

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

(2017-2019)

Tesis para obtener el título de maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo

Múltiples formas de ser muxe:

Identidades sexuales y de género de la comunidad muxe de Juchitán, Oaxaca

Binisa Cruz Salinas

Asesora: Dra. Cristina Vega Solís

Lectoras: Dra. Lisset Coba y Dra. Sayak Valencia

Quito, diciembre 2023

Dedicatoria

A mis padres, a mi hermano y a mis mejores amigas, quienes también son familia

Índice de contenidos

Resumen	7
Agradecimientos.....	9
Introducción	10
Capítulo 1. Los muxes y las discusiones sobre las identidades sexo-genéricas	22
1.1 Los muxes: un estado del arte	22
1.2 Repesando los muxes desde la teoría de género y sexualidad	31
Capítulo 2. La realidad social de la comunidad muxe	46
2.1 La vida social, económica y cultural en Juchitán	47
2.2 La vida muxe en Juchitán	51
Capítulo 3. Las construcciones de las identidades sexuales y de género del colectivo muxe	68
3.1 Trayectorias de vida de los muxes. <i>Familia, escuela y trabajo</i>	69
3.2 Identidades sexuales y de género	87
Capítulo 4. Expresiones de la vida social y política muxe	132
4.1 Búsqueda y demanda de derechos muxes	133
4.2 Las Velas como espacios de afirmación y resistencia.....	147
4.3 Qué piensan lxs muxes del supuesto “Paraíso”	174
Conclusiones	189
Lista de referencias.....	197

Lista de ilustraciones

Figura 1.1. Encabezado sobre el paraíso muxe (2017)	29
Foto 2.1. Vela San Juan en El Espinal, pueblo vecino de Juchitán (2019)	55
Foto 2.2 Desfile de carros alegóricos en una Regada de mayo (2019)	55
Foto 2.3. Mujeres y niñas sobre un carro alegórico (2019).....	56
Foto 2.4. Coronación de la reina en la Vela de las AIBP del 2019	60
Foto 2.5. Pasarela de la Vela de las AIBP del 2019	61
Foto 3.1. Elvis y las bordadoras del taller de Biulú (I)	81
Foto 3.2. Elvis y las bordadoras del taller de Biulú (II)	81
Foto 3.3. Collage hecho por Pablito con los diversos vestuarios para su show	95
Foto 3.5. Elvis con traje de istmeña zapoteca	103
Foto 3.6. Mayte después de la entrevista	113
Foto 4.1. Ruby en la pasarela (2019)	150
Foto 4.2. Ruby (izquierda), la autora de esta investigación (centro) y otros amigos (2019)	150
Foto 4.3. Reina Amitaí Verdugo durante la Vela de las Intrépidas 2019	158
Foto 4.4. Nadxiieli en la Vela de las AIBP, 2016	165
Foto 4.5. “Nuestra señora de las iguanas”	165
Foto 4.6. Bailes en la Vela San Vicente Ferrer, lado sur, 2019 (I)	169
Foto 4.7. Bailes en la Vela San Vicente Ferrer, lado sur, 2019 (II)	169
Foto 4.8. Puesto muxe en Vela San Vicente Ferrer (2019).....	170
Foto 4.9. Muxes sirviendo comida a sus invitados	170
Foto 4.10. Felina y Kike conversando con mujeres cis sobre el retiro de los carteles en los baños	173

Foto 4.11. Felina (peinado con listón rosa) y Kike (sombbrero) colocando, nuevamente, los
carteles en los baños173

Foto 4.12. Resultado final: un baño designado a muxes174

Foto 4.13. Elvis (blusa verde) en la Regada de frutas (mayo, 2019)178

Foto 4.14. Felina y Karla (en medio, de izq. a dcha.) con amistades en la Tercera Verbena Muxe
.....181

Foto 4.15. Altar a Oscar Cazorla en la Tercera Verbena Muxe182

Tablas

Tabla 1.1. Datos relevantes de las entrevistas16

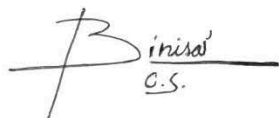
Tabla 1.2. Guía de preguntas18

Declaración de cesión de derechos de publicación de la tesis

Yo, Binisa Cruz Salinas, autora de la tesis titulada “Múltiples formas de ser muxe: Identidades sexuales y de género obtener el título de maestría en Investigación en Ciencias Sociales con Mención en Género y Desarrollo, concedido por la Facultad de la comunidad muxe de Juchitán, Oaxaca”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-NC 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener beneficio económico.

Ciudad de México, 2023

A handwritten signature in black ink. The signature consists of a large, stylized initial 'B' followed by the name 'Binisa' and the initials 'C.S.' written below it. A horizontal line is drawn under the name and initials.

Binisa Cruz Salinas

Resumen

En este proyecto investigo las complejidades que atraviesan los procesos de identificación de los *muxes* del Istmo de Tehuantepec. La propuesta es comprender cómo se configura dicha complejidad y qué dimensiones la atraviesan, por lo que este proyecto plantea la siguiente pregunta central: ¿Cómo se construyen las identidades de género y sexuales de la comunidad *muxe*?

En esta tesis se sostiene principalmente que las identidades sexo-genéricas de la comunidad *muxe* son el resultado de construcciones sociales e históricas, es decir, de procesos en el cual se van desarrollando y adoptando actos performativos cotidianos que están enmarcados en un contexto étnico particular, el de la cultura indígena zapoteca. Dichos procesos conforman “muxeidades”, que son concepciones alternas –pero al mismo tiempo vinculadas– a la feminidad y masculinidad occidental. Las muxeidades se caracterizan por ser cambiantes y múltiples, así como por estar conformadas de sujetos con procesos o desarrollos de vida que van marcando sus trayectorias, desde las cuales deciden posicionarse y ser reconocidos socialmente como *muxes*.

Ciertos miembros de la comunidad *muxe*, al igual que gran parte de las identificaciones de género existentes en la sociedad, han reproducido estereotipos y roles tradicionales –en este caso, mayoritariamente ligados a la feminidad– que dan lugar a concepciones esencialistas sobre ellos mismos, reproduciendo así un tipo de normatividad dentro de su propio colectivo, al interior del mundo *muxe*. A partir de dicho esencialismo, tejen vínculos de solidaridad que les permiten, de manera estratégica, obtener reconocimiento en un escenario social en donde son aceptados, pero de manera parcial.

En la identidad sexo-genérica de la comunidad *muxe* convergen, o se intersectan, diversas identidades determinadas por elementos clave como: origen étnico (zapoteca), expresión de género, orientación sexual y sexo biológico. Algunos *muxes* se pueden reconocer como hombres, mujeres trans, o tercer género. En cuanto a la orientación sexual se suelen percibir, en su mayoría, como homosexuales; la bisexualidad también se concibe, pero en menor medida. Sexo-afectivamente, su atracción podría orientarse hacia otros *muxes*, u hombres cisgénero. Y su expresión de género puede ser masculina, femenina, y en algunos casos, masculina con tendencia al travestismo. Sin embargo, los elementos aquí expuestos no agotan las diversas posibilidades de percibirse *muxe*. Este último punto pone a discusión las teorizaciones que, por una parte, han ceñido a la muxeidad a dos principales auto-identificaciones: el tercer género y la

homosexualidad; lo que deriva en concepciones hegemónicas que invisibilizan el resto de las autopercepciones que conforman un mayor espectro. Y por otra parte, han limitado a la cultura istmeña a la existencia de tres géneros: muxes, hombres y mujeres (heterosexuales); lo cual relega a las zapotecas lesbianas o *nguiiu*. Dentro del colectivo también entran en juego debates internos sobre conceptos y categorías para autonombrarse y definirse. Ser llamados “tercer género” genera disenso entre ellos. Quienes se oponen a esta categoría lo hacen porque consideran que refuerza una identidad única, central y hegemónica, borrando al resto de formas de ser muxe, lo que constriñe a la sociedad istmeña a solo tres géneros posibles.

Agradecimientos

Muchas gracias a la comunidad *muxe* y a las *Intrépidas*, pues atentamente me ofrecieron su tiempo y generosidad. Aprecio que sin conocerme, compartieran sus íntimas experiencias de vida. En especial, gracias a Elvis, Omar, César y Ruby a quienes ya considero mis amigxs.

Como siempre, agradezco infinitamente a mi madre, a mi padre, y a mi hermano porque las palabras de aliento y amor no hicieron falta en este proceso. Gracias por ser un enorme y firme soporte. Los quiero mucho. Gracias a María, mi querida y admirada hermana sevillana, de quien también he recibido mucho apoyo y cariño invaluable. Hizo bien en aconsejarme FLACSO Ecuador. A ella le debo gran parte de esta experiencia tan enriquecedora, de las más inolvidables, sin duda.

También gracias a mi tutora de tesis, la Dra. Cristina Vega. Valoro su aporte intelectual brindado tanto en los talleres como en sus clases, caracterizadas por su entusiasmo y dinamismo; aprendí mucho de ella, incluso antes de su dirección en mi investigación. Igualmente, le agradezco el esfuerzo y la paciencia invertida durante estos años.

Gracias a mis lectoras, la Dra. Lisset Coba, estimada profesora de quien también aprendí mucho durante la maestría, y la Dra. Sayak Valencia, cuyo trabajo académico admiro. Sus observaciones contribuyeron a mejorar mi trabajo.

Por último, agradezco mucho a FLACSO y a Ecuador. Me hicieron crecer mucho profesional y personalmente. Conocí a excelentes personas, entre las que destacaron todas mis brillantes docentes y mis maravillosas compañeras de clase. Me sentí muy afortunada de habitar el mismo espacio académico con ellas. Asimismo, muchas gracias al querido Iván, quien se volvió un tío para mí y a cuyo hogar me gustaría volver algún día.

Introducción

Planteamiento del problema

Los *muxes* forman parte de los indígenas zapotecas de México, específicamente, del Istmo de Tehuantepec, una de las ocho regiones del estado de Oaxaca. El término *muxe* ha sido utilizado de manera indistinta para denominar a un grupo heterogéneo de hombres gays, personas transgénero, transexuales y travestis identificadas socialmente como cercanas a “lo femenino”. El término, sin embargo, excluiría a mujeres lesbianas o bisexuales, personas transgénero asociadas a “lo masculino” y a otras identidades no vinculadas a un sistema binario.

Se ha manejado en ciertos escritos académicos y medios de comunicación que el Istmo, específicamente Juchitán, es el “paraíso” de la diversidad sexual, o que es “la ciudad ‘más tolerante’ de México” (*BBC Mundo* 2011).¹ Incluso, ciertos *muxes* están de acuerdo con esta idea, mientras otros la consideran un mito. En medios e investigaciones, la idea del “Paraíso *muxe*” también ha venido acompañada del argumento que sostiene que los roles de los *muxes* en la familia y en la comunidad son celebrados de una manera que no sucede en otras partes de México (*Vice*, 2014).² Tanto los textos académicos, como los medios, cuando abordan la identidad de *los muxes*, también se enfocan en la ciudad de Juchitán de Zaragoza, por ser “uno de los centros de la antigua civilización zapoteca” (Cobelo 2015)³ y por ser el municipio donde se originó la primera y principal *Vela muxe* llamada *Las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro* (AIBP).

Las *Velas* son fiestas tradicionales zapotecas del Istmo que se hacen en honor a santos católicos cada año, principalmente durante el mes de mayo, donde los istmeños bailan, beben, comen con sus familias y amigos, desde la noche hasta el amanecer. Son festividades de gala, se asiste con los trajes típicos; las mujeres acuden con enagua, huipil y tacones, los hombres con pantalón negro, guayabera y zapatos. Cada reportaje, nota periodística, o escrito de investigación sobre los *muxes* hace obligatoriamente referencia a su *Vela muxe* principal; probablemente por ser una celebración en donde la comunidad se unifica y expresa su orgullo étnico y de género.

¹ De los Reyes, Ignacio, “Juchitán, la ciudad ‘más tolerante’ de México”, *BBC Mundo*, 15 de mayo de 2011. http://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/05/110330_mexico_muxes_oaxaca_juchitan_irm.shtml

² Vice. “Iguana stew with Mexico’s third gender: munchies guide to Oaxaca”, Vídeo de YouTube, 8:11. Publicado el 9 de mayo 2014, https://www.youtube.com/watch?v=nU1W7Z76u_Y

³ Cobelo, Luis. “Cooking with Muxes, Mexico’s Third Gender”, *Vice*, julio de 2015. <https://munchies.vice.com/en/articles/cooking-with-muxes-mexicos-third-gender>

La identidad *muxe* se distingue de las siglas más comúnmente utilizadas para identificar a las comunidades gays, lésbicas, trans y *queer* en México e internacionalmente (LGBTTTIQ). Más bien, los *muxes* han sido considerados por ciertos medios de comunicación y escritos académicos, como una suerte de “Tercer género” endémico al Istmo y determinados por las tradiciones indígenas zapotecas de la región. Ciertos miembros de la misma comunidad *muxe* se denominan “tercer género”; otros, en cambio, rechazan la categoría pue no se asumen como un género distinto al binario femenino-masculino. Asimismo, los *muxes* tienen un componente étnico, es decir, cultural de la zona, además de presentar determinadas configuraciones sexo-genéricas. En *Vice* (2015) se habló de los *muxes* como un “tercer género” asociado a una identidad que no es “ni femenina ni masculina”. En *Proceso* (2013) se hace una conexión similar entre las tradiciones zapotecas y la identidad *muxe*: “Los muxes, un tercer género reconocido desde tiempos prehispánicos”, reza el titular.⁴ En prensa tanto nacional como internacional la idea del tercer género y la identidad prehispánica se repite. Igualmente, investigaciones académicas como “Hombres Mujeres: An Indigenous Third Gender” (2015) de Alfredo Mirandé y el libro *Juchitán, la ciudad de las mujeres* (1994) coordinado por Veronika Bennholdt-Thomsen han colocado a los *muxes* en esta categoría sexo-genérica.

Vincular la identidad *muxe* a una supuesta idea ancestral no binaria del género no ha hecho mucho, no obstante, por despejar el carácter equívoco del término. Los estudios históricos de la cultura zapoteca prehispánica de los que disponemos no ahondan en cuestiones de género ni en los muxes. Como ejemplos, *El sur de México* (1980) de Miguel Covarrubias y *El pensamiento de los Binnigula'sa* (2007) de Víctor de la Cruz. En cualquier caso, sería necesario trazar los lazos históricos entre la categoría contemporánea de *muxe* y la época anterior a la conquista, algo que los artículos de prensa citados no hacen. Así, la invocación extemporánea de la época prehispánica en estos artículos funciona más como dato cultural curioso que como paradigma explicativo. El significado zapoteco del término *muxe* tampoco aclara la complejidad de la categoría. Se ha afirmado que esta palabra proviene de “mujer”, como resultado de una adaptación al vocabulario zapoteca (Bartolo 2010; Miano 2002); y según el diccionario zapoteco-español compilado por Velma Pickett (2013) *muxe* significa “afeminado”.

⁴ Amador, Judith. “Los muxes: un tercer género reconocido desde tiempos prehispánicos”. *Proceso*, 12 de noviembre de 2013. <http://www.proceso.com.mx/357775/los-muxes-un-tercer-genero-reconocido-desde-tiempos-prehispanicos>

La equiparación de la categoría *Muxe* a la de un *tercer género* es, por su parte, igualmente problemática. Aunque hay casos de *muxes* que afirman ser un “tercer género”, también en diferentes declaraciones en prensa y en documentales, es frecuente escuchar a *muxes* referirse a sí mismos como homosexuales, como mujeres, o como afeminados, y narrar incluso experiencias que consideraríamos, desde las categorías más comúnmente aceptadas por los estudios de género, como trans o travestis. Según sus protagonistas, género y sexualidad se entremezclan de diversas formas bajo este único paraguas. Sus testimonios revelan que las identidades de sexo, género y sexualidad se hallan en múltiples configuraciones, por lo mismo, el concepto *tercer género* es una categoría compleja que engloba una pluralidad de actores con distintas posibilidades de enunciación.

En este proyecto investigo las complejidades que atraviesan los procesos de identificación de los *muxes* del Istmo de Tehuantepec, articuladas en torno a varios elementos: la identidad de género (mujer, hombre, trans, travesti), la preferencia sexual (homosexual), y la etnicidad (zapoteca). La propuesta es, entonces, comprender cómo se configura dicha complejidad y qué dimensiones la atraviesan. Asimismo, se propone analizar el uso que ellos hacen de la categoría unitaria “muxe” con el fin de presentarse socialmente. Al igual que las siglas LGBTI, bajo las que se agrupan un conjunto plural de identidades sexo-genéricas, la identidad *muxe*, permite vínculos de solidaridad, unión y apoyo en contextos donde la aceptación y el respeto no es total. A pesar de la complejidad de sus identificaciones, responden a un denominador común: la categoría *muxe*. En este sentido, interesa saber qué lugares ocupan en su sociedad zapoteca y qué propósitos (sociales, laborales, políticos, etc.) cumple esta autoidentificación (frente a otras posibles).

Metodología de investigación

La presente tesis realiza un estudio etnográfico. Se entiende por etnografía como un método de carácter cualitativo en las investigaciones de Ciencias Sociales que consiste en el estudio de culturas, grupos o comunidades a partir de su observación, interpretación o análisis, durante un proceso y tiempo concreto. “Permite interactuar con una comunidad determinada, para conocer y registrar datos relacionados con su organización, cultura, costumbres, alimentación, vivienda, vestimenta, creencias religiosas, elementos de transporte, economía, saberes e intereses” (Peralta 2009, 37). En suma, es un proceso en el que se establecen dinámicas de retroalimentación entre teoría y práctica, entre escenarios de campo y aplicación de técnicas de investigación y entre la

posición del investigador y la de los informantes (Ferrándiz 2008, 93). La observación participante —parte fundamental del trabajo de campo— es una de las técnicas centrales de este método. “Observando a las personas en su vida cotidiana, escuchándolas hablar sobre lo que tienen en mente, y viendo los documentos que producen, el investigador cualitativo obtiene un conocimiento directo de la vida social” (Taylor 1987, 8).

Por tanto, a partir de la interacción con los muxes, y desde el ejercicio del diálogo y el establecimiento de una relación de confianza, se buscó recolectar información de manera directa que permitió conocer los significados de sus experiencias y conectarlas con el contexto específico de la comunidad y cultura istmeña. Este trabajo se centró en varios escenarios sociales de la vida cotidiana de los *muxes*, que abarcan desde sus espacios laborales hasta aquellos sitios de recreo y diversión, como son las fiestas. También, se abordaron ciertas relaciones personales con sus familiares más cercanos y los vínculos afectivos y amorosos. Aunque desde el 2018 empecé con una primera aproximación a los muxes por medio de un par de cortas entrevistas, fue a principios de 2019 que se concretó mi trabajo de campo con duración de, aproximadamente, tres meses en la ciudad de Juchitán. Asistí en este periodo a las tradicionales Velas que se realizan en mayo, y en septiembre presencié la Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro. Durante marzo, del mismo año, en la Ciudad de México acudí a la Verbena Muxe. Asimismo, acompañé a algunos a sus centros laborales, en donde realicé observación participante y entrevistas.

