Además del equilibrio, la relación sobre el género se basa en los principios de complementariedad y dualidad.

Respecto al primero, el principio de complementariedad, como explicó Jocón González (2005, como se citó en Sieder y Manlead, 2009), hace referencia a “la interrelación entre el entorno y el ser; mujeres y hombres; no se reduce al aspecto de complemento sexual, sino que es un nivel más amplio de intercambio e interrelación” (p. 57). Esta interrelación, según la misma autora, no solo se refiere a las relaciones físicas, sino que también comprende dimensiones espirituales y cosmogónicas, e incorpora a la naturaleza, la energía y los animales.

Por otro lado, la concepción de la orientación sexual difería de las categorías contemporáneas. Si bien la heterosexualidad era la práctica más habitual en la mayoría de las sociedades mayas, la homosexualidad “era una práctica sexual común, permisible e incluso venerada, que se ejercía principalmente entre los jefes, sacerdotes y guerreros (clases altas)” (Gastelum, 2007, p. 6). Asimismo, de acuerdo con Houston y Taube (2014), diversos grupos mayas no tenían una visión estricta sobre la diversidad sexual, lo cual se evidencia en textos e imágenes del periodo prehispánico.



Hoy en día, sin embargo, la concepción sobre el género y la sexualidad ha cambiado debido al legado colonial que aún perdura en la sociedad. Siguiendo los aportes de Son y Gómez (2023), Arcadio Salanic —líder indígena de Cantel— argumenta que “en el imaginario social sobre el sexo, desde lo colonial, se ve solo desde lo heterosexual y [que] la búsqueda de la mejora de la raza da preeminencia al matrimonio como mecanismo seguro para conservar la higiene racial” (párr. 25). Como consecuencia, las disidencias sexuales enfrentan una doble discriminación denominada “no existencia” por Salanic (como se citó en Son y Gómez, 2023): una basada en la orientación sexual y otra en la racialidad, pues la homosexualidad se percibe como contraria a la reproducción racial. Asimismo, Hun López (2023) explica que las personas indígenas experimentan simultáneamente racismo, pobreza estructural y discriminación por pertenecer a la comunidad LGBTIQ+. En años recientes, diversos movimientos indígenas LGBTIQ+ han buscado alejarse de la visión occidental del género y la sexualidad, señalando que, en muchos casos, las categorías contemporáneas no se corresponden con su identidad maya (Son y Gómez, 2023).

3.4 Bolivia: comunidades aymara

La comunidad aymara es un pueblo originario del altiplano andino cuya presencia abarca Bolivia, Perú, Chile y, en menor medida, Argentina. Este apartado se centra en el caso boliviano, donde los aymaras han estado presentes desde épocas precolombinas y constituyen uno de los grupos indígenas más preponderantes, especialmente en la zona de los Andes occidentales. Su extensión incluye también la meseta andina del lago Titicaca, que se distribuye entre Bolivia, el sur de Perú y el norte de Chile. La importancia de esta cultura persiste en la actualidad: según el Censo Nacional de 2012, de los 36 pueblos originarios reconocidos en el país, el 40,6 % de los habitantes de la región andina habla aymara, de acuerdo con el informe de IWGIA (2025a).

En estos pueblos, la pareja aymara se representa mediante la noción de *chacha-warmi* (hombre-mujer). Desde una perspectiva sociocultural, este concepto refiere al matrimonio como una unión que confiere la cualidad de ser humano completo, pues según la cosmovisión aymara se necesita de un otro para vivir de forma plena (Olaizola, s.f.). En esta unión, ambas personas poseen los mismos derechos y obligaciones, ya que la cultura aymara se rige por relaciones horizontales. En cuanto a la sexualidad, la cosmovisión aymara reconoce las figuras del *q'iwsa*, que alude a varones con cualidades femeninas, y del *urquchi*, que describe a mujeres con cualidades masculinas (Olaizola, s.f.).

Sin embargo, el contexto actual difiere de la visión del mundo aymara previa



a la conquista española. De acuerdo con los aportes de Aruquipa (2020), se retoman tres ideas importantes. En primer lugar, la principal lucha contemporánea de los pueblos originarios es contra el racismo y el colonialismo, así como los derechos de propiedad de sus territorios. En segundo término, en la mayoría de los pueblos originarios y rurales, la homosexualidad es considerada como una enfermedad contagiosa, especialmente a menores de edad. Además, se promueven tratamientos para modificar la orientación sexual.