Mi proximidad con el colectivo muxe era escasa, puesto que he vivido muchos años fuera del Istmo. No conocía de antemano a ninguno de *lxs muxes* con quienes me relacioné, así que con algunos me puse en contacto a través de Facebook, mientras que con otros fue a partir de amistades en común, o por medio de familiares. Con todos me presenté como investigadora, es decir, evité el ejercicio de observaciones disimuladas y secretas; excepto en espacios públicos y concentrados, como festejos, donde las interacciones se dieron de manera más distante y con reducidas conversaciones directas. Los informantes escogieron los sitios que preferían para ser citados, así que las entrevistas tuvieron lugar en sus casas, trabajos y espacios públicos, como restaurantes o bares que suelen frecuentar. A pesar de contar con una simetría cultural con *lxs sujetxs* de estudio por ser yo originaria de Juchitán y ser mis padres hablantes de zapoteco, desconozco su idioma, así que un obstáculo durante el trabajo de campo fue no comprender las conversaciones de algunos informantes. Solo llegué a entender palabras muy básicas. Algunos prefirieron hablar entre ellos en su lengua materna pues es la que utilizan cotidianamente; además

de esta razón, probablemente también optaron por no hablar en español debido a la falta de confianza hacía mí.

Uno de los condicionamientos que ciertos *muxe*s dieron para ser entrevistados, fue cobrar por cada cita. Debido a que son muy requeridos por medios de comunicación e investigadores académicos, algunos miembros de la comunidad optan por pedir dinero, a cambio del tiempo invertido e información íntima brindada. Hay quienes cobran indistintamente a cualquiera que les busque, otros son selectivos. Elvis, por ejemplo, me aclaró que conmigo, por ser estudiante y hacer una tesis, haría una excepción y no me pediría dinero. Resaltó que cobrar, al menos para él, es una forma de demandar un beneficio que compense un poco el hecho de ser sujetos de estudio *exotizados* y explotados para causas ajenas a sus intereses y que no representan ni un aumento significativo a sus ingresos, ni mucho menos una mejoría en su calidad de vida. Mayte, una *muxe*, me anticipó que muchos de sus amigos y amigas no estarían dispuestos a ser entrevistados sin ningún beneficio económico de por medio.

Cabe mencionar que un inconveniente del trabajo de campo fue la alta delincuencia que impera en la ciudad. Esto limitaba los horarios de mis citas y también restringía mi libertad para desplazarme y recorrer la ciudad. Especialmente cuando se trató de permanecer en fiestas a altas horas de la noche.

Para registrar la información me valí principalmente de grabaciones con autorización previa, las cuales fueron transcritas después. Evité escribir notas mientras interactuaba con *ellxs*, para no interrumpir el hilo de las conversaciones y procurar un mayor diálogo de confianza. Preferí hacer notas de datos concretos, como algún término en zapoteco desconocido, o una palabra propia de la jerga *muxe*. Un inconveniente con las grabaciones fue el ruido del ambiente, en espacios públicos, que dificultaron un pulcro registro de los audios.

A pesar de ciertas limitantes, puedo decir que quienes aceptaron ser entrevistados mostraron disposición. Tejí buena relación con ellos, primordialmente con quienes no existía gran diferencia de edad. Esto se evidencia en el promedio del tiempo de cada sesión, el cual osciló entre una hora y media, o dos horas. Es decir, fueron conversaciones fluidas y amenas. Hubo sólo un caso en donde una *muxe* se limitó a contestar lo que preguntaba, sin mostrar mucho interés en dar a conocer detalles sobre su vida privada. La poca cercanía conmigo se tradujo en una comprensible falta de confianza. Hay que considerar que la apertura a contar experiencias íntimas, sensibles, o

incluso traumáticas, resulta complicado pues les implica situarse en una posición aún más vulnerable de la que de por sí están, sobre todo si quienes entrevistan son personas que gozamos privilegios de género que ellos no tienen.

El resto no tuvo inconveniente con las preguntas y profundizaron en los temas que les resultaban más cómodos. Llamó mi atención la poca reserva que algunos tuvieron para contar cómo han sido víctimas de actos homofóbicos y transfóbicos, a pesar de que ello significara tocar temáticas altamente dolorosas. El que sus experiencias de discriminación sean compartidas de manera colectiva, podría explicar la soltura en sus narraciones. Debido a que están conscientes de que su marginalidad es, en parte, producto de la alteración de normas tradicionales de género, y no de eventos aislados e individuales, explica que enuncien sin tapujos sus vivencias desafortunadas. Algunos me hicieron el favor –por iniciativa propia– de brindarme datos e información que creyeran valiosa para mi investigación, una vez terminadas las entrevistas. Sin embargo, a pesar de la disposición, identifiqué alguna contradicción, incongruencia, o rectificación en los testimonios que quizá, aunque no necesariamente, podrían leerse como mentiras, lo que valdrá la pena ser analizado después. Considero que debido a que han sido buscados y entrevistados múltiples veces, unas cuantas respuestas eran predeterminadas y poco meditadas, lo que refleja un escaso interés de ser estudiados, cuestión que ya otros investigadores han mencionado antes. Los temas que abordé en las entrevistas tenían que ver con la infancia, la familia, los amigos, el trabajo, las Velas muxes, y la auto-identificación de género. A partir de entrevistas semiestructuradas se abordaron seis bloques con los siguientes principales tópicos: La educación escolar y la infancia; el trabajo; el círculo familiar y amistoso cercano; las Velas *muxes*; la auto-percepción y la performatividad de género; las relaciones de pareja o amorosas. A continuación, presento la guía de preguntas y otros datos relevantes de las entrevistas. Cabe aclarar que éstas se redujeron o ampliaron según las prioridades temáticas de las que prefirieron hablar los informantes.

Tabla 1.1. Datos relevantes de las entrevistas

Nombre	Edad	Trabajo, oficio o profesión	Duración total de entrevistas	Lugar y fecha de las entrevistas
1. César	40 años	Estilista	02:15 horas	En su estética (2019)
2. Elvis	25 años	Abogado, poeta y comerciante de ropa istmeña	02:53 horas	En su taller de ropa y en un bar (2019)
3. Felina	50 años	Estilista, comerciante de ropa istmeña, y activista en defensa de la comunidad muxe	00:40 minutos	En su estética (2019)
4. Lukas	43 años	Antropólogo y <i>performer</i>	00:33 minutos	Tras la presentación de un performance (2018)
5. Mayte	35 años	Comerciante de ropa istmeña femenina	00:42 minutos	En unas oficinas en el centro de Juchitán (2019)
6. Nadxieli	30 años	Cajera en un bar y activista de derechos humanos	01:20 hora	En un restaurante (2019)

7.	Omar	25 años	Estudiante de Licenciatura en Desarrollo Rural	03:15 horas	En un bar y un restaurante (2018 y 2019)
8.	Pablito	30 años	Bailarín y comediante	01:10 hora	En su casa (2019)
9.	Karla Rey	30 años	Bailarina y comerciante	00:31 minutos	En la Verbena Muxe (2019)

Elaborada por la autora con información del trabajo de campo

Tabla 1.2. Guía de preguntas

<u>Primer bloque</u>	<u>Segundo bloque</u>	<u>Tercer bloque</u>	<u>Cuarto bloque</u>	<u>Quinto bloque</u>	<u>Sexto bloque</u>
Orígenes, primeros años de vida	Oficios, profesiones, y pasatiempos	Círculo familiar y amistoso	Las Velas muxes	Auto-identificación de género	Relaciones afectivas
<p>¿Eres de Juchitán?</p> <p>¿Te ha gustado vivir en Juchitán?</p> <p>¿Qué recuerdos tienes de tu vida cuando eras pequeño?</p> <p>¿Hay alguna etapa de tu vida escolar que hayas disfrutado más?</p> <p>¿Cómo te imaginabas de grande</p>	<p>¿Cómo decidiste este trabajo?</p> <p>¿Qué es lo que más te gusta y menos te gusta de tu trabajo?</p> <p>¿Si no hubieras elegido esta profesión/labor, a qué otra cosa te hubiera gustado dedicarte?</p> <p>¿Tienes alguna actividad o pasatiempo favorito?</p> <p>Cuando tienes vacaciones,</p>	<p>En tu tiempo libre, ¿cómo te diviertes con tus amigos?</p> <p>¿Cómo conociste a tus mejores amigos?</p> <p>¿De tu familia, con quién tienes mejor relación?</p>	<p>¿Has asistido a la Vela de las AIBP?</p> <p>¿Qué es lo que más te gusta o lo que menos te gusta de la Vela de las AIPB?</p> <p>¿Cómo participas en la Vela AIBP?</p> <p>¿Tienes alguna Vela muxe preferida?</p>	<p>¿Consideras que ser muxe es algo que viene de nacimiento, o más bien, es un proceso en donde te vas convirtiendo?</p> <p>¿Te parece útil que “tercer género” se use para referirse a los muxes?</p> <p>¿Hay muxes que se han integrado al movimiento LGBT?</p>	<p>¿Tienes pareja actualmente?</p> <p>¿Cómo la conociste?</p> <p>¿Qué es lo que te atrae de ella?</p> <p>¿Si tuvieras pareja, cómo te gustaría que fuera?</p> <p>¿Existen roles en tus relaciones?</p> <p>¿Hay alguna etapa de tu vida donde hayas</p>

cuando eras pequeño?	¿cómo las disfrutas?			¿Te consideras parte de la comunidad LGBT?	disfrutado más de tu sexualidad?
¿Hay alguna etapa de tu vida escolar que hayas disfrutado más?				¿Qué diferencias encuentras entre la comunidad LGBT y la muxe?	
¿Alguna etapa preferida: la infancia, adolescencia o adultez?					

Elaborada por la autora con información del trabajo de campo

Hipótesis, preguntas y objetivos

En esta tesis se sostiene principalmente que las identidades sexo-genéricas de la comunidad *muxe* son el resultado de construcciones sociales e históricas, es decir, de procesos en el cual se van desarrollando y adoptando actos performativos cotidianos que están enmarcados en un contexto étnico particular, el de la cultura indígena zapoteca. Dichos procesos conforman “muxeidades”, que son concepciones alternas –pero al mismo tiempo vinculadas– a la feminidad y masculinidad occidental. Las muxeidades se caracterizan por ser cambiantes y múltiples, así como por estar conformadas de sujetos con procesos o desarrollos de vida que van marcando sus trayectorias, desde las cuales deciden posicionarse y ser reconocidos socialmente como *muxes*.

Ciertos miembros de la comunidad *muxe*, al igual que gran parte de las identificaciones de género existentes en la sociedad, han reproducido estereotipos y roles tradicionales –en este caso, mayoritariamente ligados a la feminidad– que dan lugar a concepciones esencialistas sobre ellos mismos, reproduciendo así un tipo de normatividad dentro de su propio colectivo. A partir de dicho esencialismo, tejen vínculos de solidaridad que les permiten, de manera estratégica, obtener reconocimiento en un escenario social en donde son aceptados, pero de manera parcial.

A partir de lo anterior, este proyecto plantea la siguiente pregunta central:

1. ¿Cómo se construyen las identidades de género y sexuales de la comunidad *muxe*?

Algunas preguntas vinculadas son:

1. ¿En qué sentido la categoría *muxe*, que es diversa en su interior, se aproxima y difiere del binarismo de género y sexualidad?
2. ¿Qué ventajas estratégicas tiene para los *muxes* identificarse con un “término paraguas”?
3. ¿Cuáles son sus claves culturales de identificación?
4. ¿Por qué la categoría *muxe* continúa teniendo más predicamento en el Istmo frente a otras más comúnmente reconocibles (LGBTTTIQ) en el panorama legal y del activismo a nivel nacional e internacional?

Por tanto, mi objetivo general es analizar cómo se construyen las identidades de género, sexual de la comunidad *muxe*. Los objetivos secundarios son:

- a. Identificar maneras en cómo los *muxes* se relacionan con el binario masculino/femenino.
- b. Determinar estrategias que les permiten mayor reconocimiento y aceptación social.
- c. Analizar las particularidades étnicas que les identifican.

d. Estudiar las des/conexiones de lo que se considera identidad *muxe* con respecto a las identidades LGBTIQ.

Capítulo 1. Los muxes y las discusiones sobre las identidades sexo-genéricas

En primer lugar, se expondrá qué es lo que se ha estudiado sobre los muxes y desde qué perspectivas. Esto con el fin de identificar los principales debates académicos en torno a ellos. Como se verá, un primer debate es si deben ser considerados un tercer sexo/género; es decir, si son una identidad diferente al binario hombre-mujer/masculino-femenino. Otro tema importante tiene que ver con el nombramiento del Istmo de Tehuantepec, específicamente la ciudad de Juchitán, como un “paraíso muxe” (o un paraíso gay o *queer*), debido a que en comparación con otras ciudades y regiones de la república mexicana, hay una supuesta mayor aceptación hacia los homosexuales e identidades trans. En segundo lugar, a partir de estas discusiones en la literatura, se consideró conveniente hacer una aproximación a teorías como el sistema sexo-género; la teoría *queer*; y la perspectiva interseccional.

La importancia de hablar de las teorizaciones sobre el sistema sexo-género es que ayudan a comprender las limitadas concepciones occidentales sobre la sexualidad y los cuerpos humanos que se reducen a un sistema binario que sólo concibe “macho y hembra” o “masculino y femenino”. En este sistema, las mujeres y diversas alteridades no hegemónicas como los cuerpos trans, son descartadas frente a los hombres y relegadas a un estatus subalterno.

Por otra parte, la teoría *queer* es útil pues cuestiona que las identidades sean esencias y operen de manera estricta en los márgenes binarios; las concibe como diversas pues considera que existe más de un sexo y admite diferentes expresiones de género, así como varias orientaciones sexuales. Además, abona a las tesis que sostienen que la construcción del *yo* es fruto de una identificación que obedece a condiciones culturales y no a determinismos biológicos.

Por último, al igual que la teoría *queer*, la teoría interseccional permite pensar la configuración de las identidades a partir de la imbricación de categorías como raza, etnicidad, clase y género, desde las cuales también se articulan las relaciones de dominación que dan lugar a diferentes experiencias y subjetividades. En el caso concreto de los muxes, desde esta perspectiva se tomará en cuenta la superposición entre su identidad de género y su identidad étnica.

1.1 Los muxes: un estado del arte

1.1.1 El tercer género

Ciertos autores afirman que los muxes no han sido investigados lo suficiente. El sociólogo

Alfredo Mirandé (2015) sostuvo que la literatura sobre ellos es limitada y ha sido escrita principalmente por foráneos. Efectivamente, una de las principales referencias más exhaustivas son los textos de la antropóloga italiana Marinella Miano Borruso.

Marinella Miano Borruso, en su libro *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec* aborda –a partir de un trabajo monográfico de tipo etnográfico– la articulación de los roles de género en la sociedad zapoteca del Istmo y su vinculación con la identidad étnica y los procesos de modernización. “Muxe: nuevos liderazgos y fenómenos mediáticos” y “Género y homosexualidad entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec: el caso de los muxes”, son otros artículos de Marinella. En el primero se hace referencia a las problemáticas que se han generado a raíz de la intervención de financiadoras internacionales de proyectos sobre salud sexual. En el segundo texto se tratan aspectos relacionados con los muxes en la familia y sus principales formas de trabajo en su sociedad. Marinella suele referirse a los muxes como “varones homosexuales”, o “gays”, con particularidades étnicas, que transgreden el orden sexual en un espacio social donde no son completamente aceptados.

Por otro lado, cabe mencionar que la información que se tiene es relativamente reciente. En 1986 se publicó el primer artículo referente a *ellxs* por la antropóloga estadounidense Della Collins Cook, a partir de la ponencia “Isthmus Zapotec Muxe: Social and Biological Dimensions of a Third Gender Role”, donde refirió que los muxes, un tercer género, tenían características de ambos géneros: masculino y femenino (Martínez 2016, 73).

Es común que se les reconozca en la literatura como un tercer sexo/género, es decir, como una identidad que contradice el binario predominante occidental: hombre y mujer. Veronika Bennholdt-Thomsen sostuvo que son un tercer género y que su sexualidad no es el factor determinante para definirlos, pues principalmente “lo que *hace* al muxe es su modo de ser; su modo de andar, de hablar, de vestirse, de adornarse” (Bennholdt-Thomsen 1994, 304).

Para Alfredo Mirandé en su ensayo “Hombres Mujeres: An Indigenous Third Gender” los muxes también son un tercer género, con manifestaciones femeninas capaces de transgredir pero sin el interés de convertirse en mujeres. Primordialmente declara que la identidad muxe no trata sobre concepciones occidentales de sexualidad, incluidas las identidades transgénero. Para el autor los muxes no podrían ser transgéneros pues estos últimos no están alterando radicalmente el binario de género, sino que están transitando de un género a otro; sostiene que la mayoría contribuye

directa e indirectamente al sistema que están tratando de cambiar. Mirandé –a partir de autores como West y Zimmerman (1987)– se apoya en la teoría sobre la dificultad de deshacer el género y de cambiar o subvertir el binario (Mirandé 2015, 387).

En el artículo “Expresión y trabajo de los muxes del Istmo de Tehuantepec, en Juchitán de Zaragoza, México” igualmente se estudió a los muxes como un tercer género, específicamente como una masculinidad con performatividades alternativas (Urbiola, Wilhelm, Cázares 2017). Su caso se presenta como el de hombres que pueden, o no, desempeñar roles de género masculinos o femeninos, que construyen una identidad de género distinta al esquema binario dominante en México.

Sin embargo, también hay posturas que cuestionan el concepto “tercer género”. Por su parte, Marinella Borruso opina que este término (el cual lo entiende como un supuesto repertorio de características de ambos sexos condensados en un individuo) es demasiado estrecho y descriptivo pues:

Oculto la complejidad de roles, de identidades, de interrelaciones contradictorias entre lo biológico, la sexualidad y el género. Sobre todo oculta que, en la representación simbólica y los ámbitos de acción, el muxes está asignado al ámbito femenino principalmente, pues es excluido de los ámbitos de poder masculinos, como la política o la alta cultura, o en el mejor de los casos cumple un papel subalterno o devaluado –como artesanos en el ámbito del folklor–, en el ámbito político, como las mujeres, no tienen poderes representativos; en la misma cantina son prestadores de servicios comerciales y sexuales pero no participan en función de la producción y difusión cultural y del ambiente bohemio (Miano 2002, 192).

Para ella la cultura zapoteca permite zonas contradictorias y de indefinición que no dan lugar al establecimiento de un *ser* rígido, sino en proceso de cambio. Equipara a la sociedad zapoteca con ciertas sociedades amerindias norteamericanas puesto que en ellas las mujeres también cuentan con prestigio social por ser actores económicos destacados, como artesanas y curanderas.

Igualmente, en los grupos amerindios se da una transgresión sexual de los varones –en la persona del *berdache*– (Miano 2002, 192).

Además, afirma que en el sistema de género zapoteca, así como en el sistema de género amerindio, tampoco se privilegia tanto el sexo biológico para el establecimiento del género pues éste es definido principalmente por el sistema cultural en donde la posición del hombre y de la

mujer está asociada a ciertas áreas de trabajo predeterminadas.

El sistema de género zapoteco se organiza con base en una división del trabajo social que no privilegia el hecho biológico como fundamento para la construcción del género. El estatus del muxe tiene que ver con la marcada división de roles sociales que caracteriza a la sociedad zapoteca y con la situación de la mujer en la familia y la comunidad. La visibilidad y presencia sociales del muxe son posibles porque las mujeres tienen poder, no son sumisas, y pueden protegerlos a cambio de un reforzamiento de su poder social [...] La valoración social que se le otorga al muxe está también, como en las mujeres, en función del potenciamiento de la etnicidad (Miano 2002, 193).

Antonio Flores Martos en su texto “Cuerpos poderosos y sobreexpuestos: los muxes de Juchitán como transgéneros amerindios modernos”, al igual que Marinella Miano, comparó por su similitud la sexualidad de los *Berdaches* con la de los muxes, sobre todo por mezclar y fusionar el género masculino y femenino.

Estos transgéneros amerindios, mezclan activamente categorías de género para producir algo nuevo [...] Podemos hablar de estos travestidos amerindios, *berdaches* o “dos-espíritus” como identidades sociales en tránsito, subjetividades en mudanza y gentes que cambian en sus vidas, y que contribuyen a cambiar sus comunidades y culturas (Flores 2002, 325-326).

Sugirió que los muxes realizan “tránsitos corporales”, término que le sirvió para enfatizar el cambio de apariencia por el que atraviesan, sin dirección prefijada, donde “la voluntad del sujeto y el contexto intervienen por igual sin cristalizar en una ‘toma de decisiones’ más formal y cuyo carácter es fundamentalmente inestable y contingente, intermitente o reversible a voluntad” (Flores 2002, 326). El autor los reconoció como personas transgénero, pero que han experimentado procesos de “zapotequización identitaria”; sin embargo, aclaró que así como son tradicionales, los muxes también se apegan a la modernidad occidental: el hecho de que se travistan como mujeres zapotecas es un potenciamiento de la etnicidad, pero también retoman elementos como la modificación corporal a base de cirugías para implantarse pechos, propia de los ambientes mestizos (Flores 2012, 331). Sin embargo, pese a lo que sugiere Flores, cabe decir que no todo lo moderno es occidental, pues también prevalece una suerte de modernidad zapoteca como resultado de cambios que han surgido históricamente. En conclusión, aunque no los definió en ningún momento como un “tercer género”, determinó que los muxes no buscan “ser mujeres”,

ni metamorfosearse en mujeres, sino que componen una figura andrógina, sintetizando en su cuerpo y su estilo de vida, el que son a la vez mitad hombre y mitad mujer.

La tesis de maestría de Sandra Martínez “Participación política de los muxes: entre el capital social y la vulnerabilidad” (2016), no tuvo como objetivo principal analizar el género de los muxes, sino más bien estudiar sus procesos de participación política, concretamente aquella relacionada con demandas sociales y de salud, por medio de organizaciones de la sociedad civil e instituciones públicas. De manera más secundaria, se les estudió desde la teoría de la performatividad del género:

...En esta investigación no se estudia a los muxes ni como el tercer sexo, ni tampoco se retoma la homosexualidad institucionalizada. Más bien se analiza desde la performatividad del género, pues se entiende una capacidad de agencia y de disidencia de este grupo en comparación con el paradigma binario occidental. Con base en esta categoría se puede reconocer cómo el género de los muxes no es inmutable ni universal, pues a lo largo de su vida pueden transitar en sus relaciones homoeróticas y en su cuerpo; ya que hay quienes practican el travestismo en una parte de su vida, pero esto no los condiciona para continuar de manera permanente (Martínez 2016, 76).

Martínez afirma que forman parte de un paradigma diferente a las expresiones occidentales debido a que sí poseen capacidad de agencia y disidencia, en comparación con el paradigma binario (Martínez 2016, 76). A pesar de esta distinción, evita catalogarles como un tercer sexo por la posibilidad que pueden tener de transitar distintos géneros.

Sami Tapio en su tesis doctoral “Entre fantasía y realidad. Existencias transformadoras de los muxes juchitecos: explorando identidades discursivas y performativas de hacer género más allá de la heteronormatividad”, no considera a los muxes como hombres ni mujeres. Explica su ser como la combinación de atributos femeninos y masculinos condensados en un tercer género istmeño. Argumenta que los *muxes* no son heteronormativos pues alteran el orden social. Además, define que su comportamiento incluye un aspecto queer: “Podría afirmar de una forma preliminar que estamos hablando de un grupo queer, de unos actores muxe que desafían los límites de lo normal...” (Tapio 2016, 248). Los evalúa como contenedores de ciertos rasgos queer por considerar que su actuar carece de límites fijos, sin embargo, tampoco los equipara totalmente con esta identidad debido a que detecta un reforzamiento de los estereotipos de género y, al mismo tiempo, identifica que rompen con conductas rígidamente genéricas y/o sexuales. En cuanto a la sexualidad, Tapio tampoco los nombra como homosexuales; argumenta que “son

heterosexuales ‘torcidos’, queer, porque sus cuerpos, identidades y sexualidades no siguen la lógica paralela o lineal del ordenamiento sexo-genérico hegemónico” (Tapio 2016, 133). Señala que desean a los hombres masculinos, distintos a ellos y ellas, negando la posibilidad al homosexualismo, entendido como el deseo hacia otro de su misma condición.

Por último, es importante señalar que desde la misma comunidad muxe existen importantes textos filosóficos y de análisis, como los de Elí Bartolo Marcial, reconocido activista en la lucha contra el VIH y pedagogo juchiteco. Elí afirmó que los muxes son un grupo que se autodefine como casi mujer (Bartolo 2010, 8). Los equipara no sólo con los *berdaches* norteamericanos, sino también con los *xanith* del desierto de Omán, los *hijras* de la India, y los *mahu* de Hawái. Afirma que *las muxes* contemporáneas son un tipo de “tataranietas de los berdaches”, no en el sentido literal, sino como ejemplo de la prevalencia del travestismo y homosexualidad en las sociedades mesoamericanas (Santamaría y Tello 2015, 19). Cabe aclarar que con esto Bartolo no remite a una existencia de la identidad muxe desde tiempos prehispánicos, sino que más bien sigue la línea que cuestiona la imposición heterosexual como norma a raíz de la colonización.

Según Elí, los muxes no son hombres ni mujeres, al menos no en su totalidad, “estamos ante un espacio de en medio: ni mujer, ni hombre” (Tapio 2016, 132). Considera que como comunidad son una combinación de lo rural-local al que denomina “muxeidad” y, por otro lado, de la “gaycidad” urbana-global (Bartolo 2010, 7). Remite a la concepción que los define como un tercer género. Sin embargo, afirma la existencia de una diversidad dentro de la categoría “tercer género”, oponiéndose a las visiones foráneas y del exterior que los encasillan a todos en “travestis o indígenas que usan enagua y huipil” (Bartolo 2010, 9).

En suma, los estudios acerca de los muxes tienden a hacer alusión una identidad móvil, cambiante y construida, que está definida tanto por su su sexualidad homosexual como por los roles femeninos que desempeñan en la sociedad juchiteca, es decir, por los actos performativos asociados a una etnicidad zapoteca particular. Se les vincula con un tercer género que no está interesado en convertirse en mujer, solo en feminizarse. Por tanto, en menor medida se abordan las identidades muxes relacionadas con las mujeres trans. Asimismo, pocas veces se le concibe al muxe como un ser masculino. Más que apelar a una diversidad dentro de la comunidad, se manifiesta la predominancia de una identidad travesti y homosexual que siente atracción afectiva y sexual por hombres cisgénero, nunca por su mismo género –con lo cual se disenterá a detalle en

el capítulo tres—. Además, en la literatura algunos autores suelen hacer una mayor apuesta a su capacidad de transgresión y del ejercicio de agencia contra órdenes normativos occidentales y heterosexuales, y no al reforzamiento de estereotipos.

En el próximo apartado, se abordará el cuestionamiento del concepto del “paraíso sexual” en el que se ha colocado a Juchitán y al Istmo por la presencia de la *muxeidad*.

1.1.2 El paraíso muxe

En la literatura y textos académicos sobre los muxes también se debate la aceptación que existe hacia ellos en Juchitán, la cual también ha sido reconocida en ciertos medios de comunicación (Figura 1.1).

Flores Martos menciona que ciertas perspectivas foráneas, en especial europeas, han generado mitos utopistas y exotistas, como que el Istmo de Tehuantepec, en especial Juchitán, es un “paraíso muxe” (Flores 2012, 322). Para Flores la visibilidad y singularidad de los *muxes* en Juchitán ha sido tradicionalmente interpretada como una expresión —y una prueba— de la liberalidad sexual de la sociedad juchiteca, de la carencia de las asfixiantes normas morales y prácticas heredadas de la tradición judeocristiana —que oprimían y limitaban la corporalidad y vidas de los mestizos dentro de la cultura nacional mexicana— de los viajeros, artistas, turistas, intelectuales e investigadores europeos y occidentales (Flores 2012, 316). Otros autores afirman que la promoción de la región del Istmo de Tehuantepec como un paraíso *gayfriendly*⁵ (amigable para el turismo homosexual) atrae a visitantes durante la vela muxe, lo que beneficia económicamente a restauranteros, hoteleros y personas con salones de fiesta (Urbiola 2017, 520).

⁵ ADN 40. “Juchitán, un paraíso de la diversidad sexual en Oaxaca”. 21 de abril 2017. <https://www.adn40.mx/noticia/cultura/notas/2017-04-21-18-52/juchitan-un-paraiso-de-la-diversidad-sexual-en-oaxaca>

Figura 1.1. Encabezado sobre el paraíso muxe (2017)



Fuente: ADN 40/TV

Para Martínez, mientras los medios de comunicación y algunas investigaciones afirmaban que en Juchitán se vivía un ambiente de aceptación hacia los muxes, éstos en cambio hablaban de una discriminación constante (Martínez 2016, 5). Sin embargo, también se ha asegurado que los mismos muxes ven a Juchitán como un *Paraíso Queer* donde son ampliamente aceptados:

Algunos muxes sostienen que Juchitán es un lugar más progresivo, sexualmente hablando, que la Ciudad de México u otras ciudades y sostienen que se sienten plenamente integrados en la vida de Juchitán y no rechazados por la sociedad local, mientras que los gays y lesbianas en Ciudad de México y otras partes de México a menudo son hostigadas y siempre tienen que luchar constantemente por sus derechos (Mirandé 2015, 398).⁶

Aunque Juchitán ha sido visto como un paraíso por la liberalidad sexual, en donde no hay normas morales severas y totalmente opresoras, Flores Martos enfatiza que “también podemos pensar en los *muxes* como un indicio o auténtica expresión de la existencia de una intensa represión y

⁶ La traducción del inglés al español es mía.

rigidez sexual y moral” (Flores 2012, 330). Para este autor, los muxes también transgreden el orden heterosexual y —así como exhiben un modo “tradicional” de identidad social que concuerda con la lógica étnica zapoteca istmeña— también se convierten en modelos y referentes que están superando el límite de la transgresión y transformando, creando e inventando nuevas formas o estilos de vida, subjetividades nuevas que tensionan o contradicen la lógica sociocultural (identitaria, genérica y sexual) zapoteca (Flores 2012, 326).

Por su parte, la antropóloga Marinella Miano Borruso, quien tajantemente niega que exista un paraíso muxe, asegura que no hay estigma y marginación social del *muxe*, que hay una actitud social y cultural permisiva y participativa ante la homosexualidad, el afeminamiento y el travestismo en contraste con el patrón nacional. Menciona que en la familia, el *muxe* suele ser considerado por su madre como “el mejor de sus hijos”, o hijas, pues se ocupa de tareas comúnmente femeninas como cuidar a los niños y a los ancianos, limpiar la casa y cocinar, así como de proveer del sustento con trabajo fuera del hogar (Miano 2001, 686).

De forma algo más matizada, la activista y antropóloga *muxe*, Codirectora del Primer Foro Mundial para Personas Trans, Amaranta Gómez Regalado comenta que:

[...] El proceso de aceptación y de apertura, no es vivido de manera aislada es vivido de manera colectiva pues participan los padres, la abuela, el vecino, el compadre, la señora que vende el queso, que vende el bolillo, ello se vuelve cotidiano y parte de la comunidad [...] Dos rasgos culturales que tenemos los istmeños es la reciprocidad y el intercambio entre la sociedad misma, además el compromiso, la ayuda mutua, eso hace un lazo de solidaridad que permite que las identidades de género puedan ser tomadas dentro de ese marco. Tampoco significa que sea el paraíso, por supuesto, hay actitudes discriminatorias: ha habido cuatro asesinatos, pero cuando uno lo compara con otras ciudades, la diferencia es enorme. La cultura tiene ciertos mecanismos que permiten dialogar aspectos difíciles (ADN 40 2016).⁷

Estas reflexiones nos llevan a concluir que la apelación a la permisividad de la cultura zapoteca por parte de los *muxes* podría ser una estrategia de reafirmación en la sociedad istmeña, lo que permite más aceptación y ejercicio de libertades. Sin embargo, esto no significa que no exista el

⁷ _____. “Amaranta Gómez”, Vídeo de YouTube, 26:16. Publicado el 29 de octubre de 2016 <https://www.youtube.com/watch?v=wZZ2NPJtMnE>

_____. “La primera mujer muxe en conseguir un título universitario, habla de la discriminación”, Vídeo de YouTube, 09:30. Publicado el 28 de marzo de 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=Hada9dlkQGQ>

estigma ni el rechazo, como se demostrará a lo largo de esta investigación, a partir de los testimonios de los entrevistados. En general, los textos más recientes suelen cuestionar el reconocimiento hacia la comunidad muxe y se concluye que, aunque hay mayor apertura en Juchitán que en el resto de México, la tolerancia es limitada. Por ejemplo, es interesante que la discriminación laboral puede variar según la performatividad de género que adopte el/la muxe. Las muxe sin estudios que comienzan a temprana edad con oficios informales, o que son bordadoras, tejedoras, cantineras, trabajadoras sexuales, se distinguen de los muxe que estudian y visten de hombre, quienes pueden ser arquitectos, maestros, políticos, etc. (Urbiola 2017, 518).

1.2 Repesando los muxe desde la teoría de género y sexualidad

1.2.1 El sistema sexo-género

Para abordar mi problema de investigación –cómo se producen identificaciones complejas en torno a lo *muxe*– cabe acudir a Gayle Rubin quien, entre otras autoras, sostiene que las configuraciones de sexo, género y sexualidad, están articuladas. Para Rubin, el sistema sexo/género, en tanto conceptualización, es “un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas” (Rubin 1996, 44). Esto permite considerar que cada sociedad, o cultura, ordena y produce sistemas sexo-genéricos múltiples y diversos.

Por tanto, también considero importante referirme a literatura antropológica acerca de cómo otras sociedades, o distintas culturas, organizaron su sistema sexo-género y habilitaron lugares menos rígidos. Tal es el caso de los *yoruba* y los *berdaches*. Como se ha visto, el caso de los berdaches ha sido retomado por ciertos antropólogos para sustentar que los muxe se enmarcan en un sistema sexual y de género diferente a las normas de Occidente, en donde el binario masculino/femenino predomina, lo que también explica que dichos investigadores los vincularan con un tercer género; así fue posible concebir que en la sociedad juchiteca existieran hombres, mujeres y muxe. Es decir, “tercer género” ha sido una opción para catalogar una manifestación de género distinta al binario y menos rígida en un contexto indígena.

Fue en la sociedad europea, occidental, moderna, e industrial donde se asentaron ciertos presupuestos, o creencias sobre el género; por ejemplo, que en todas las culturas hay sólo dos sexos y dos géneros y que la posesión de ciertos rasgos biológicos es fundamental en la adjudicación cultural del género (Nicholson 1989). El considerar que hay bases biológicas de las

diferencias de sexo –en términos de tipos diferentes de genitales o de configuraciones cromosómicas– y el concebir que las diferencias entre mujeres y varones se adquieren socialmente, son dos principales premisas que surgen desde la historia cultural de Europa Occidental y Norteamérica (Nicholson 1989).

Para ejemplificar que esas creencias no se sostienen universalmente, Linda Nicholson muestra el caso de los *Berdache* en culturas norteamericanas nativas. El término “berdache” originariamente fue “utilizado por los colonizadores europeos en Norteamérica para describir a los varones americanos nativos que adoptaban elementos del ropaje y actividades femeninas, y que eran homosexuales” (Nicholson 1989). Sin embargo, esto no significó que entre los americanos nativos la biología no tuviera ningún papel en la asignación del género, pues la dicotomía varón/mujer estaba presente y también se consideraban los genitales para hacer la asignación inicial de género. Para Nicholson, el fenómeno del *berdache* confirma cierta minimización de los criterios europeos occidentales, o disminución de la importancia de la biología en la asignación de género, es decir, de una conexión laxa entre género y biología.

El género, así como el sexo, es una complejidad más allá del binario femenino y masculino.⁸ Por tanto, es erróneo asociar a la morfología humana con solo dos tipos de roles sociales y con dos únicas configuraciones y estructuras biológicas. Como categoría, el género es útil en tanto que permite entender y analizar las relaciones de poder que surgen a partir de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos; cuestiona estas diferencias que construyen relaciones desiguales y un binarismo (hombre-mujer) en donde las mujeres resultan marginadas (Scott 1996, 256-302). El concepto de género pone a discusión que, obligatoriamente, nuestros cuerpos sexuados tengan que dar lugar a ciertos roles sociales. Sin embargo, Linda Nicholson enfatizó que dicha categoría “más que proveer un significado culturalmente neutro como medio de análisis social, sirvió para moldear una comprensión del fenómeno social de acuerdo con una visión particular del mundo, más específicamente a aquella dominante en la Europa Occidental del siglo XX” (Nicholson 1989). El género funge como un “aparato a través del cual tiene lugar

⁸ Anne Fausto-Sterling, en *Los cinco sexos*, hace una crítica a la comunidad médica del siglo XX por promover que sólo existen dos sexos, que únicamente la heterosexualidad es normal, y que existe un único modelo verdadero de salud psicológica. En suma, por buscar “la eliminación completa de toda forma de sexo corporizado que no aparezca en conformidad con una pauta heterosexual de macho y hembra” (Fausto-Sterling 1993, 85). Para sustentar lo anterior, la autora rechaza la presunción científica que asume que con cuidado médico, e intervenciones quirúrgicas u hormonales, las personas intersexuales tendrán una vida plena y satisfecha.

la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino junto con las formas intersticiales hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que el género asume” (Butler 2006, 70).