Por último, los temas que refieren a la sexualidad son tabúes para los aymaras, ya que se ha visto un incremento de la visión judeo-cristiana del *chacha-warmi*, la pareja aymara. Un ejemplo de la erosión de la naturaleza horizontal del *chacha-warmi* representa la relegación de las mujeres al hogar, quienes sufren una triple exclusión: por ser mujeres, pobres e indias; mientras que los hombres ocupan puestos de poder (Olaizola, s.f).

Siguiendo los aportes de Aruquipa (2020), las relaciones sexo-afectivas entre personas aymaras del mismo sexo también han experimentado transformaciones debido a la expansión de la colonial-modernidad. En los últimos años, se ha intensificado la migración desde las zonas rurales hacia las áreas urbanas, un desplazamiento que involucra especialmente a integrantes de los pueblos originarios pertenecientes a la comunidad LGBTIQ+. Muchas de estas personas migran para evitar prácticas violentas y discriminatorias y para acceder a condiciones que les permitan vivir su orientación sexual con mayor libertad (Aruquipa, 2020).

Un componente clave para analizar el rechazo hacia la diversidad sexual y la instauración de la pareja monogámica-heteronormativa se refiere a la evangelización. En este sentido, Elías Ajata Rivera (como se citó en Olaizola, s.f.) explica:

Dependiendo de cada uno te podrán decir que *q'iwsa* y *urquchi* formaron parejas, aceptadas alguna vez, rechazadas casi siempre pero no es porque eso sea de origen aymara. Hay que considerar un elemento importante en ese tipo de situaciones, lo cristiano, que llegó y ha cambiado la forma de vivir (párr. 10).

Ajata Rivera (como se citó en Olaizola, s.f.) explica cómo el componente religioso fue el que introdujo el rechazo del aymara a lo homosexual, así como instauró jerarquías entre hombres y mujeres y un modelo de pareja heteronormativo. Para ello Ajata Rivera toma de ejemplo la incorporación de una forma específica de tener relaciones sexuales, llamada “postura del misionero”, ya que en ella el hombre debe estar arriba y la mujer abajo.



Asimismo, “también la práctica bíblica implementó que el hombre fuera la cabeza de la familia y que una pareja era formada por la mujer y el hombre” (Ajata Rivera como se citó en Olaizola, s.f., párr. 10).



4. Conclusiones

Este informe tuvo como objetivo analizar las concepciones de género y sexualidad presentes en diversos pueblos originarios de Canadá, Estados Unidos, México, Guatemala y Bolivia, atendiendo a sus particularidades culturales y a las transformaciones producidas por la colonialidad.

En Estados Unidos y Canadá, distintos pueblos originarios contaban con denominaciones para personas nacidas con genitales masculinos que transicionan a identidades femeninas y viceversa, categorías conocidas en la literatura como *No-hombre* y *No-mujer*. Asimismo, en la década de 1990 surgió el término contemporáneo *Two-spirit*, apropiado por pueblos indígenas para reemplazar conceptos coloniales como *berdache*. Estas identidades no son equivalentes a las categorías occidentales de personas transgénero. Las investigaciones muestran variaciones en su aceptación: algunos pueblos del conjunto Sioux aceptaban estas identidades, aunque podían promover su salida del grupo; otros, como los Lakota, las reconocían con alta estima y funciones sociales específicas.

Con respecto a la sexualidad en estos pueblos originarios de Estados Unidos y Canadá, la mayoría de la sociedad no se encontraba necesariamente enmarcada en la heterosexualidad. Sin embargo, existía un límite: las relaciones entre *No-mujeres* y *No-hombres* no se encontraban permitidas.

En México, este informe se centró en los pueblos nahua y zapoteca. En la cosmovisión nahua, la dualidad masculino–femenino es concebida como complementaria y necesaria para el equilibrio, donde lo masculino se asociaba al orden y la creación, y lo femenino al caos y la destrucción dentro de su marco simbólico. La sexualidad, aunque vinculada a fuerzas desestabilizadoras, era indispensable para mantener el balance cósmico. Los mexicas, parte del conjunto nahua, expresaban esta dualidad a través de deidades como *Ometecuhtli* y *Omecíhuatl*. En relación con la homosexualidad, varios investigadores advierten que los relatos que expresan rechazo pueden estar influidos por interpretaciones coloniales, lo que dificulta reconstruir con precisión las creencias originales.