Entre los siglos XVIII y XIX en Europa, el cuerpo y los atributos sexuales tuvieron significados rígidos (al grado de convertirse en esencias) que fueron construidos por la medicina y la ciencia. Esto es lo que explica Lacquer (1994), quien permite ver cómo la construcción del sexo, del género y de la diferenciación fisiológica en torno a binarios fue producto de la modernidad:

El sexo tal como lo conocemos fue inventado en el siglo XVIII. Los órganos de la reproducción pasaron a ser lugares paradigmáticos que manifestaban la jerarquía, resonante en todo el cosmos, por ser el fundamento de la diferencia inconmensurable [...] Las estructuras que se habían considerado comunes a hombre y mujer –esqueleto y sistema nervioso– fueron diferenciadas de forma que se correspondieran al hombre y a mujer culturales...En otras palabras, se inventaron los dos sexos como nuevo fundamento para el género (Lacquer 1994, 257-259).

La categorización de los cuerpos obedece a cierto lenguaje, desde términos provenientes de la biología y de la medicina (Urrutia 2018, 59). Los cuerpos se ajustan a normas, son regulados por roles de género a través de la enunciación, la cual es una herramienta semiótica/semántica que es clasificatoria en sí misma. Supuestamente, “se es hombre porque se tiene pene” y “se es mujer porque se tiene vagina” (Amao 2019, 44-45). El colonialismo y Occidente introdujeron términos que derivaron en un sistema de géneros colonial.⁹ Autoras sostienen, por igual, que no hay género en la pre-colonia, y que éste es, precisamente, un producto de una categorización colonial. En específico, en el caso de las comunidades yoruba, María Lugones apoyó el argumento de la académica Oyéronké Oyewùmí que sostiene la inexistencia del género en el mundo pre-colonial en dichas comunidades de origen africano, argumento que ejemplifica la disminuida importancia atribuida a la biología. De acuerdo con Lugones, la tesis de Oyewùmí muestra también la imposición del sistema de género colonial que implicó la subordinación de las hembras (Lugones 2008, 85) y, por tanto, el establecimiento del patriarcado, a diferencia de los pueblos originarios de nativos americanos, en los cuales se reconocían los vínculos entre personas del mismo sexo.

⁹ Como ejemplo, la traducción equivocada por la interpretación que se hizo de las categorías *Yoruba obinrin* y *okunrin* como ‘hembra/mujer’ y ‘macho/hombre’, respectivamente, pues entre los Yoruba pre-coloniales esas categorías no se oponían binariamente ni eran jerárquicas (Segato 2003, 337).

Como se mencionó, los estudios históricos de la cultura zapoteca desde períodos prehispánicos o coloniales, no abordan cuestiones relacionadas con los *muxes*, al parecer debido a la ausencia de fuentes.¹⁰ De los *berdaches*, por ejemplo, existen fotografías desde el siglo XIX, en cambio, los registros fotográficos y testimoniales que se disponen sobre los *muxes* son relativamente actuales (siglo XX). Desde luego que esto no niega la existencia del travestismo ni la homosexualidad en la cultura zapoteca en tiempos más remotos; como muestra, el *Vocabulario castellano zapoteco* (siglo XVI) revela que en zapoteco a los “hombres amujerados” se les nombraba *nagueebenigonaa*, mientras que “sodomita” se decía *beniricaalezaaniguio* (Guerrero 1989, 64). Los vocabularios o diccionarios zapotecos más recientes de la región del Istmo son los que incluyen la palabra *muxe* para hacer referencia a “hombres afeminados” (Picket 2013), y explican dos posibles orígenes del término: el primero, tiene que ver con una posible zapotequización de la palabra mujer; el segundo, con una derivación de la palabra zapoteca *Namuxe*, que significa cobarde o miedoso (Bartolo cita Jiménez y Marcial 2015, 17). En suma, aún es necesario aclarar la falta de conexión histórica que aún prevalece entre la categoría contemporánea de *muxe* y el periodo colonial. Además, a pesar de la comparación del *muxe* con otras culturas amerindias no binarias, es importante remarcar que hasta hace poco más de cuarenta años los *muxes* se travestían en clandestinidad por miedo a la represión social y policial. Por tanto, la identidad trans o travesti asociada a los *muxes* también tiene una visibilidad reciente. Todo esto se explica para subrayar que es fundamental tomar en cuenta las variaciones culturales en que se desarrollan las subjetividades.

Los casos yoruba y *berdache* dejan ver que las categorías de género están sujetas a discusión, pues hay culturas que aun teniendo sistemas binarios, éstos no son tan estrictos. En el Istmo de Tehuantepec, los *muxes* no son tan condenados ni excluidos, a diferencia de otros contextos. Hasta cierto punto son aceptados y tolerados. Encuentran formas de expresión y afirmación sociocultural, tanto en espacios rigurosamente legitimados por la cultura (como femeninos y

¹⁰ Las fuentes para analizar la vida sexual de la América precolombina son limitadas. Se cuenta con algunas esculturas, cerámicas y pinturas, así como informes de los peninsulares, los cuales se caracterizaron por sus prejuicios sobre la sexualidad indígena. Hay registros de castigos de parte de los colonizadores ante actos sodomitas: “El 5 de octubre de 1513 Vasco Núñez de Balboa ordenó la masacre de varios indios en lo que actualmente es Panamá, en la aldea de Quarequa, por haber practicado la sodomía y usar ropa de mujer, según lo asienta Pedro Mártir de Anglería en su *De Orbe Novo*” (Chávez 2016, 63).

masculinos), la casa, la política, y como en zonas de convivencia que quedan fuera de la influencia de la cultura heterosexual, lo que les permite gozar de unas cuantas libertades (Flores cita Miano 2012, 326).

Los *muxes* no están libres de discriminación y violencia. Un problema de la clasificación de los cuerpos —que, como vimos, puede resultar de la influencia occidental— es que implica una condición de disciplinamiento, ya que las verdades que se encarnan en los cuerpos y crean relaciones de dominación surgen a partir de mecanismos de poder. “En toda sociedad, el cuerpo queda prendido en el interior de poderes muy ceñidos, que le imponen coacciones, interdicciones u obligaciones” (Foucault 2002, 125). Entonces, las identidades son resultado de mecanismos de poder que operan sobre cuerpos que han experimentado disciplinamiento, regulación, generándose desigualdades o jerarquías. De tal modo, es necesario comprender las desigualdades y violencias que pueden experimentar *lxs muxes* por el ejercicio de su sexualidad y la expresión de su género; es decir, por transgredir la norma heterosexual y ser considerados como un sexo-género disímil al binario hombre y mujer.

Considero que las identidades *muxe*, así como pueden transgredir,¹¹ también pueden reproducir una cierta normatividad propia de su comunidad —una especie de normatividad *muxe*— con la que se acomodan a un sistema de identidad de género ya existente en su sociedad, reforzando con esto estereotipos y roles que no necesariamente retan ni desestabilizan jerarquías de dominación. Esto pasa incluso en otros casos de disidencia sexual, como lo explica Stephen Murray, con respecto a lo *queer* o lo *gay*, que pueden reforzar una “contranormatividad normativa” que no suele ser tan diferente de lo que busca combatir. Murray piensa que se necesitan menos celebraciones de la “transgresión” y más análisis de cómo los subalternos refuerzan su propia condición de subordinación (Murray 2002, 245-46).

El cuestionamiento a la transgresión también remite a los planteamientos Judith Butler (2001), pues ella sostiene que, aunque la identidad es una cuestión performativa, esto no significa que el género sea un tipo de disfraz que decidamos utilizar a voluntad, ya que nuestro actuar está determinado por normas culturales que son difíciles de cambiar. La idea de performatividad de género de Butler permite ver cómo los *muxes* producen su género y sexualidad a través de

¹¹ Transgresión quiere decir cruzar los límites materiales, sociales y simbólicos vigentes, extender el espacio de actuar, romper el tabú, transgredir lo que el individuo es y lo que le pertenece (Mamzer cita a Koziellecki 2006, 120).

acciones repetidas, las cuales están reguladas por una matriz o red de normas culturales profundamente establecidas y difíciles de transgredir.

Retomar el concepto “performatividad del género” es importante para mi abordaje pues permite entender estas dinámicas. Performatividad del género quiere decir que el género (o los géneros) se produce a través de lo que actuamos; no lo habitamos de manera natural en un cuerpo determinado, sino que lo vamos construyendo a partir de acciones repetidas. Enfocarse en la performatividad *muxe* significa considerar las maneras de actuar, ser, vestir, etc. que los identifica y construye, teniendo en cuenta, primero, las expectativas que la sociedad y los propios *muxes* tienen sobre sí mismos y, segundo, los procesos dinámicos que están sujetos a condicionamientos, o bien, a elementos en transformación. Sin embargo, aunque la performatividad implique la reproducción de normatividades y estereotipos, también es importante matizar y señalar dos puntos: primero, que los órdenes hegemónicos los reproducen todas las identidades sexo-genéricas; y segundo, que las experiencias que transitan de un género a otro, no siempre intentan reproducir los estereotipos asociados con el nuevo género bajo el que se vive, así que “los procesos de apropiación de signos sociales que hacen inteligibles a los cuerpos, no fomentan necesariamente la opresión de género” (Guerrero 2019, 22).

1.2.2 Identidad étnica

La identidad o las “identidades”, como conceptos, suelen diferenciarse desde dos posturas: el constructivismo y el esencialismo, según las teorizaciones de los Estudios de Género y, en general, de las Ciencias Sociales. La primera propone, como su nombre lo indica, que las identidades se construyen como resultado de trayectorias y procesos de vida que varían según el contexto cultural. La segunda entiende que las identidades son únicas y fijas. Lo problemático de esta visión es que impone y genera relaciones jerárquicas y de poder. Por tanto, ciertas teorías feministas y *queer* han buscado deconstruir las esencias binarias masculino/femenino y hombre/mujer pues la propia categorización implica el ejercicio de desigualdades. Dicha deconstrucción busca, principalmente, dejar de pensar que el cuerpo tiene que definir las identidades, pues éstas no deben estar vinculadas con la biología, con una lectura rígida de la misma. Es importante señalar que para algunos autores, hablar de “identidad” es cuestionable, entre ellos Brubaker y Cooper (2000) y Butler (2000), quienes han propuesto “que las identidades son el resultado de procesos relacionales de identificación y que las ‘identificaciones nunca se

concretan plena y finalmente; son objeto de una incesante reconstitución’...” (Argüello 2014, 27). Es decir, son procesos que no están contruidos en su totalidad, sino que continúan construyéndose en un contexto dinámico, relacional y particular.

“La identidad no es un punto o una posición, sino el devenir; el trayecto de vida” (Guerrero; Pons 2018, 3). Las identidades tienen origen en las trayectorias de vida.

El término identidad, en tanto categoría intenta nombrar un sendero que se recorre en colectivo, pero que corre el riesgo de ser colapsado en una posición fija, cerrada e inconexa con otras trayectorias; el riesgo de que la identidad no revele y que oculte el trayecto, que esconda la afectividad y la materialidad, el devenir mismo y lo colapse en una palabra aparente sin historia y sin cuerpo, como si la subjetividad estuviera hecha de aire. No obstante, pese a sus riesgos inherentes, y cuando ya no se le entiende como categoría o autoidentidad, sino como un conjunto de prácticas y un proceso de irse tejiendo en un diálogo en contraste con otras subjetividades, cuando esto ocurre, la identidad sirve de recordatorio de nuestra diferencia inmanente y de la necesidad de esa racionalidad empática que no sueña con una justicia asentada en la mismidad, sino en el reconocimiento de esa alteridad, de esa diferencia, como un horizonte político al cual comprender e interpelar sin asimilar o acallar (Guerrero; Pons 2018, 3).

La noción de identidad de género hace referencia, por una parte, a cómo las personas se colocan ante un mundo social que está organizado de manera generizada y, por otra, a cómo se perciben a sí mismas y de qué forma se posicionan ante lógicas de deseo y afecto. Por lo tanto, en este trabajo las identidades o identificaciones *muxe* se concebirán desde una percepción no esencialista, pues no se entenderá a la identidad de género como innata, se admitirá su mutabilidad. Se evitará percibir a *lxs muxes* como un grupo homogéneo sin diferencias en su interior.

Sobre todo se tomará en cuenta su pertenencia a una cultura indígena zapoteca. Se dará un peso importante a sus hábitos cotidianos, los cuales son los que distinguen a unos grupos étnicos de otros (Crain 2001); los diferencian de más grupos étnicos del estado de Oaxaca y del resto del país. Un ejemplo son las Velas, sus festividades más importantes. Otro ejemplo son los hábitos lingüísticos; muchos integrantes muxes hablan zapoteco, una de las lenguas autóctonas de la región del Istmo. Igualmente, otra distinción étnica es la preservación de los códigos de vestimenta autóctona de la sociedad juchiteca –en especial durante las fiestas– en donde los

hombres (cisgénero o cis)¹² suelen portar guayabera blanca, pantalón negro “de vestir” y un paliacate rojo, mientras las mujeres (cis) portan huipil, enagua y adornos como alhajas –que suelen ser de oro– y tocados en el pelo –que incluyen listones y flores–. En el caso de las/los *muxes*, también portan los mismos códigos que los hombres y las mujeres, según su expresión de género femenina o masculina. Dicho lo anterior, podría considerarse que *lxs muxes* también son un vehículo principal de la identidad étnica zapoteca pues reproducen la cultura y los códigos étnicos exclusivos de la región. Específicamente, recurren a dar prueba de ser indígena, o de pertenecer a una reconocida comunidad étnica, lo cual “es un prerrequisito necesario para la sobrevivencia de muchos grupos minoritarios, en tanto los criterios estatales sobre etnicidad determinen qué grupos pueden obtener título legal sobre un disputado territorio o aptos para recibir especiales servicios estatales y recursos” (Crain 1996, 62).

En el marco de un territorio nacional, establecen su diferencia cultural frente al mundo no indígena y recurren, a menudo, al “esencialismo estratégico”, el cual permite una voz política que asegura reconocimiento en un momento dado (Crain 1996, 62). El concepto de esencialismo estratégico permitirá comprender los procesos mediante los cuales los *muxes* se constituyen como sujetos a través de la politización de sus identidades configuradas por el género y la etnicidad. Gayatri Spivak (1987) refirió un uso estratégico del esencialismo al buscar un interés político visible, es decir, aceptar temporalmente una posición esencialista de identidad que es un recurso o capital político para posicionar a ciertos sectores e intereses (Martínez 2016, 172).

1.2.3 La perspectiva interseccional

Como resultado de relaciones asimétricas de poder se constituyen subjetividades que se pueden dividir en grupos de dominados, por un lado, y oprimidos, por otro. Retomando parte de las teorizaciones desde los Estudios Subalternos y Poscoloniales (Guha 1982; Spivak 1988), en este trabajo la identidad *muxe* también será entendida como parte de un grupo subalterno producto de la dominación, cuya condición subjetiva de subordinación tiene lugar dentro de órdenes sociales dominantes, como pueden ser el colonialismo capitalista, el estado-nación, y la heteronormatividad, los cuales dan origen a jerarquías sobre las que se determinan distintas condiciones materiales de existencia; por tanto, aunque no se niega aquí la capacidad de agencia

¹² “Cisgénero” es un neologismo o tecnicismo de origen alemán que hace referencia a individuos cuya identidad de género coincide con el sexo que les fue asignado al nacer (Kani Lapuerta 2018, 133).

de la comunidad muxe, se pone en cuestión concepciones como el “paraíso”, debido a la imposición global de regímenes y/o sistemas sociales que dificultan el reconocimiento de tesis semejantes.

Como se mencionó, es muy importante advertir que identificarse como *muxe* también tiene que ver con una lengua y unas tradiciones específicas propias de una comunidad indígena y de un colectivo al interior de dicha comunidad. Sus identidades están configuradas por la etnicidad y la lengua zapoteca. La perspectiva interseccional contribuye a comprender un caso como el de los *muxes* pues “propone entender las relaciones sociales de dominación a partir de una matriz donde se articulan y construyen diferentes sistemas de poder” (Cubillos 2015, 133). Es decir, las relaciones de dominación se forman desde diferencias de género, raza, etnicidad y clase. En tanto que son indígenas originarios de Oaxaca —la cual está dentro de las cinco entidades con mayor pobreza en el país, como se verá en el próximo capítulo— se entiende que podrían ser objeto fácil de opresión por su condición étnica y de género.

“La interseccionalidad se posiciona como una herramienta conceptual y analítica útil para la investigación que permite comprender y atender a las formas particulares en que el género se imbrica con otros ejes de exclusión en diferentes contextos, niveles y ámbitos.” (Cubillos 2015, 132). Esta línea de investigación permite la crítica y el cuestionamiento de estructuras del orden social que someten a los cuerpos a desigualdades. Las relaciones de género interactúan y se imbrican con otras dimensiones de opresión social como la clase, la raza y la etnicidad. Considerar la interrelación entre estas dimensiones permite ver que la posición de las mujeres en la familia y en la sociedad, en general, constituyen parte de un sistema de dominación más amplio dentro del sistema capitalista.¹³

En primer lugar, el desarrollo capitalista no afecta de manera igual a todas las mujeres; las de sectores urbanos tendrán diferentes vivencias que las de sectores rurales. En segundo lugar, tampoco tiene los mismos efectos para los hombres, pues incluso las mujeres suelen resultar más marginadas. La teoría feminista, en términos de teoría social y de acción política:

ha mostrado, por ejemplo, que las mujeres negras tienen intereses distintos de los hombres negros, o que las mujeres asiáticas no aspiran a lo mismo que las mujeres blancas. Lo cual,

¹³ Como ejemplo de esto, Elizabeth Jelin remite a Safioti y hace alusión al contexto de la sociedad esclavista brasileña (Jelin 2014, 25).

particularmente en los EE.UU. y Europa, pero también cada vez más en Latinoamérica, ha originado debates sobre la política cultural de la identidad y la diferencia (Wade 2008, 32).

Específicamente, las feministas negras se expresaron contra la hegemonía del feminismo “blanco” pues no consideraba las experiencias raciales y de género de otras mujeres, lo que creaba una categoría de mujer universal. “La importancia del género para la comprensión de las identidades raciales y étnicas provino de la insatisfacción de las feministas negras con las actitudes patriarcales de los hombres negros activistas, por un lado; y por el otro, con el etnocentrismo de las feministas blancas” (Wade 2008, 123). Las integrantes del feminismo negro contribuyeron al paradigma interseccional con sus principios y dejaron de manifiesto también que la dominación masculina blanca es diferente a la negra pues los hombres negros no tuvieron los beneficios del patriarcado blanco.¹⁴ De acuerdo con Mara Viveros, el origen social de quienes crearon las teorizaciones llamadas hoy *interseccionales* ayuda a entender el lugar que ocupan la raza y el racismo como modalidades particulares de la dominación, y a comprender “la importancia de la experiencia y la práctica social como fuentes de conocimiento, el lugar asignado a la resistencia, la revuelta y la emergencia de nuevos sujetos políticos” (Viveros 2016, 14).¹⁵

El aporte de las visiones que toman en cuenta el paradigma interseccional es que ponen en evidencia que “la dominación es una formación histórica y que las relaciones sociales están imbricadas en experiencias concretas que pueden vivirse de muy variadas maneras” (Viveros 2016, 11). Es decir, las discriminaciones se enfrentan en distintos niveles y hay grupos que por su condición de raza, género y clase suelen ser más vulnerables, de ahí la importancia de utilizar dicho marco teórico pues, además, este paradigma invita a pensar los lazos entre las numerosas dimensiones de la desigualdad y “se ha convertido en la expresión utilizada para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (Viveros 2016, 2). Es importante retomar la interseccionalidad ya que también permite ver la existencia de identificaciones plurales y fluidas,¹⁶ además de diversas; por

¹⁴ El “Manifiesto de la Colectiva del Río Combahee” declaró la extensión del principio feminista, “lo personal es político”, al abordar no solo sus implicaciones de sexo, sino también de raza y clase; el conocimiento centrado en lo que constituye la experiencia de las mujeres negras (*stand point theory*) (Viveros 2016, 4).

¹⁵ Sin embargo, Mara Viveros también cuestiona el modelo interseccional. Ver más detalles en Viveros, Mara. 2016. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate feminista*.

¹⁶ De acuerdo con Viveros, para autoras como Kathy Davis la interseccionalidad se inscribe en el proyecto posmoderno de conceptualización de las identidades como múltiples, y se encuentra con la perspectiva foucaultiana del poder en la

ejemplo, “más que tener una identidad étnica única e inequívoca, mucha gente tiene múltiples identidades según con quiénes interactúen y en qué contexto” (Wade 2008, 26). En suma, la importancia de retomar la teoría interseccional es explicar las formas de subordinación y dominación de ciertas identidades a partir de categorías de desigualdad como el género, la raza y la etnicidad, también con el fin de proponer soluciones y transformar la realidad social.

Por último, la raza y la etnia, además del género, son otras categorías jerárquicas de desigualdades sociales de poder. Hay un consenso generalizado que sostiene que “la etnicidad se refiere a las diferencias ‘culturales’, mientras que la raza se refiere a las diferencias fenotípicas. La etnicidad trata de la diferenciación cultural, pero tiende a utilizar un lenguaje de *lugar* (más que de salud, sexo o fenotipo heredado) (Wade 2008, 24-25). Lo relevante es que en la realidad social se llevan a cabo discriminaciones con base en dichas categorías, a pesar de ser construcciones culturales elaboradas sobre variaciones en la apariencia física.

1.2.4 Ciudadanía sexual

Ciertos miembros de la comunidad *muxe* movilizan discursos y emprenden acciones estratégicas para visibilizarse y ser sujetos de derechos como ciudadanos. Uno de estos discursos tiene que ver con la ciudadanía sexual. La ciudadanía, de manera general, puede entenderse como una identidad política que consiste en la identificación con los principios de la democracia moderna, como la búsqueda de la libertad y la igualdad; “sintetiza el conjunto de principios, valores, actitudes y modos de conducta a través de los cuales los individuos se reconocen adscritos a un conjunto geográfico-social y, como tales, son sujetos de derechos políticos y civiles” (Vélez 2006, 378).

En torno a la categoría *ciudadanía* hay diversos debates y críticas. Por ejemplo, se ha planteado el dilema de “cómo dar cuenta del derecho a la diferencia a través de un concepto que, en principio, está basado en ciertos enunciados de universalidad y prácticas de inclusión que con frecuencia ignoran, absorben o cooptan las diferencias” (Wappenstein 2012, 111). Se ha planteado la duda si debemos considerar abandonarlo o reemplazarlo por algún término que tome en cuenta “los procesos en los que sujetos diferentes invocan y son interpelados a través de sus

medida en que ambas ponen el énfasis en los procesos dinámicos y en la deconstrucción de las categorías normalizadoras y homogeneizantes (Viveros 2016, 7).

diferencias con el estado, sus instituciones y los sistemas de derechos” (Wappenstein 2012, 111). Parece que una alternativa a las críticas del concepto ciudadanía fue, en primer lugar, hablar en plural, es decir, de “ciudadanías” y, en segundo lugar, marcar el concepto con adjetivos que lo acompañen y lo aclaren. “No existe, un único modelo conceptual o pragmático de ciudadanía, sino que hoy, justamente, se piensa, se demanda, se reclama, se lucha, se impone y se practica ciudadanías en plural” (Wappeinstein 2012, 110). De la intersección, o conexión, entre sexualidades y ciudadanías, surgió la designación “ciudadanía sexual”. Ciudadanía sexual promueve el acceso de los ciudadanos al efectivo ejercicio de los derechos tanto sexuales como reproductivos (Cabral/ Grinspan y Viturro, 2006, 262) e involucra dos tipos de derechos:

Por un lado, tenemos derechos específicos que son relativos a determinados colectivos y que implican una transformación fundamental de las normas de género y/o sexuales: derechos asociados a la capacidad bioreproductora de las mujeres, por ejemplo el aborto, o a la descriminalización de la homosexualidad –pensemos en las leyes que aún penalizan la llamada sodomía–, el acceso a tratamientos de cambio de género o la demanda por el cese de las cirugías ‘reparadoras’ realizadas a bebés intersex. Por el otro, hay una serie de derechos que tienen que ver con la extensión de derechos universales (sobre el género y la sexualidad) a toda la población, independientemente de su orientación o sus preferencias sexuales o su identificación de género. Por ejemplo, el matrimonio igualitario o el matrimonio gay. El del matrimonio se puede entender como un derecho sexual (y en cierto sentido lo es también), pero en realidad de lo que trata es de la extensión de un derecho universal (que de universal tiene poco) a sectores de la población que quedan excluidos de ese derecho debido a su identidad sexual (Sabsay 2013, 106).

Ciudadanía sexual es un concepto que remite al paradigma de participación LGBT, de los derechos reconocidos por el Estado. El paradigma de derechos concedidos por el Estado a los grupos LGBT –se puede poner como ejemplo el debate en torno al matrimonio igualitario– busca que se sancionen formas normativas de afectividad (amor romántico, monogamia, etc.) para relaciones entre personas del mismo sexo.

Si bien, la cuestión de la ciudadanía sexual en términos de los derechos sexuales, ha significado tanto para los feminismos como para los movimientos LGBTI+ la demanda en torno al control y autonomía del propio cuerpo, el reconocimiento a la autoidentificación sexual y de género, y la defensa de la legitimidad de la agencia y del placer, la noción de ciudadanía está ligada a relaciones de poder. Su enfoque de derechos universales implica una igualdad que puede ser

problemática si no se tiene en cuenta las diferencias como las étnicas, raciales y de género.

Susana Wappenstein sostiene que hay que reconocer las limitaciones de estas “nuevas” ciudadanías:

El no ser más críticos frente a lo que se manifiesta como subalterno, creativo o trasgresor, con frecuencia, no nos permite entender cómo estos proyectos se enmarcan en procesos dominantes, que rearticulan estas nociones, para producir versiones particulares de ciudadanos, acordes con sus propios proyectos políticos, económicos y culturales (Wappenstein 2010, 111).

En América Latina, el término se gestó alrededor de la década de los noventa, en un contexto en donde se dieron movilizaciones por los derechos de las personas que han sido discriminadas debido a su identidad sexual o de género, lo que dio lugar a replantear las nociones de ciudadanía, así como el significado del sexo, género y la sexualidad conforme a la manera en que estos configuran los estados-nación modernos (Lind; Argüello 2009, 1). Una crítica al término es que supone “la inclusión de los ‘otros sexuales’ dentro de los parámetros de ciudadanía” (Sabsay 2014, 50). Autoras, como Sabsay, rechazan que estos “otros sexuales” que ahora son sujetos de derechos se tengan que corresponder con el individuo del liberalismo, pues “en la medida en la que la ciudadanía sexual es concebida bajo los cánones de la democracia liberal, o de los derechos individuales, que ésta queda sujeta a una concepción neo-colonialista y restringida de la ciudadanía, de la democracia y la política” (Sabsay 2014, 50). Entonces, el problema es que las cuestiones de equidad de género y diversidad sexual, por ejemplo, se dan en el marco de un modelo político liberal que exige la adhesión a los ciudadanos, a los gobiernos, a los movimientos sociales y, en este caso, a los movimientos sexuales (y a sus propuestas políticas de género y sexualidad); de lo contrario, corren el riesgo de ser percibidos como antidemocráticos.

Por esta razón, la crítica *Queer* cuestionó las formas en que grupos de gays y lesbianas quisieron incluirse en noción de ciudadanía, pues implicaba una inclusión desde nociones esencialistas y ontológicas de la sexualidad, lo cual es problemático ya que, por ejemplo, hay diferentes maneras de ser gay o lesbiana. Además, rechazó las intenciones de integración en una sociedad excluyente no sólo por cuestiones de género y sexualidad, sino con base en otras categorías como la raza y la etnia. Por eso la importancia de pensar las discriminaciones desde múltiples opresiones, y como se ha mencionado ya, las identidades son diversas y cambiantes, no se tratan de nociones fijas y permanentes. De acuerdo con Sabsay, una “epistemología sexual” convierte a la sexualidad en

una categoría ontológica y se piensa, por ejemplo, que “ser homosexual” es una experiencia universal. “Este marco epistemológico limita el alcance de las reivindicaciones sexuales relacionadas con la justicia y la libertad, porque requiere que cualquier reclamo de derecho devenga legible bajo ese paradigma” (Sabsay 2014, 51). Entonces, el problema de dicha epistemología es que las diversidades se vuelven legibles, traducibles.

1.2.5 Marginalidades integradas

Por último, se considerará que las formas de sociabilidad e integración social muxe tienen más que ver con el concepto “marginalidades integradas”. La investigadora noruega Annick Prieur en su libro *La casa de la Mema: Travestis, locas y machos* (un estudio pionero de los años noventa sobre una comunidad homosexual-transgénero-travesti en el popular espacio urbano de Ciudad Nezahualcóyotl, en la Ciudad de México) proponía entender este grupo social como una suerte de “marginalidad integrada”. Según Prieur, “es cierto que [las *jotas*] son víctimas de la marginación, la exclusión y la violencia, pero es igualmente cierto que están bien integradas en la estructura familiar y que tienen su sitio en la vida del barrio” (Prieur 2008, 327). Para la investigadora, “la ambigüedad de la situación social de las *jotas* reside en parte en que, aunque sólo se encuentren integradas precariamente en la vida laboral, sí lo están culturalmente hablando y, lo que resulta más sorprendente, en la estructura familiar” (Prieur 2008, 70). El trabajo de Prieur en torno a las comunidades *jotas* de Ciudad Nezahualcóyotl demuestra, por tanto, la necesidad de “desbinarizar” los conceptos de “integración social” y de “marginalidad” para verlos no como opuestos y excluyentes entre sí, sino como relativos y combinables según una serie de concertaciones complejas.

Abonando al debate, el sociólogo Emilie Doré sostiene que:

A pesar de que la persona marginal se encuentra en este sentido en una situación de exclusión, no es pertinente estudiar la marginalidad como un fenómeno que existiría “aparte” o “al lado” de una sociedad integrada, pese a lo sugerido por el origen etimológico de la palabra. Los marginales están en constante interacción con el resto de la sociedad, y esta interacción define la marginalidad. En otros términos, no se pueden entender las conductas y percepciones de los marginales sin entender la formación social del país. El reto consiste, entonces, en tratar de entender estas conductas en relación con el contexto social y económico nacional, sin caer en un tipo de explicación en la cual una estructura lo define, y lo decide, todo (Doré 2008, 84).

Para contextualizar la situación de marginación e integración de las y los *muxes*, podríamos decir que ellas/ellos pueden ser aceptadas en la comunidad juchiteca, pero bajo ciertas condiciones. Por ejemplo, algunas *muxes* son reconocidas por el aporte económico con el que contribuyen a la sociedad, a las familias o por el cuidado a los padres; pero lidian con prohibiciones que indudablemente merman su empoderamiento.

Este concepto, “marginalidades integradas”, lo propongo aquí para entender las formas de existencia y relación social del colectivo *muxe*. El concepto de “marginalidades integradas” permite superar los binarismos *integración-marginalidad* y dan cuenta más precisa de la situación social de los *muxes* (celebrados por el pueblo en las Vela *muxes*, por ejemplo) pero, al mismo tiempo, objeto de violencia sexual y de género.

Capítulo 2. La realidad social de la comunidad muxe

Los muxes, como cualquier grupo cultural, tiene una historia y una serie de rasgos o problemas particulares vinculados a su territorio. En este capítulo se expondrá, en primer lugar, y de manera sintética, el contexto social y político en el que viven los *muxes* juchitecos. Se abordará a Juchitán como municipio, sus características territoriales, geográficas, los idiomas, las principales actividades económicas, y su vida social. Todo esto con el fin de conocer el ambiente en que crecen y se desarrollan, pues de éste depende el ensamblaje subjetivo de sus identidades.

En segundo lugar, se hablará de los festejos tradicionales, de las pachangas y las *Velas* –fiestas celebradas anualmente que se caracterizan por ser las más populares y esperadas en el municipio–, porque son el principal entretenimiento y disfrute de la población, cuya organización implica una inversión de tiempo significativo en el pueblo. Concretamente se tratará la *Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro*, porque fue la primera celebración creada y dirigida exclusivamente por la comunidad *muxe*. Fue un precedente para que se fundaran más *velas muxes* en el resto del Istmo y en otros estados del país e incluso una en los Ángeles, Estados Unidos.

Para entender cómo son percibidos *lxs muxes*, es importante, primero, declarar cómo son concebidas las mujeres cisgénero; debido a que son *identificadx*s con ellas por expresarse o vestirse de manera femenina. Es por ello que en el tercer apartado se explica cómo estas mujeres han sido depositarias de la reproducción de la cultura comunitaria y de la identidad étnica para pensar hasta qué punto los muxes se ajustan (o no) a las mismas expectativas y normas sociales que pesan sobre las mujeres. A pesar de las similitudes con ellas, también se exponen algunos tipos de trabajos u oficios en donde predomina la presencia de la comunidad *muxe*, por los cuales han logrado reconocimiento.

Por último, se presentan datos estadísticos que evidencian cuál ha sido la experiencia de discriminación que enfrenta la comunidad LGBT en México. Esto sirve para colocar a *lxs muxes* en un marco de violencia más amplio que en el de su localidad. Además –y a falta de datos cuantitativos registrados por autoridades municipales, estatales y federales que revelen puntualmente las condiciones de vida y el nivel de inclusión o exclusión de que son sujetos– se muestran casos concretos de crímenes en su contra. El fin también es cuestionar el mito que sostiene a Juchitán como un “Paraíso de la diversidad sexual”.

2.1 La vida social, económica y cultural en Juchitán

2.1.1 Ubicación geográfica y división territorial

Oaxaca es un estado de la República Mexicana que se distingue por contar con la mayor población hablante de lenguas indígenas, entre las que destacan cinco: el Mixteco (22.1%), el Mazateco (14.9%), el Zapoteco (33.6%), el Mixe (9.5%) y el Chinanteco (9.9%); representan el 89% de las lenguas que se hablan en la entidad (SHCP 2017, 21). Del total de los oaxaqueños, un 34% habla un idioma indígena (INEGI 2010). Oaxaca se localiza al sureste de México e integra ocho regiones: La Costa, La Sierra Sur, La Sierra Norte, La Cuenca del Papaloapan, La Cañada, La Mixteca, Los Valles Centrales y el Istmo de Tehuantepec. El Istmo de Tehuantepec se compone de 41 municipios, los principales son: Salina Cruz, Santo Domingo Tehuantepec, Ciudad Ixtepec y Juchitán de Zaragoza.¹⁷

Juchitán, –cuyo nombre oficial es Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza– es uno de los 570 municipios del estado de Oaxaca y es la ciudad en donde tuvo origen la primera y más grande Vela *muxe*. Su clima es tropical, esto se explica porque se encuentra apenas a seis kilómetros de la Laguna Superior que desemboca en el Océano Pacífico, por lo que hay una preminencia de temperaturas altas la mayor parte del año, las que podrían alcanzar los 37° C. Se caracteriza por contar con el mayor número de habitantes en toda la región (93, 038, de acuerdo con el INEGI) y concentra a más del 40% de la población zapoteca del Istmo (Acosta 2007, 10). Se hablan principalmente dos lenguas: zapoteco y español. La población hablante de idiomas indígenas, mayor a cinco años, representa el 57%, que son 53, 226 personas (SEDESOL, 2013).

Por otra parte, Juchitán cuenta con cinco agencias municipales: La Ventosa, Álvaro Obregón, Chicapa de Castro, Santa María del Mar, La Venta. Dichas agencias son zapotecas, excepto Santa María del Mar, la cual es una comunidad *Ikoot*. Las agencias municipales son localidades con una cantidad menor a 10 mil habitantes y son una categoría administrativa dentro del nivel de gobierno municipal. Específicamente el municipio de Juchitán se divide en nueve colonias, o

¹⁷ El Istmo también está integrado por otras localidades de los estados de Chiapas, Veracruz y Tabasco. Los 41 pueblos del Istmo oaxaqueño están distribuidos en dos distritos: Juchitán y Tehuantepec. El distrito de Juchitán incluye la Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza y otros 21 municipios más. El Distrito de Tehuantepec está conformado por 19 municipios, entre ellos, Santo Domingo Tehuantepec (COPLADE, 2017). Los zapotecos se encuentran en la mayoría de los municipios (en 36 de 41), y en 29 constituyen el mayor número de población indígena (Acosta 2007, 9).

barrios, llamadas “secciones”, las cuales se nombran numéricamente (*La primera sección, La segunda sección, etc.*) y se distinguen unas de otras. Por ejemplo, *La séptima sección*, mejor conocida como “La séptima”, se caracteriza por ser una de las más empobrecidas –sus pobladores se dedican, sobre todo, a actividades comerciales como la pesca– y, al mismo tiempo, por preservar las tradiciones zapotecas, como la lengua.

Es considerado un municipio indígena zapoteca –de acuerdo con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) del gobierno federal– con un régimen electoral de partidos políticos cuyo máximo cargo público y de administración es dirigido por un alcalde o presidente. Cuenta con 56,375 hablantes de zapoteco, es decir, el 57.5% de la población total. Independientemente de este porcentaje, el 83% se considera indígena, pues tienen un importante sentimiento de pertenencia por sus raíces, tradiciones e historia (SHCP 2017).