El pueblo zapoteca se caracteriza por ser una organización altamente comunitaria. En ella, si bien los hombres son depositarios de la autoridad formal y política, las mujeres gozan de prestigio social por su participación en el comercio, lo que a su vez les brinda autonomía y liderazgo. En este



pueblo existen las personas *muxes*: personas asignadas a hombres al nacer quienes pueden desempeñar o no roles de género masculinos y que desafían la masculinidad hegemónica. Se caracterizan por su fluidez: pueden incorporar atributos tradicionalmente femeninos sin excluir las funciones asociadas al rol masculino. Por lo que se refiere a su orientación sexual, no existe un patrón único, ya que pueden sentirse atraídos afectiva o sexualmente por otros hombres, mujeres u otros muxes. Los muxes no son sólo aceptados, sino considerados fundamentales para la reproducción cultural del grupo y para mantener la cohesión y el equilibrio social de la comunidad; por ello, su reconocimiento social está estrechamente vinculado con la estructura comunitaria.

En Guatemala, los pueblos mayas comparten con otros pueblos originarios la concepción de lo masculino y lo femenino como elementos simbióticos basados en la complementariedad y la dualidad. La jerarquía no se organizaba por sexo biológico, sino por actividades, estatus socioeconómico y posición política. La heterosexualidad era la práctica más común, pero la homosexualidad también era habitual y socialmente permisible, especialmente entre las élites —jefes, sacerdotes y guerreros— según diversas fuentes históricas.

En Bolivia, la comunidad aymara concibe la pareja a través del principio *chachawarmi*, que representa una unión complementaria entre varón y mujer, donde ambas personas tienen los mismos derechos y obligaciones y se requieren mutuamente para alcanzar una vida plena. En esta cosmovisión también existen las categorías *q'irwsa* (varones con cualidades femeninas) y *urquchi* (mujeres con cualidades masculinas). No obstante, diversas investigaciones muestran que la evangelización promovió una visión judeocristiana del *chachawarmi* y un creciente rechazo hacia la diversidad sexual.

Este informe reconoce que estos conceptos son intraducibles, en el sentido que propone Picq (2020), porque los contextos sociales, culturales y políticos de cada pueblo —previos a la conquista— no pueden explicarse adecuadamente mediante términos occidentales. En otras palabras, su traducción implica la pérdida de dimensiones esenciales de su significado. Asimismo, siguiendo los aportes de Segato (2018), existe una diferencia entre las concepciones de género en el *mundo-aldea* y en el orden moderno: mientras que el primero se basa en una dualidad complementaria, el segundo sigue una lógica jerárquica y binaria.

Por otro lado, teniendo en cuenta la pluralidad de vivencias en cuanto al género y la sexualidad, diversos autores han concluido que la violencia hacia



personas pertenecientes a la diversidad sexual y de género en los pueblos originarios es un resultado del proceso de colonización. En dicho proceso, como reflexiona Picq (2020), la sexualidad conformó otro mecanismo para justificar la superioridad moral occidental y validar la violencia europea.

Finalmente, la región latinoamericana se encuentra atravesada de forma predominante por la pluralidad de pueblos indígenas. Comprendiendo que en este informe se limitó al análisis de solo cinco países del continente, se insta a continuar la investigación en aquellos países latinoamericanos no mencionados, lo cual enriquecerá el debate académico sobre las concepciones de género y sexualidad previas a la conquista europea en América. Retomando a Segato (2018), ello sería beneficioso para seguir indagando sobre los tejidos comunitarios del mundo-aldea y el impacto del orden de la colonial/modernidad en las nomenclaturas de los pueblos originarios; figuras ahora imbuidas de un sentido distinto, por haber sido incorporadas a la lógica de este nuevo orden.

En este sentido, analizar la sexualidad desde las cosmovisiones indígenas es fundamental no solo para comprender sus prácticas y normas, sino también para fortalecer un Estado comprometido con la reparación histórica, capaz de reconocer los daños causados —por acción u omisión— y de garantizar condiciones reales para el ejercicio pleno de la autodeterminación de los pueblos originarios.

Asimismo, es imprescindible incorporar la intersección de género y sexualidad dentro de los pueblos indígenas. Como señala la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2015), “las personas indígenas con identidades sexuales no normativas sufren múltiples e interrelacionadas formas de violencia y discriminación debido a su identidad y sexualidad indígenas, su orientación sexual y/o identidad de género” (p. 164). Las personas indígenas, incluidas aquellas que forman parte de la comunidad LGBTIQ+, tienen el derecho inalienable a vivir libres de discriminación y están protegidas por el sistema universal de derechos humanos.

Por ello, tal como recomienda la CIDH (2015), los Estados deben adoptar un enfoque holístico e intercultural para investigar la violencia, promover legislaciones y políticas públicas que respondan a las necesidades específicas de las personas indígenas de las diversidades sexo-genéricas y garantizar medidas efectivas para prevenir y erradicar cualquier forma de discriminación.



En definitiva, considerar la interseccionalidad entre identidad indígena y pertenencia a la comunidad LGBTIQ+ es fundamental para diseñar e implementar políticas públicas que garanticen el respeto pleno y efectivo de los derechos humanos y culturales de las diversidades sexo-genéricas en los pueblos originarios.



Referencias

Akatzin Almazán, Y. (2020, 18 de febrero). Conoce a Xochipilli, el dios de los mexicas gays. *Redacción Homosensual*.

<https://www.homosensual.com/cultura/historia/conoce-a-xochipilli-el-dios-de-los-mexicas-gays/>

Arciniegas, Y. (2020, 12 de diciembre). Bolivia autoriza por primera vez registrar la unión civil de una pareja del mismo sexo. *France 24*.

<https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20201212-bolivia-autoriza-por-primera-vez-registrar-la-uni%C3%B3n-civil-de-una-pareja-del-mismo-sexo>

Aruquipa, D. (2020). Diversidad sexual e identidad de género en los pueblos indígenas: Bolivia ante el COVID-19. En *Coronapapers* (pp. 55-57). Promsex.

<https://promsex.org/wp-content/uploads/2020/05/coronapapers.pdf>

Aznar Fernández, F. (2023, 04 de enero). Los movimientos étnicos en América Latina. *Atalayar*. <https://www.atalayar.com/articulo/politica/los-movimientos-etnicos-en-america-latina/20230102160739159609.html>

Banco Mundial. (2015). *Latinoamérica Indígena en el Siglo XXI. Primera década*. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/541651467999959129/pdf/Latinoam%C3%A9rica-ind%C3%ADgena-en-el-siglo-XXI-primera-d%C3%A9cada.pdf>

Bonino Méndez, L. (2002). Masculinidad hegemónica e identidad masculina. *Dossiers Feministes*, (6), 7–36.

<https://raco.cat/index.php/DossiersFeministes/article/view/102434>

Burkhart, L. M. (1989). *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian moral dialogue in Sixteenth-Century Mexico [La Tierra Resbaladiza. Diálogo moral nahua-cristiano en el México del siglo XVI]*. Tucson, The University of Arizona Press.

https://warwick.ac.uk/fac/arts/history/students/modules/archive/facing_other/seminars/t02w04/chapters1_2.pdf

Bustelo, M., Frisancho, V., & Viollaz, M. (2023). *Desigualdad de oportunidades para los pueblos indígenas y afrodescendientes*. <https://doi.org/10.18235/0005340>



Brown, L. B. (1997). Women and Men, Not-Men and Not-Women, Lesbians and Gays: American Indian Gender Style Alternatives [Mujeres y hombres, no-hombres y no-mujeres, lesbianas y gays: alternativas de género diferentes de los indios americano]. En L.B Brown (Ed.), *Two spirit people: American Indian lesbian women and gay men* [Personas *Two_spirit*: mujeres lesbianas y hombres gays indios americanos]. Harrington Park Press.
<https://doi.org/10.4324/9781315877778>

Comisión Económica para América Latina [CEPAL] (2022). *Conceptos clave de la desigualdad de género*. https://igualdad.cepal.org/sites/default/files/2022-03/GR_g%C3%A9nero_conceptos_es_0.pdf

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2015). *Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América*.
<https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ViolenciaPersonasLGBTI.pdf>

Congreso de la República de Guatemala. (2020, 26 de noviembre). *Congreso saluda al pueblo garífuna y ratifica compromiso de trabajar por su bienestar y su desarrollo*. https://www.congreso.gob.gt/noticias_congreso/5398/2020/3

Coronel Ortiz, D. (2006). *Zapotecos de los Valles Centrales de Oaxaca*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/12600/zapotecos_valles_centrales_oaxaca.pdf