Cuando se hace referencia al Istmo de Tehuantepec y a Juchitán desde investigaciones científico-sociales o periodísticas, se ha puesto un gran interés por el carácter étnico de la cultura zapoteca.¹⁸ La atención en sus particularidades étnicas está puesta en algunas prácticas, códigos y símbolos presentes en el idioma, la gastronomía, los festejos, etc. A partir de dichas investigaciones se evidencia por parte de los zapotecas la reafirmación de una identidad colectiva y regional, de la cual se enorgullecen por la diferenciación étnica que los distingue frente a otras comunidades indígenas dentro del territorio nacional mexicano. Los zapotecas o zapotecos, forman el pueblo indígena mayoritario del Istmo de Tehuantepec y constituyen el primer grupo étnico del estado de Oaxaca, el tercero del país después de los nahuas y los mayas (Acosta 2007, 6). En Oaxaca, la etnia zapoteca tiene presencia en otras regiones como la Sierra Norte, la Sierra Sur, y los Valles Centrales. Hay ciertas variaciones culturales entre zapotecos del los Valles y del Istmo de Tehuantepec que se reflejan en su vestimenta y el idioma. El nombre en zapoteco para referirse específicamente a los miembros de la cultura zapoteca del Istmo es *Binnizá*, que significa “gente que proviene o nació de las nubes” (*binni*: gente; *zá*: nube), pues así lo relata una tradicional leyenda que explica el origen de esta etnia.¹⁹

¹⁸ Tanto investigadores como artistas foráneos, atraídos por el folclor de sus hábitos (desde una perspectiva mestiza y blanca) han representado en sus obras a la comunidad zapoteca del Istmo, resaltando sus festejos, la cotidianidad y la vestimenta de las mujeres.

¹⁹ Desde la Etnografía y la Historia se considera a los zapotecos como un grupo etnolingüístico, pero los *Binnizá* integran una entidad diferenciada, configurada por la región del Istmo (Acosta 2007, 6). *Diidxazá* es como en zapoteco se entiende, o traduce, a la misma lengua zapoteca y significa “palabra de las nubes”. Andrés Henestrosa cuenta que

2.1.2 Condiciones económicas y sociales

a) Principales actividades económicas

De acuerdo con la Secretaría de Economía del gobierno mexicano, los principales sectores industriales en Juchitán de Zaragoza en 2014 fueron comercio al por menor (como tiendas de ropa o vestuario, el abasto de alimentos y las tiendas de venta de electrodomésticos); industrias manufactureras; servicios de alojamiento temporal y de preparación de alimentos o bebidas; comercio al por mayor; y servicios financieros (Data México 2020).

La industria de generación de energía eólica es una de las actividades económicas más importantes en el estado de Oaxaca, junto con las comerciales, agropecuarias y turísticas. (SE 2018, 3). Como se comentó antes, La Ventosa es una de las agencias municipales que integran el municipio de Juchitán y se caracteriza por fuertes y veloces vientos, razón por la que cuenta con generadores eólicos de energía eléctrica.

Igualmente, Juchitán sobresale frente al resto de los municipios por su actividad comercial.

El mercado central en Juchitán es de los sitios comerciales más importantes, que se distingue por ser manejado exclusivamente por mujeres, quienes son las dueñas de sus negocios.

Principalmente se venden alimentos, pero también destacan las artesanías regionales.

Actualmente la población juchiteca también se abastece de los supermercados de grandes cadenas nacionales.

Tanto Juchitán como otros municipios zapotecos del Istmo fueron principalmente agrícolas y pesqueros durante la década de los sesenta.²⁰ Esta economía se basaba en una división del trabajo por género dentro de la familia, en donde los esposos solían enfocarse en la pesca y la producción del campo, mientras que las mujeres se dedicaban a la venta de estos productos (Acosta 2007, 27). Aún existe esta economía, sin embargo, se ha reducido debido a la crisis agrícola, por lo que

en el Istmo de Tehuantepec la leyenda más vieja de la tradición zapoteca se llama *Binnigulaza*, y aclara que esta palabra puede tener varios significados que pueden corresponder a una leyenda distinta. Una de estas leyendas refiere a los zapotecas como pájaros procedentes de las nubes (Henestrosa 1973, 29).

²⁰ En la década de los setenta, ante un contexto de acaparamiento de terrenos gracias a proyectos de modernización del campo que impulsaba el Estado (Acosta 2007, 50) surgió en Juchitán la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI), movimiento liderado por zapotecas que se organizaron principalmente por la lucha de tierras rurales y comunales, así como por la obtención de mayores oportunidades para el campesinado. Para los *cocéistas* la cultura e identidad zapotecas fue parte prioritaria de su proyecto político. La etnicidad y las tradiciones fueron consideradas en la construcción de su posición política. Ver Jeffrey Rubin, “COCEI in Juchitan: Grassroots Radicalism and Regional History”; Howard Campbell, “La COCEI: cultura y etnicidad politizadas en el Istmo de Tehuantepec”).

actualmente la agricultura de autoconsumo que se da no representa una gran actividad comercial, al igual que la reducida pesca ribereña. La misma Secretaría de Economía señala que a nivel municipal no existen datos en torno a la Población Económicamente Activa (PEA) de Juchitán. Sin embargo, del estado de Oaxaca (en el primer trimestre de 2020) de la población ocupada, 21% formaban parte de empleos formales y 79% de empleos informales. Las mujeres ocupadas representaban un 43.4% y los hombres ocupados un 56.6% (Data México 2020).

b) Indicadores de pobreza o carencias sociales

La marginación es “un fenómeno multidimensional y estructural originado, en última instancia, por el modelo de producción económica expresado en la desigual distribución del progreso, en la estructura productiva y en la exclusión de diversos grupos sociales, de los beneficios del desarrollo” (CONAPO 2011, 11). Sus causas no son gracias a situaciones o elecciones individuales de quienes la padecen, sino de un sistema productivo que provoca falta de oportunidades sociales, y la carencia de capacidades para adquirirlas o generarlas, así como privaciones o poco acceso a bienes y servicios necesarios para el bienestar. Por tanto, a mayor marginalidad, mayor pobreza o vulnerabilidad social.²¹ Esta última entendida como la inseguridad e indefensión que experimentan las comunidades, familias e individuos en sus condiciones de vida a consecuencia del impacto provocado por eventos socioeconómicos extremos (Pizarro 2001, 11-12).²²

Oaxaca, con respecto de las treintaidós entidades de la República mexicana, ocupó el tercer lugar en porcentaje de población en pobreza y en porcentaje de población en pobreza extrema. Se le ubicó dentro de las cinco entidades con mayor pobreza en el país (CONEVAL 2010). En 2015, 47.3% de la población de Juchitán se encontraba en situación de pobreza moderada y 9.26% en situación de pobreza extrema. A pesar de esto, cabe decir que en los últimos diez años ha habido oscilaciones de niveles marginación de “Medio” a “Bajo”, con una ligera tendencia positiva (CONAPO 2010, 212). El Consejo Nacional de Población (2011), o CONAPO, –dependencia gubernamental que evalúa y diseña proyectos relacionados con la demografía y población mexicana– calificó de media la marginación de Juchitán. La CONAPO utiliza un índice de

²¹ “Frecuentemente se identifica la condición de pobreza de la gente con vulnerabilidad. Sin embargo, la inseguridad e indefensión que caracterizan a ésta no son necesariamente atribuibles a la insuficiencia de ingresos, propia a la pobreza” (Pizarro 2001, 7).

marginación, el cual es un parámetro estadístico, que permite la identificación de sectores de México que carecen de oportunidades para su desarrollo. Para determinar dicho índice, se toman en cuenta los siguientes indicadores socioeconómicos: educación, vivienda, distribución de la población, e ingresos monetarios. Específicamente, para determinar el grado de marginación de Juchitán, y otros municipios, en el 2010 se registraron datos como el porcentaje de población analfabeta y sin primaria completa (educación); el porcentaje de viviendas sin drenaje ni servicio sanitario, energía eléctrica y agua entubada (vivienda); el porcentaje de población ocupada con ingresos de hasta dos salarios mínimos (ingresos monetarios); y el porcentaje de población en localidades de menos de 5 mil habitantes (distribución de la población). Las principales carencias sociales de Juchitán de Zaragoza en 2015 fueron carencia por acceso a la seguridad social, carencia por acceso a la alimentación, carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda (Data México 2020).

A los problemas de pobreza se suman los de delincuencia. Juchitán se ha convertido en los últimos años en un municipio altamente inseguro. Las denuncias con mayor ocurrencia durante el primer trimestre del 2020 fueron robo (161), violencia Familiar (61), amenazas (49), lesiones (43) y daño a la propiedad (23), las cuales abarcaron un 79.5% del total de denuncias durante dicho periodo (Data México 2020). El Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública de la Secretaría de Gobernación (SESNSP 2019) informó que anualmente ha habido un promedio de 85.5 homicidios, de todos los tipos, entre 2014 y 2017. Al año la tasa se estimó en 57.6 personas por cada 100,000 habitantes. Este incremento podría explicarse, en buena parte, debido al contexto nacional de violencia por el narcotráfico y su relación con la presencia de organizaciones criminales, las cuales también suelen estar coludidas con el poder estatal. En Estados Unidos la Administración para el Control de Drogas, o DEA, estimaba en 2015 la disputa de la región del Istmo de Tehuantepec entre cuatro cárteles (NVI 2016). Encuestas revelaron que en 2019 solo un 12.7% de la población mexicana aseguró tener mucha confianza en la policía estatal; y al comparar por género, las mujeres testificaron sentir menos confianza en la policía estatal frente a los hombres, así como menos confianza en la policía federal y en los jueces (Data México 2020).

2.2 La vida muxe en Juchitán

2.2.1 La identidad sociocultural en la fiesta. Las Velas y la presencia muxe

En Juchitán son muy recurrentes las fiestas tradicionales, al grado de ser el principal entretenimiento y disfrute de la población; coloquialmente son llamadas *pachangas*. “La preparación, organización y participación en el sistema de fiestas ocupa mucho tiempo de la vida diaria” (Miano 2007, 215). Las pachangas son fiestas privadas. Se distinguen por la presencia de vestimenta y comida zapoteca; música regional (sones del Istmo) o tropical (cumbias o salsas); y cerveza, bebida de consumo frecuente. Se realizan en salones de baile o, muy comúnmente, en medio de las calles. Los motivos de estas celebraciones son, al igual que en el resto del país, eventos importantes como cumpleaños, XV años, aniversarios, bautizos y bodas.

Por otro lado, están las *Velas*, el cual es el nombre de las principales fiestas comunitarias de ciertos municipios zapotecos del Istmo de Tehuantepec, como Juchitán, Tehuantepec, Ixtaltepec y Unión Hidalgo. Una diferencia importante con las pachangas es que tienen un carácter más comunitario, no personal ni exclusivamente familiar. Son celebraciones nocturnas que se concentran anualmente, en su mayoría, en el mes de mayo. Tienen un gran poder de convocatoria, suelen contar con miles de asistentes. En ellas participa gran parte de la población istmeña. Se realizan en salones de fiestas o en amplios lugares públicos que se acondicionan solo con sillas, sin mesas, para disponer del mayor espacio de baile. Debido a que son festividades de gala, se asiste con una indumentaria zapoteca formal. Las mujeres visten con enagua de holán, huipil, tacones; se adornan con joyería de oro y con peinados de trenzas y flores. Los hombres asisten con pantalón negro (de vestir), guayabera y zapatos. Como en cualquier otra pachanga, se sirve comida, se bebe alcohol (especialmente cerveza), y se baila. Igualmente, hay un componente étnico presente, pues se comen alimentos propios de la cultura zapoteca. Asimismo, se interpretan en vivo canciones regionales y tropicales.

Estudios antropológicos e históricos, que hacen referencia a estas festividades, calculan que su manifestación data del siglo XIX. Uno de los primeros trabajos fue del historiador oaxaqueño Manuel Martínez Gracida, quien en la segunda mitad del siglo XIX se dedicó a estudiar a los indígenas del Istmo. En un artículo llamado “Las velas tehuantepecanas”, consideró que las distintas Velas correspondían a las diferentes estaciones del año y a dioses prehispánicos. Otra de las primeras investigaciones fue la que realizó el antropólogo Miguel Covarrubias en su obra *El sur de México*, quien las documentó desde los años cuarenta.

Aunque en la actualidad los zapotecos son en su mayoría católicos –sus cultos religiosos prehispánicos fueron prohibidos y eliminados tras la colonización española–, se ha detectado la presencia de referentes prehispánicos en sus festividades. Las Velas tuvieron sus inicios en la herencia colonial de la tradición católica, con el fin de honrar a santos; sin embargo, también se les ha atribuido la influencia de creencias politeístas prehispánicas que se distinguieron por el culto a fenómenos naturales, animales o frutos. Covarrubias documentó que los zapotecos “aún hacen peregrinaciones, llevando a un cocodrilo vivo, deidad totémica, a la fiesta del santo patrón de laborío” (Covarrubias 1980, 436). La investigadora Francie Chassen-López sostuvo que los frailes orientaron el sistema ceremonial de fiestas indígenas, destinadas a diversas deidades, para que sirvieran a la evangelización. De esta manera, a los barrios zapotecos se les designó un santo patrono, al cual se le organizaba una celebración. Todo esto explicaría la existencia de Velas como la *Guelabe’ñe* (lagarto) y la *Biadxi* (ciruela). También hay Velas en honor a ciertos oficios, como la Vela Cantarito (alfarería) y la Vela de los Pescadores (pesca). Pero, sin duda, las principales son las que se realizan a santos, como la Vela de San Vicente y la Vela de San Isidro Labrador.

El origen del nombre “Velas” cuenta con diferentes versiones. Por un lado, se ha manejado su relación con las veladoras, o cirios, que se destinan a los santos homenajeados; por otro, se ha mencionado el vínculo con el acto de pasar la noche en vela, con motivo de los festejos. Otra versión alude a las lonas que se utilizan para recubrir el lugar donde se realizan, las cuales podrían parecer las velas de un barco.

Lo que las diferencia de otras fiestas es su carácter comunitario. Están organizadas por una *sociedad* compuesta por miembros llamados *socios* y *mayordomos*, quienes son los encargados de cubrir los gastos y llevar a cabo las gestiones necesarias. La sociedad suele estar integrada por amigos, familiares o vecinos del barrio. A cada socio se le asigna un determinado sitio con asientos para que sus invitados convivan. A dicho sitio se le denomina *puesto*. De los invitados se espera que den una cooperación económica en efectivo (a la que coloquialmente le llaman “limosna”) y en especie (un cartón de cerveza). La primera le corresponde a las mujeres y la segunda a los hombres.

La sociedad de la Vela reúne a los miembros activos de la asociación a cargo de la preparación de la fiesta, tiene su jerarquía propia: mesa directiva con secretario y tesoreros, y socios. Su misión

consiste en llevar a cabo la organización de la *vela*, en particular en elegir la mayordomía que cada año se encarga materialmente de su celebración. A los mayordomos (puede ser una pareja en unión libre o casados) les toca el financiamiento de la *vela*, ayudados por los socios que asumen su parte de la fiesta (Michel 2006, 65).

Como el resto de las fiestas tradicionales juchitecas, las Velas son importantes por tres razones: primero, producen una mayor cohesión social; segundo, contribuyen al funcionamiento de la economía; y tercero, reafirman la cultura. Propician que se reproduzca el valor de la organización comunitaria, a partir de la cual se tejen y refuerzan vínculos de amistad y parentesco, permitiendo dinámicas de intercambio y reciprocidad. Igualmente, activan la economía con el aumento de la demanda y oferta de servicios relacionados con los preparativos (comida, adornos, etc.). Por último, son espacios donde se reafirma la identidad zapoteca por medio de la reproducción de costumbres y tradiciones, lo que estimula la supervivencia cultural.

Las *velas* constituyen un conjunto de mercados económicos propios de la comunidad. Estos mercados y las actividades vinculadas con la fiesta (adornos, regalos, trajes, etc.) movilizan además una gran diversidad de actores económicos y sociales. En este sentido, la *sociedad de vela* constituye un primer nivel de sociabilidad y de reciprocidad, dado que los miembros de la misma sociedad se otorgan ciertas preferencias sociales y comerciales, por ejemplo si se trata de mercaderes o productores. Cada una de las etapas sucesivas de la *vela* provee ocasión de intercambio (Michel 2006, 66).

Otra distinción con las otras pachangas es que cuentan, en resumen, con los siguientes rituales: durante la ceremonia tiene lugar la *coronación* de una “reina”, quien es una mujer joven que simbólicamente asume el cargo por medio de un discurso que suele dignificar el evento, así como a los pueblos zapotecos, sus costumbres y tradiciones festivas; la *calenda*, que consiste en un recorrido a pie, y previo a la Vela, por las calles de la ciudad, encabezada por unos padrinos que acuden en compañía de amistades y del pueblo en general. Es armonizada por una banda que provoca el baile de los asistentes. Hay quema de “toritos” y cohetes. La *regada de frutas* es un desfile, con presencia de carros alegóricos y caballos, desde donde se arrojan objetos de uso doméstico, juguetes, y alimentos a los espectadores; las *misas* en honor al santo correspondiente; y una vez que se lleva a cabo la Vela, tiene lugar al día siguiente la *lavada de olla* que es una prolongación de la fiesta, donde se consumen los platillos recalentados.

Foto 2.1. Vela San Juan en El Espinal, pueblo vecino de Juchitán (2019)



Autora: Binisa Cruz

Foto 2.2 Desfile de carros alegóricos en una Regada de mayo (2019)



Autora: Binisa Cruz

Foto 2.3. Mujeres y niñas sobre un carro alegórico (2019)



Autora: Binisa Cruz

La comunidad muxe ha replicado el modelo de las Velas y ha hecho adaptaciones que las distinguen de las tradicionales, por ejemplo, se corona a un(a) *muxe* en lugar de a una mujer cisgénero. De las velas *muxes*, la de mayor renombre es la Vela de las *Auténticas Intrépida Buscadoras de Peligro* (AIBP) por ser la primera. En ella tienen lugar, como se verá en el último capítulo, dos eventos principales que no están presentes en las Velas tradicionales: la pasarela y el show de la reina.

La Vela de las Intrépidas se celebró por primera vez en Juchitán, en la década de los ochenta aproximadamente, pero tuvo su origen en los años setenta partir de pequeñas fiestas organizadas entre pocas amistades en un municipio cercano a Juchitán llamado Comitancillo, pues allí la persecución policial hacia los miembros de la comunidad era menor.

Antes de continuar, es prudente contextualizar estos acontecimientos en un marco nacional más amplio. A finales de la década de los setenta, un contexto político difícil (debido a un gobierno autoritario caracterizado por su poca apertura en temáticas de carácter moral y de derechos, y desacreditado tras la matanza del 2 de octubre de 1968) propició que continuaran surgiendo movimientos sociales de izquierda o de oposición. Uno de ellos fue el Frente de Liberación

Homosexual (FLH) fundado por Nancy Cárdenas en 1971 que se conformó con la finalidad de hablar de las problemáticas de personas lesbianas y gays (Chávez 2016, 70). Este movimiento estuvo compuesto, en buena medida, por jóvenes universitarios de clase media de la Ciudad de México.

En 1978 en una marcha conmemorativa del 2 de octubre participó el FLH, la cual fue una de sus primeras manifestaciones públicas como colectivo. Un año después, se convocó a la primera Marcha Nacional Homosexual que exigía la liberación homosexual y el cese a la represión policial. Sería esta manifestación el origen de lo que hoy conocemos como marcha LGBT.