Crow, L., Wright, J. A. & Brown, L. B. (1997). Gender Selection in Two American Indian Tribes [Selección de género en dos tribus amerindias]. En L.B Brown (Ed.), *Two spirit people: American Indian lesbian women and gay men* [Personas *Two-spirit*: mujeres lesbianas y hombres gays indios americanos] (pp. 21-28). Harrington Park Press. <https://doi.org/10.4324/9781315877778>

Dávalos López, E. (1998). *Sexualidades en México: algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. Colegio de México.
<https://salutsexual.sidastudi.org/resources/inmagic-img/DD57957.pdf>

De Groot, S. (2024, 26 de marzo). *What is Two-Spirit? Part One: Origins. Recognizing Indigenous gender and sexual diversity, resisting colonial norms* [¿Que es ser *Two-spirit* Parte uno: orígenes. Reconociendo la diversidad de género y sexual de los indígenas, resistiendo las normas coloniales]. Canadian Museum for Human Rights. <https://humanrights.ca/story/what-two-spirit-part-one-origins>



De Waard, N. (2021). *The Representation of Two-Spiritness in Contemporary Native American Poetry: Defining Two-Spiritness and Reclaiming Sovereignty*. [Tesis de licenciatura, Radboud University]. Radboud Educational Repository. <https://theses.ubn.ru.nl/server/api/core/bitstreams/f46c594b-dcfl-4b74-9345-fa80b3e6b274/content>

Driskill, Q. L. (2004). Stolen from our bodies: First Nations two-spirits/queers and the journey to a sovereign erotic [Robado de nuestros cuerpos: los *Two-spirit*/cuirs de las Primeras Naciones y el camino a un eroticísimo soberano]. *Studies in American Indian Literatures* [Estudios en literatura indio-americana]. 16(2), 50-64. doi.org/10.1353/ail.2004.0020

Filice, M. (2015, 29 de octubre). *Two-Spirit* [Dos-espíritu]. The Canadian Encyclopedia [La enciclopedia canadiense]. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/two-spirit>

Gastelum, I. (2007). Una aproximación a la homofobia desde un recorrido histórico. *Revista d'estudis de la violència*, 1, 1-14. <https://www.calameo.com/read/000375530606e03f8660c>

Gilley, B. J. (2006). *Becoming Two-Spirit Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*. https://transreads.org/wp-content/uploads/2022/01/2022-01-13_61e06e72ab1b0_BecomingTwo-SpiritGayIdentityandSocialAcceptanceinIndianCountrybyBrianJosephGilley_z-lib.org_.pdf

Gómez Suárez, Á. & Miano Borruso, M. (2006). Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México). *Gazeta de Antropología*, (22), Artículo 23. https://www.ugr.es/~pwlac/G22_23Agueda_Gomez-Marinella_Miano.pdf

González Gómez, O. (2020, 01 de junio). *El varón-mujer en los pueblos originarios de América*. Debates Indígenas. <https://debatesindigenas.org/2020/06/01/el-varon-mujer-en-los-pueblos-originarios-de-america/>

Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas [IWGIA]. (2023a, 30 de marzo). *El Mundo Indígena 2023: Canadá*. IWGIA. <https://www.iwgia.org/es/canada/5166-mi-2023-canada.html>

Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas [IWGIA]. (2023b, 30 de marzo). *El Mundo Indígena 2023: Estados Unidos*. IWGIA. <https://iwgia.org/es/estados-unidos/5167-mi-2023-estados-unidos.html>



Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México [INEGI]. (2022a). *Estadísticas a propósito del Día Internacional de los Pueblos Indígenas*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf

Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México [INEGI]. (2022b). *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2020*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825198060.pdf

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas de México [INPI]. (2017, 10 de septiembre). *Etnografía del pueblo zapoteco del Istmo de Tehuantepec (Binnizá)*. <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-zapoteco-del-istmo-de-tehuantepec-binniza>

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas de México [INPI]. (s.f). *Nahuas del Estado de México*. Atlas de los pueblos indígenas de México. <http://atlas.inpi.gob.mx/nahuas-del-estado-de-mexico/>

Lamas, M. (2002). *Cuerpo: Diferencia Sexual y Género*. Editorial Taurus, México.