En la época también estaban surgiendo diferentes movimientos sociales, como el sindical independiente, feminista y urbano popular. Este contexto de cambio devenía, entre otras cosas, de las inconformidades manifiestas a fines de la década de los sesenta; de la radicalización de algunos grupos transformados en guerrilla, el inicio de la caída de los regímenes autoritarios latinoamericanos y la sucesiva ola de crisis económicas vinculada a la mala administración petrolera. En su conjunto, estos factores crearon condiciones favorables para la emergencia del movimiento homosexual (Martínez 2019).

En este periodo la homosexualidad era considerada una enfermedad mental que derivaba en deseos eróticos antinaturales. Por tanto, la aceptación del FLH por parte de otros movimientos sociales fue limitado pues, aunque tuvieron un carácter progresista, prevaleció el rechazo. El movimiento, por medio de cartas a políticos y medios de comunicación, se interesó por evidenciar la exclusión que sufrían las personas no heterosexuales y demandó la “eliminación de actos policiacos que implicaban extorsiones, aprehensiones injustificadas y ‘razzias’ (intervenciones y aprehensiones ilegales en reuniones, eventos y fiestas realizadas por los grupos)” (Martínez 2019).

A finales de los 90 la marcha fue nombrada como “Marcha del orgullo lésbico, gay, bisexual, y transgénero”. Para ese entonces la homosexualidad dejaba de ser el término que aglutinaba la diversidad sexual por lo que, al mismo tiempo, identidades como la trans se consolidaban más como sujetos políticos –en buena medida gracias a la influencia de la historia trans en Estados Unidos y la teoría *queer*– en un periodo donde empezaron a darse cambios políticos que favorecieron a la población LGBT:

En 1998 el acceso gratuito a antirretrovirales para personas con VIH servidoras del Estado se cristalizó y en 2003 se extendió a público en general. También en 1998 se llevó a cabo un Foro de Diversidad Sexual y Derechos Humanos, el cual fue organizado por el PRD [Partido de la Revolución Democrática] en la Asamblea Legislativa y fue el primero en su tipo en América Latina. Esto dio como resultado que el 28 de noviembre de 2000 se penalizara la discriminación por motivo de la orientación sexual en el Código Penal del Distrito Federal (Chávez 2016, 78).

La Ciudad de México fue la primera ciudad del país en donde se aplicaron reformas importantes para mejorar a la población LGBT. Autores han afirmado que la transición hacia un gobierno de izquierda en el año 1997 en el entonces Distrito Federal “abrió espacios para poder avanzar reivindicaciones políticas para grupos marginados” (Chávez cita a Diez 2016, 77). Los cambios que en un principio comenzaron en la CDMX, se vieron reflejados años después de manera federal. Por ejemplo, en 2011 se definió prohibir la discriminación por “preferencias sexuales” en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Algunos *muxes* vivieron el contexto de la comunidad homosexual de la década de los setenta de la Ciudad de México. Cazorla y Néstor, principales fundadores de *Las Intrépidas*, se conocieron en un bar con alta demanda gay del entonces Distrito Federal. Néstor contó: “Yo a Cazorla la conocí en el ‘Lardy’ en México [...] Mis respetos para el ‘Lardy’. Nosotros allí íbamos como gays [...] En esa época el homosexualismo se respetaba más allí [...]” (Bartolo 2010, 15-16). Por su parte, Cazorla aseguró que vivió en el D.F. en la época de las persecuciones policiales, pero no fue víctima de ninguna: “Néstor era un amigo que conocí en la Ciudad de México, en los años setenta [...] Me tocó la represión y las *razzias* en México.²³ Pero tuve la suerte que cuando yo llegaba ya había pasado la *razzia*, o cuando yo salía, llegaban, no me tocó (Bartolo 2010, 11-12).

Oscar Cazorla, comerciante muxe de expresión masculina, fue considerado por el colectivo de las *Intrépidas* como una “matriarca” por el apoyo económico que brindó y las gestiones que realizó para que se llevaran a cabo los festejos del colectivo. Cazorla participó desde el origen de la Vela de las AIBP en las fiestas en Comitancillo. En una entrevista que le realizaron en el año 2010 sostuvo:

Es una etapa muy bonita la que vivimos allá en Comitancillo, porque acá en Juchitán no podíamos reunirnos todas las locas, porque nos perseguía la policía. Nos juntábamos y cerrábamos la cantina

²³ Intervenciones y aprensiones ilegales en reuniones, eventos y fiestas realizados por miembros de la comunidad homosexual y lesbica (Martínez 2019).

de Mora allá en Comitancillo. Esa señora fue una de esas putas, ya estaba vieja, pero fue una mujer que vivió en esas épocas de prostituta...pues ya cerraba el negocio y nos metíamos con los muchachos a bailar (Bartolo 2010, 11).

En sus inicios, las reuniones de *Las Intrépidas* eran pequeñas fiestas con gente muy cercana. Posteriormente organizaron grandes festejos, conformando así su Vela. Cazorla, como dueño de un salón de fiestas llamado “Salón Cazorla”, ofreció este espacio para que se celebrara la primera Vela Intrépida.²⁴

La Vela de las Intrépidas se celebra en noviembre, cada año, y se caracteriza por la mayor representación de muxes femeninas.²⁵ Como se ha mencionado, su origen fueron las reuniones clandestinas y privadas que realizaban los miembros de la comunidad con el fin de convivir entre ellos y expresar su identidad sin temor a la penalización social o la persecución policial. Es la celebración más conocida de la comunidad, su alto nivel de popularidad atrae a turistas, periodistas, documentalistas y medios de información nacionales e internacionales sorprendidos por el carácter étnico de esta disidencia sexo-genérica que caracteriza a los *muxes*. Además, cuenta con una misa y una regada de frutas. La coronación de la reina (Foto 2.4) es otro ritual importante que culmina con una danza ensayada y coreografiada meses antes en compañía de varios bailarines. Cada reina crea el baile a su gusto, con completa libertad creativa. Es un momento en donde muchas de las candidatas aprovechan para tomar a sus referentes artísticos preferidos en quienes se inspiran y rinden homenaje.

²⁴ En el mes de febrero de 2019 Oscar fue asesinado en su domicilio, sin embargo, hasta la fecha el crimen sigue sin la captura de ningún responsable.

²⁵ Dada la diversidad dentro de la misma comunidad *muxe*, existe otra vela (una de las tantas que hay) realizada exclusivamente para *muxes* más masculinos. Su nombre es *Ganaxihu* que en zapoteco significa “amémonos” y se celebra cada año en el mes de febrero. En el capítulo cuatro se profundiza más sobre esta celebración y se nombran al resto de Velas muxes.

Foto 2.4. Coronación de la reina en la Vela de las AIBP del 2019



Autora: Binisa Cruz

La fiesta también incluye una pasarela o desfile (Foto 2.5) en donde *lxs muxes* que se expresan de manera femenina –que se autodenominan como mujeres, o se travisten– utilizan atuendos que no necesariamente tienen que ver con la cultura zapoteca. Muchas asisten con clásicos vestidos de gala, o vestidos de noche de boutiques o tiendas departamentales; otras aprovechan para crear y diseñar sus propios atuendos y accesorios con el fin de sobresalir por su creatividad y originalidad. Es importante aclarar que fue a partir de la *Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro* que se dio una mayor libertad de expresión femenina por parte de la comunidad. Como se verá a lo largo de la investigación, de acuerdo con sus testimonios, anteriormente se limitaban a travestirse en secreto. El que ser muxe ahora signifique, en algunos casos, un cambio radical de expresión de género, es un logro relativamente nuevo, pues no vestían como mujeres en espacios públicos. Antes de la Vela de las AIBP, los muxes se limitaban a expresarse de manera masculina, al menos públicamente. La expresión de su *muxeidad* se manifestaba en la asunción de roles de género ligados a una división sexual del trabajo (cocinar, lavar, cuidar), y en detalles discretos de afeminamiento (como el uso de rímel en pestañas, tintes de pelo, o en un afinamiento en la voz, o movimientos de cadera pronunciados).

Foto 2.5. Pasarela de la Vela de las AIBP del 2019



Autora: Binisa Cruz

La Vela de las AIBP fue el antecedente para que se replicaran más Velas *muxes* en el resto de la región del Istmo y en otros estados de México. Elí Bartolo, activista muxe, detalló en su libro *Las otras hijas de San Vicente* que el origen del resto de las *Velas muxe* celebradas en Juchitán, fue una ruptura entre los miembros de la Vela de las AIBP. “Diferencias que van desde razones personales, pasando por cuestiones financieras, políticas, coyunturales, vínculos de comadrazgos, en fin, de amistades y enemistades” (Bartolo 2010, 86). Atribuyó a la industria cervecera un peso importante en la ruptura, ya que “ha llegado a un grado de explotación a esta comunidad de la diversidad no sólo embruteciéndola sino también favoreciéndola en su nueva política de *Divide y Venderás*” (Bartolo 2010, 86). Para él, el objetivo de la expansión de las fiestas ha obedecido al objetivo de ampliar el consumo y negocio de alcohol, más que a la reivindicación de las identidades *muxes*.

2.2.2 *Lxs muxes*, las mujeres y el trabajo

Las particularidades expuestas sobre Juchitán sirven para conocer el contexto en que se desenvuelven *lxs muxes*, quienes también han sido considerados, al mismo tiempo, un rasgo

distintivo de la región del Istmo. Son sujetos de estudio de investigaciones académicas y, más usualmente, de reportajes periodísticos en donde se les considera miembros de la comunidad LGBT+, pero con un carácter étnico. Se destaca el supuesto hecho de que pertenecen a una población que acepta con flexibilidad y gran tolerancia a otras orientaciones diferentes de la heterosexual, y que forman parte de una región ajena al tradicional machismo mexicano. En la sociedad zapoteca a *lxs muxes* se les relaciona con las mujeres, ya que *algunxs* son *identificadxs* más fácilmente por expresarse de manera femenina. También porque fungen con los roles feminizados asociados a la división sexual del trabajo en el Istmo. Como vimos en el apartado anterior, las mujeres –en especial las de sectores populares– se dedican al comercio y venta de productos; también se enfocan en labores de cocina, costura, y artesanales. Los hombres son campesinos, pescadores, artesanos, y trabajadores asalariados.

Se ha sostenido en investigaciones de Ciencias Sociales que en Juchitán persiste un matriarcado por el respeto a la maternidad y el reconocimiento a su contribución económica, por lo general, en el comercio.²⁶ El mito del matriarcado abona a una imagen simbólica de las juchitecas, o istmeñas, como mujeres poderosas y fuertes. “La mujer *binnizá* ha dado lugar a una prodigalidad única del imaginario étnico” (Acosta cita a Cabrera 2007, 45).

Las istmeñas también han sido representadas en el arte de foráneos y de los mismos paisanos de la región, en el cual se ha buscado destacar una imagen o ícono de mujer bella, alegre, festiva, comerciante y trabajadora. Cabe decir que ciertos famosos artistas, nacionales y extranjeros, han representado en sus obras a la comunidad zapoteca del Istmo –algunos incluso desde una mirada *folclorizante*– resaltando sus festejos, cotidianidad y, con especial atención, a las mujeres y su

²⁶ Veronika Bennholdt-Thomsen es una de las autoras que consideró que es legítimo hablar de un matriarcado en Juchitán. La autora piensa que las sociedades matriarcales son aquellas “centradas en la mujer y en la madre, eso las distinguen de las sociedades patriarcales” (Bennholdt-Thomsen 1994, 22-27). Con base en estudios etnográficos, compara a Juchitán con otras comunidades, a su juicio, matriarcales de Asia Oriental, Indonesia y Oceanía. De acuerdo con ella, una característica que la sociedad juchiteca tiene en común con las matriarcales es: el rol principal de las mujeres en el comercio, y el respeto a las madres. “La economía, la cultura, y la organización juchiteca están centradas en la mujer. En el transcurso de la investigación nos pudimos dar cuenta de que en Juchitán la atención enfocada en la mujer en realidad gira en torno a la figura de la madre” (Bennholdt-Thomsen 1994, 26). Para ella en Juchitán no hay un menosprecio de la maternidad, como en otros contextos. Predomina un reconocimiento a la contribución económica-material. “Esta desmaterialización lleva en sí el germen de la desvalorización que sufre todo el trabajo femenino en la sociedad moderna. En cambio, en Juchitán jamás se niega el aspecto económico del quehacer materno y del trabajo de las mujeres en general. Porque aquí no se ha establecido el vínculo entre el menosprecio de la maternidad y el menosprecio de la producción de subsistencia” (Bennholdt-Thomsen 1994, 26-27).

vestimenta.²⁷ El artista y antropólogo Miguel Covarrubias detalló de manera gráfica la evolución del vestido del Istmo desde el periodo precolonial. Con respecto a los hombres, el autor remarcó cómo sus prendas, a diferencia de las femeninas, perdieron atractivo y valor artesanal: “El traje de los hombres era rico y laboriosamente confeccionado (...) sólo que en la actualidad se ha convertido en un traje muy sencillo y poco original” (Covarrubias 1980, 325). Ya sea por artistas o investigadores, las mujeres del Istmo han sido identificadas como una de las particularidades más emblemáticas de la etnia zapoteca. Discurso altamente relacionado con una visión blanca o mestiza del Estado-nación. Como ejemplo, “en los años cuarenta, fueron consideradas por el Estado mexicano las más representativas de la población indígena, al punto de que su imagen aparecía en los billetes de diez pesos” (Miano 2007, 16).

Se mencionó en el primer capítulo que esto se trata de un estereotipo que es reproducido incluso al interior de las mismas culturas indígenas, pues se asume que las mujeres son “portadoras” de la singularidad étnica. Incluso algunas mujeres zapotecas comentan: “Nosotras las jóvenes, nos vestimos en las dos maneras, para lo diario usamos vestido o pantalón, para ir a una fiesta vamos con nuestro traje típico de la zona, y los hombres ya no, ya se han modernizado” (Miano 2007, 124). Efectivamente, en contraste con los hombres, ellas portan frecuentemente la indumentaria indígena de principios del siglo XX. La vestimenta zapoteca la utilizan tanto hombres como mujeres en fiestas representativas como las bodas, los bautizos, y las *Velas*. De manera cotidiana gran parte de la población viste ropas que no son típicas del Istmo, como pantalones de mezclilla o camisetas. Sin embargo, las mujeres y las *muxes* femeninas, son quienes portan la indumentaria tradicional con mayor frecuencia, a diferencia de los hombres cis y los *muxes* masculinos.²⁸ El traje regional, los peinados de flores y listones coloridos, la preparación de platillos étnicos (como el caldo de iguana) la organización y el encabezamiento de las fiestas típicas como las *Velas*, etc., son ejemplos destacados de la identidad comunitaria zapoteca que las mujeres representan y reproducen. Para Marinella Miano, al reproducir la cultura comunitaria y colectiva, en consecuencia, reproducen la identidad étnica (Miano 2007, 123-124). Mencionar cómo se

²⁷ Tina Modotti en su fotografía “Mujer de Tehuantepec” (1929); Diego Rivera en su mural “Río Juchitán” (1956); el cineasta Serguéi Eissenstein en su película “¡Que viva México!”; Miguel Covarrubias en su pintura “Dos mujeres de Tehuantepec” (1940), son ejemplos.

²⁸ El traje de las mujeres consiste en un huipil bordado, o tejido (de flores o figuras geométricas); a este último comúnmente se les llaman huipiles de “cadenilla”.

lleva a la preparación y realización de un ritual o festejo es importante porque se trata de un ejemplo de cómo se tejen redes de sociabilidad e integración comunitaria controladas en su mayoría por las mujeres.

Las muxes que optaron por vestir “permanentemente” de manera femenina y que portan de forma cotidiana la indumentaria tradicional, asumen los roles de trabajo de las mujeres *cisgénero*.

Acostumbran a encargarse de lo necesario para organizar las fiestas tradicionales, crean y diseñan las artesanías o adornos, también bordan la vestimenta istmeña y cocinan la comida. Incluso, crean coreografías de baile, como en “Los XV años”. En cuanto a las *Velas* son quienes fabrican la decoración de los carros alegóricos. Algunas también suelen tener el oficio de peluqueros, estilistas y maquillistas. Otras también tienen una formación universitaria y profesional, lo que les ha permitido el acceso a puestos políticos o administrativos, como en dependencias de gobierno. También hay quienes se dedican a cuestiones intelectuales o artísticas.

Desafortunadamente, por parte de las autoridades municipales o federales, no existen cifras que detallen el porcentaje de *muxes* en diversas labores y actividades económicas.

A pesar de que las *muxes* se dedican a oficios y profesiones diversas, al igual que con las mujeres tienen a realizar labores consideradas femeninas tanto dentro como fuera del hogar.

Específicamente, “la división del trabajo en el hogar coloca a los *muxe* en ocupaciones tradicionales de mujeres; los *muxe* que se desenvuelven en la esfera pública, lo pueden hacer adoptando una identidad femenina y ligándose con actividades remuneradas...” (Urbiola 2017, 521). Estas actividades pueden ser: vender comida y artículos de cuidado personal en el mercado, bordar trajes típicos, realizar peinados, maquillajes y cortes de cabello para fiestas, etc.

Otro tipo de trabajo que realizan los/las *muxes*, al igual que las mujeres, es el trabajo de cuidado. Debido a que socialmente no es aceptado que tengan parejas y vivan con ellas, frecuentan vivir con su familia, por tanto, el cuidado a los padres enfermos o ancianos es común. Esta es una desventaja importante pues les resta libertad en la toma de decisiones, como casarse o tener hijos, pues se les impone vivir con sus padres, atenderlos en la vejez y, desde luego, que aporten dinero a su casa y trabajen no sólo dentro de ella, sino también fuera, lo que dificulta que tenga control total de sus ingresos. Sin autonomía económica su empoderamiento se ve limitado.

Un *muxe* puede ser aceptado por el aporte económico con el que contribuye, como el resto de las mujeres.

Todas las personas muxes le dan un aporte a la economía de nuestra cultura zapoteca. Es un pilar importante, así como las mujeres en el comercio, así como las mujeres que trabajan en el mercado, lo que hace distinta a nuestra población, a nuestra sociedad juchiteca es también la parte que hace diferente, cómo vivimos, cómo nos hermanamos con la gente muxe, con la gente lesbiana porque también le dan un aporte a la economía. Yo creo que esto es lo que hace la parte del empoderamiento de los muxes, de las lesbianas, de las mujeres (Martínez 2016, 87).

Sin embargo, lidia con prohibiciones o condiciones que otras mujeres zapotecas no tienen. Por ejemplo, Paola López, aseveró que a ella y a otras *muxes* les aceptan en su cultura, pero no se reconoce que tengan pareja; ella como vendedora de comida en el mercado, asevera que si tuviera un novio, o esposo, la gente no le compraría por considerarlo antihigiénico (Vice 2012). Es quizás este grupo de muxes las más discriminadas ya que no hay políticas públicas que las apoyen para un reconocimiento legal como mujeres ni son quienes se benefician de programas públicos para mujeres indígenas (Urbiola 2017, 519).