Miano Borruso, M. (Noviembre, 2001). *Género y Homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El Caso de los Muxe*. Trabajo presentado en el IV Congreso Chileno de Antropología, Santiago de Chile]. <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/101.pdf>

Minority Rights Group International. (s.f.). *Maya in Guatemala*. <https://minorityrights.org/communities/maya-2/>

Olaizola, I. (s.f). *Chacha-warmi, la dualidad en el mundo aymara*. Proyecto Wakaya. <https://www.proyectowakaya.com/chacha-warmi-la-dualidad-en-el-mundo-aymara/>

Olivier, G. (2025). *Entre el pecado nefando y la integración. La homosexualidad en el México antiguo*. Arqueología Mexicana. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/entre-el-pecado-nefando-y-la-integracion-la-homosexualidad-en-el-mexico-antiguo>

Osegueda, R. (s.f). *Ometeótl, la dualidad divina de los mexicas*. Mexico Desconocido. <https://www.mexicodesconocido.com.mx/ometeotl-la-dualidad-divina-de-los-mexicas.html>



Picq, M. L. (2020). La colonización de sexualidades indígenas: entre despojo y resistencia. *Contemporánea*, 10(1), p. 13-34.

<https://doi.editoracubo.com.br/10.4322/2316-1329.126>

Real Academia Española. (s.f.). *Cisgénero*. Diccionario de la lengua española.

<https://dle.rae.es/cisg%C3%A9nero>

Riggs, D. & Hagler (s.f). *Modern Nahua Rituals and Beliefs [Rituales y creencias nahuas modernas]*. En *Seeing the World Through Religion and Culture [Ver el mundo a través de la religión y la cultura]*. Western Michigan University.

<https://pressbooks.wmich.edu/seeingtheworldthroughreligionandculture/chapter/modern-nahua-rituals-and-beliefs/>

Ristock, J., Zoccole, A., Passante, L. & Potskin, J. (2019). Impacts of colonization on Indigenous Two-Spirit/LGBTQ Canadians' experiences of migration, mobility and relationship violence [Impactos de la colonización en las experiencias de migración, traslado y violencia en relaciones de los canadienses *Two-spirit*/LGBTQ]. *Sexualities [Sexualidades]*, 22(5-6), 767-784.

<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1363460716681474>

Santana Rivas, L. (2003). La construcción del género en la cultura maya.

Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, (225), 46-59.

<https://www.revistauniversitaria.uady.mx/pdf/225/ru2255.pdf>

Segato, R. (2018). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos, y una antropología por demanda*. Prometeo Libros.

<https://desarmandolacultura.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/04/segato-rita-laura-la-critica-de-la-colonialidad-en-ocho-ensayos.pdf>

Sieder, R., & Macleod, M. (2009). Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala. *Desacatos*, (31), 51-72.

https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2009000300004

Singer, P. A. (2015). *Colonialism, Two-Spirit Identity, and the Logics of White Supremacy* [Colonialismo, la identidad *Two-spirit* y las lógicas de la supremacía racial blanca].

<https://files.libcom.org/files/two-spirit%20identity.pdf>

Solana, M. (2024). John Money y los orígenes sexológicos del concepto de género: más allá del debate naturaleza/cultura. *Rev. Filosofía Univ*, LXIII (167), 189-202.

https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/250663/CONICET_Digital_Nro.66cb1f30-9aaa-4a37-a9f2-8088b42235da_B.pdf?sequence=2



Soliz Guzmán, E. (1 de junio de 2020). *La imposición de la heterosexualidad en el mundo indígena*. Debates Indígenas.

<https://debatesindigenas.org/2020/06/01/la-imposicion-de-la-heterosexualidad-en-el-mundo-indigena/>

Solís Rivera, C. (2022). *La identidad muxe': Género, diversidad sexual y colonialidad*. [Tesina de licenciatura de la Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio UNAM.

<https://ru.dgb.unam.mx/bitstream/20.500.14330/TES01000822338/3/0822338.pdf>

Son. T, & Gómez, E. (17 de enero de 2023). *Hombres gay indígenas viven la disidencia desde la espiritualidad maya*. Agencia Presentes.

<https://agenciapresentes.org/2023/01/17/hombres-gay-indigenas-viven-la-disidencia-desde-la-espiritualidad-maya/>

Urbiola Solís, A. E., Vázquez García, A. W., & Cázares Garrido, I. V. (2017). Expresión y trabajo de los Muxe' del Istmo de Tehuantepec, en Juchitán de Zaragoza, México. *Nova scientia*, 9(19), 505-527.

https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S2007-07052017000200502&script=sci_arttext



NUESTRAS REDES SOCIALES