2.2.3 Discriminación hacia la comunidad muxe

Según el informe "Violencia extrema. Los asesinatos de personas LGBTTTT en México: Los saldos del sexenio 2013-2018", fueron asesinadas hasta 473 personas por motivos relacionados con su orientación sexual e identidad y expresión de género. Las mujeres trans fueron las mayores víctimas, pues en los últimos seis años se registraron 261 asesinatos, lo que representa el 55% del total. Hombres gays u homosexuales formaron el segundo grupo con mayor riesgo y vulnerabilidad, y representaron el 40% de las víctimas (lo que se traduce en 192 casos). Alejandro Brito, director e investigador del informe, puntualizó que los casos pueden ser superiores a 473, pues las cifras están basadas únicamente en notas periodísticas (*La Jornada*, 15 de mayo de 2019).²⁹ Además, México estuvo catalogado como el segundo lugar mundial en crímenes por homofobia, y se estima que por cada caso reportado hay tres o cuatro más que no se denuncian (*Proceso*, 11 de mayo de 2015).³⁰

Como se mencionó, se ha manejado que el Istmo, específicamente Juchitán, es el "Paraíso de la diversidad sexual". En el documental de Alejandra Islas *Muxes: auténticas, intrépidas*,

²⁹ Gómez, Laura y Xantomila, Jessica. "En sexenio de Peña, asesinadas 473 personas por homofobia: Letra S". *La Jornada*, 15 de mayo de 2019, <https://www.jornada.com.mx/ultimas/sociedad/2019/05/15/en-sexenio-de-pena-asesinadas-437-personas-por-homofobia-informe-1783.html>

³⁰ Pantoja, Sara. "México, segundo lugar mundial en crímenes por homofobia". *Proceso*, 11 de mayo de 2015. <http://www.proceso.com.mx/403935/mexico-segundo-lugar-mundial-en-crimenes-por-homofobia>

buscadoras del peligro (2005), se observa a dos debatiendo el tema. Uno argumenta que son tan aceptados en la sociedad que tienen permiso de hacer su *Vela*, vivir y vestirse como mujeres; el otro, sostiene que no es un paraíso porque en ocasiones se les prohíbe entrar a las fiestas tradicionales y porque en las calles suelen gritarles insultos. Si fuera un paraíso, dice, podrían hacer lo que quisieran. En el mismo largometraje, se exponen testimonios de *muxes* que sufrieron rechazo de miembros de su familia, especialmente del padre. El rechazo familiar implicó, para algunos, un distanciamiento en las relaciones e incluso agresiones físicas a manera de castigo. “La discriminación comienza en la familia, luego los amigos y hasta la autoridad participa al no brindar apoyo institucional” (*El Universal*, 25 de mayo)³¹, de acuerdo con Gustavo, quien como *muxe* activista, narró haber sido rechazado en su municipio istmeño, Chahuities, por relacionarse con personas portadoras del VIH y hacer campañas de sensibilización. Está convencido que por miedo a la marginación son pocos los *muxes* que realizan activismo en su localidad y prefieren apoyar desde la clandestinidad. Comentó que el rechazo en este pueblo ha derivado incluso en el asesinato de dos *muxes* que, se rumoraba, eran portadoras y sufrieron una venganza por ello.

Juchitán también ha presenciado crímenes contra *muxes*. En 2008 Niza fue asesinada y en 2009 Adriana también (*La Jornada*, 10 de octubre de 2016).³² El más reciente caso fue el asesinato de Óscar Cazorla en febrero de 2019, uno de los fundadores principales de *Las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro*. El rechazo a la comunidad incluso ya fue retratado en el cine. *Carmín tropical* (2014) es el nombre de la película de ficción –ganadora en el Festival de Morelia– que narra la historia de una *muxe* decidida a hacer justicia por el homicidio de su amiga.

A pesar de que no haya estadísticas que revelen puntualmente las condiciones de vida de la comunidad *muxe*, con datos de la Encuesta Nacional Sobre Discriminación se puede dimensionar que *ellxs*, como grupo, tienen altas posibilidades de sufrir discriminación múltiple, la cual se define como “cualquier trato desigual hacia una persona con dos o más características personales: género, edad, discapacidad, nacionalidad, etnicidad, entre otros, significando una restricción a sus derechos y libertades” (ENADIS 2017). De acuerdo con la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (2003), la discriminación es la “distinción, exclusión o restricción que, por

³¹ Thomas, Lupita. “Muxes, frente al crimen e intolerancia”. *El Universal*, 25 de mayo de 2014, <http://archivo.eluniversal.com.mx/estados/2014/impreso/muxes-frente-al-crimen-e-intolerancia-94865.html>

³² Manzo, Diana. “Crímenes por homofobia en Juchitán derrumban el mito de paraíso *muxe*”. *La Jornada*, 10 de octubre de 2016, <http://www.jornada.unam.mx/2016/10/10/estados/031n1est>

acción u omisión, tenga por objeto o resultado obstaculizar, restringir o menoscabar el reconocimiento o goce de los derechos humanos y libertades” (ENADIS 2017). Tanto por su condición de género y características étnicas lxs muxes son potenciales víctimas. Por ejemplo, las principales problemáticas declaradas por la población hablante de una lengua indígena (o que se autoadscribieron como tales por la comunidad a la que pertenecen) son la falta de empleo y la falta de recursos económicos. Además, el 66% opinó que se respetan *poco o nada* sus derechos como grupo (ENADIS 2017).

Por otro lado, según la encuesta mencionada, el 3.2% de la población mexicana (de 18 años y más) se autoidentificó como no heterosexual, y el 96.8% señaló ser heterosexual. Del grupo clasificado como “No heterosexuales” (es decir: bisexuales, gays, lesbianas y con otra identificación u orientación sexual), el 72% opinó que se respetan *poco o nada* sus derechos. Estas estadísticas refieren a la negación de derechos en casos puntuales como: la atención médica, la atención en oficinas de gobierno, la entrada o permanencia en algún negocio, centro comercial o banco, la recepción de apoyos de programas sociales, la obtención de créditos de vivienda, préstamos o tarjetas, y la oportunidad de obtener un empleo. Además, el 64.4% de la sociedad mexicana consideró que en *poco o nada* se justifica que dos personas del mismo sexo vivan como pareja. Oaxaca es de los principales estados en donde menos se aprueba que dos personas del mismo sexo vivan juntas; para precisar, el 75.6% de su población lo rechaza.

Capítulo 3. Las construcciones de las identidades sexuales y de género del colectivo muxe

Cuesta mucho ser auténtica [...]

Una es más auténtica cuanto más se parece
a lo que ha soñado de sí misma.

–La Agrado

Todo sobre mi madre
(1999)

En el presente capítulo se analizará cómo los miembros del colectivo *muxe* expresan su identidad sexual y de género por medio de sus acciones cotidianas e intereses personales. Esto con el fin de investigar las complejidades que atraviesan los procesos de identificación de la comunidad muxe, la cual es una de las principales problemáticas que este trabajo tiene el objetivo de resolver. Nos valdremos de la teoría de la performatividad, principalmente.

Como se ha mencionado, fue a partir del seguimiento de un método etnográfico –el cual incluyó observación participante y la formulación de una guía de preguntas– que se obtuvieron distintos testimonios sobre el historial de vida de algunos miembros de la comunidad. En la introducción de esta investigación se presentó de manera sintética a los nueve muxes entrevistados: César, estilista; Elvis, poeta, abogado y comerciante; Omar, estudiante de licenciatura; Nadxielii, empleada en un bar y en el gobierno municipal; Mayte, comerciante; Felina, estilista y comerciante; Lukas, artista de performance; Pablito, artista y comediante; Karla, comerciante. Pero este capítulo se extiende con más detalles sobre aspectos relacionados con sus grados escolares, sus trabajos profesionales, oficios y pasatiempos. De igual manera, se abordarán las relaciones familiares, en especial el vínculo con mujeres como sus abuelas y tías, pero particularmente con la madre, con quien suelen entablar un trato más cercano y cuya presencia fue importante para expresarse con mayor libertad. También se expondrán sus preferencias al vestir y portar accesorios. Interesa ver cómo *unxs* prefieren expresarse de manera femenina y *otrxs* de forma masculina. Se expone el modo en cómo se definen, nombran o autoidentifican; si es que se asumen como “tercer género”, “mujer trans”, “hombre”, etc. Igualmente, se aborda parte de sus relaciones amorosas y afectivas; cuál es el tipo de relación que desean: monógama, o

bien, poliamorosa; y si anhelan casarse o, por el contrario, vivir *solterxs*. El objetivo es analizar las diversas formas de autoidentificación del colectivo, por un lado. Y por otra parte, cómo es que esta identificación se fue construyendo.

3.1 Trayectorias de vida de los muxes. *Familia, escuela y trabajo*

A continuación, se estudian los historiales o trayectorias de vida de los *muxes*, cuya importancia se debe a que permiten entender la socialización de los sujetos de estudio. Se define a la socialización como un “proceso en el cual los individuos incorporan normas, roles, valores, actitudes y creencias a partir del contexto socio-histórico en el que se encuentran insertos” (Simkin; Becerra 2013, 122). En este proceso intervienen variadas instituciones y grupos, como la familia, la Iglesia, los medios de comunicación, las escuelas, etc., que influyen en la conformación de las personalidades.

Estas trayectorias son relatos que los *muxes* cuentan sobre sí mismos, de forma testimonial, acerca de su transición y/o reconocimiento como *muxes*; dichas narrativas también se materializan en sus cuerpos, acciones y realidad. Sus identidades derivan de las interpretaciones que hacen sobre *ellxs*. Conviene remitirse a las epistemologías transfeministas, que recaen en “el reconocimiento de que la propia experiencia de transición suele conducir a la experimentación de múltiples puntos de vista con respecto a cómo se vive el género en nuestras sociedades modernas” (Guerrero; Muñoz 2018, 5). Dichas epistemologías sostienen que, en la cuestión de la identidad de género, la autoridad epistémica radica en la primera persona; la falta de reconocimiento al testimonio implica invalidar sus voces y cómo perciben su vida.

César Sóstenes, conocido como *Chesares*, tiene 60 años, vive solo y nació en el estado de Chihuahua, la mayoría de su familia es de allá. Sin embargo, desde la adolescencia –a los quince años– llegó a vivir a Juchitán en donde decidió asentarse. Aunque no habla zapoteco, entiende algunas palabras, y conoce muy bien las tradiciones zapotecas; se siente como un “hijo adoptivo” del pueblo.

Trabaja como estilista en su estética llamada *Chésare's*, donde corta el pelo, peina, hace depilaciones faciales; antes también solía maquillar. Disfruta mucho su trabajo y se considera una persona feliz. “Ya lo tenía en la sangre (trabajar en cortes de pelo) desde *chamaco*, desde que yo iba en la prepa. Yo soy feliz con mi trabajo y el ambiente...mi autoestima siempre ha estado a

todo lo que da. Hacer el aseo es lo único que no me gusta” (César, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Si no se hubiera dedicado a ser estilista, le hubiera gustado ser costurero.

En Juchitán aprendió a hacer los peinados tradicionales con trenzas. Tomó un año clases de corte en una escuela en la Ciudad de México. Prefiere vivir en el Istmo por las tradiciones, en especial por las pachangas, las fiestas. Entre esas tradiciones, él incluso destacó los típicos protocolos que se llevan a cabo cuando muere un ser querido.

Me gustó más aquí, por el ambiente. Llegué a Juchitán porque vine de vacaciones. Pero antes había más pachangas que ahorita, diario había fiesta...Ni muerto quiero que me lleven allá [Chihuahua] allá no hay tradiciones. No hay nada. Por ejemplo: Allá te mueres, y hasta la gente más humilde no deja que te velen en tu casa, porque va contra la salud. No hay *Nueve días*. Si te va bien, sólo te visitan en Día de Muertos (César, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Los rituales de defunción de los zapotecas son uno de los lazos comunitarios que se dan en Juchitán, y que se realizan por dos motivos: es una manera de honrar a los difuntos, de despedirlos; y también es una forma de sobrellevar el duelo en compañía y con la ayuda de la familia y amigos.³³ Por eso, César prefiere hacer su vida en un lugar donde hay redes comunitarias que le den un mayor apoyo que su propia familia nuclear.

A pesar de afirmar que es feliz en Juchitán, no niega que exista discriminación hacia *muxes*. De manera general, él percibe que predomina un desprecio nacional hacia esta identidad y también hacia el colectivo LGBT+. Mencionó que su familia en Chihuahua condena la homosexualidad. No habló de su experiencia, sino de su hermano Toño, quien se traviste y no es aceptado. Desde luego, César le extendió su apoyo cuando supo sus preferencias, pero su hermano por desconfianza lo mantuvo en secreto.

No sólo aquí hay discriminación, es a nivel nacional. Acabo de ir a Chihuahua a visitar a la familia, tengo un hermano que se viste. Yo no sabía. En mi propia familia lo discriminan. El día que llegamos a Chihuahua mi sobrino –quien es de Juchitán, quien sí me acepta tal como soy– y yo, nos fuimos a cenar. Le dije: “Voy a preguntar un lugar para ir a tomar unas *chelas* a ese *muxe* que está ahí” [...] ¡Quién iba a pensar que era mi hermano! Salió corriendo. Después fui a buscarlo. Él trabaja en una cantina. “No vayas a llorar, ¿qué no eres macho?, ¿qué no eres hombre? Así estoy, esto es lo que hay y si quieres”, me dijo. Él estaba a la defensiva, al final

³³ En el próximo capítulo se detalla más sobre estos ritos.

lloramos los dos. Pensó que le iba a decir algo, como en la familia. Por eso me salí de la familia. Será muy mi familia, pero qué gente tan hipócrita (César, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

César, al igual que su hermano, tardó en hablar sobre su identidad con sus familiares, hasta que un día se acercó con otro hermano suyo (con quien vivía en Juchitán) para contarle. Cuando le pregunté qué periodo de su vida fue el que más disfrutó, respondió “La adultez, después de los veintidós, cuando me decidí y hablé con la familia” (César, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019); etapa en que su preferencia sexual fue revelada. La aceptación de su hermano le dio seguridad, se sintió liberado.

Pensé que mi hermano me iba a mandar a la *chingada*, pensé que me iba a correr, que me iba a decir: “Vete”. Le dije: “Es que fíjate que soy gay, hermano”. Pensé que me iba a decir hasta de lo que me iba a morir. Me dijo: “Está bien hermano, cuídate porque dicen que es muy difícil”. ¡Putá madre! Pensé [...] De haber sabido que eso me iba a decir, ¡desde antes le hubiera yo dicho! Jaja. (César, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Aunque el Istmo no está exento de discriminación hacia identidades que se alejan de la heteronormatividad, César al menos encuentra una red comunitaria más sólida que en otros territorios, gracias a elementos propios de la cultura y sociedad zapoteca y a la aceptación de su cercano y reducido círculo familiar juchiteco. “Salir del clóset” para un *muxe*, así como para un miembro de la comunidad LGBTIQ, puede significar enfrentar el acoso público y el posible hecho de que las personas cercanas y queridas –de quienes se supone deben esperar un apoyo total ante sus decisiones– les juzguen y se avergüencen de ellos. Declarar una orientación sexual podría devenir en el despojo de sus redes afectivas y hasta de su vida. Por tanto, es comprensible que César prefiriera las redes que se propician en la sociedad istmeña en donde, en ocasiones, es más fácil que se desplieguen afectos que en otros contextos no se dan y que les salven de escenarios violentos.

Felina Santiago, aunque no profundizó en detalles, dio a entender que la “salida del clóset”, asumirse como *muxe* y expresarse de manera femenina, implicó problemas con los que no solía bregar tanto en su niñez. Felina es la presidenta de las *Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro* y activista por los derechos de la comunidad. Tiene 52 años, habla zapoteco y su oficio principal es ser estilista. Su estética se ubica en el centro de la ciudad de Juchitán, en donde también vende vestidos regionales. Aprendió a cortar el pelo en una academia en la Ciudad de

México, pero antes algunos amigos estilistas la introdujeron al oficio. Su nombre fue el resultado de un apodo que sus amigas le pusieron en su adolescencia; aunque en un principio no le agradaba, con el tiempo se autonombró así y le gustó tanto que se lo tatuó en el brazo.

Teníamos un equipo de basquetbol y mis amigos me pusieron así por las uñas, porque jugaba básquet con las uñas...No me gustaba, pero ya luego se me quedó y ya no me lo pude quitar. Tenía como 15 o 16 años y me chocaba. Y ya ahorita hasta me hice un tatuaje hace dos años. Tengo 52 años, me lo hice cuando cumplí 50. Dije: “Algo tengo que hacer para conmemorar los cincuenta”. Quería marcar un antes y un después (Felina, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

La conciencia de su particularidad sexo-genérica implicó angustia para Felina y, al igual que César, declarar su sexualidad se tradujo en el miedo al rechazo. Por lo mismo, la etapa que disfrutó más fue su infancia. “Mi papá tenía un rancho y yo creo que esa etapa fue la más feliz. La inocencia. Yo no sabía muchas cosas, no sabía ni quién era. Disfrutaba mucho, me subía a los árboles a jugar...No tenía preocupación. Porque ya cuando uno sabe de su preferencia tiene que dar la cara” (Felina, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Por ejemplo, tuvo que sufrir acoso callejero, el cual desde joven aprendió a ignorarlo “Si empiezas a contestar, a pelear, vas a estar mal, vas a terminar mal. La gente habla en grupo, pero cuando están solos no dicen una sola palabra. Es por la ignorancia. Es también tomar las cosas de quién viene para no seguirles el juego” (Felina, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Para Omar León, la persistente homofobia en la región ha sido motivo suficiente para considerar mudarse. Omar, de veinticinco años, es estudiante de la carrera Gestión y Autodesarrollo Indígena en la Universidad Autónoma de Chiapas, vive con su madre y habla zapoteco. Contó que su vida en Juchitán no le gusta. Principalmente por dos razones: lo difícil que ha sido reponerse del devastador terremoto³⁴ de septiembre de 2017 y la prevaleciente homofobia que hay en la mayor parte de la población, la cual ha tenido que padecer toda su vida:

Veinticinco años de homofobia, veinticinco años de estar luchando todos los días. Levantarme todos los días de mi vida y esperarme cualquier cosa de la gente. Cualquier actitud, por el simple

³⁴ El Servicio Sismológico Nacional registró el 7 de septiembre de 2017 un terremoto cuya magnitud fue de 8.2, que repercutió en el sur y centro del país, pero cuyo núcleo fue en el Golfo de Tehuantepec, por lo que la región del Istmo oaxaqueño fue la más vulnerable y Juchitán figuró como el municipio más afectado.

hecho de ser lo que soy y asumir lo que soy. Ha sido bastante difícil y cansado para mí tener que estar lidiando con todo eso, y con todos nuestros problemas que nos competen como sociedad, aparte de esta carga también emocional, queramos o no, de todos los homosexuales. Me han dicho que cualquier tipo de persona puede llegar a sufrir de esta forma, pero yo creo que esto es más particular, porque no solamente es con la sociedad, es muy duro también tener que asumirlo con tu familia, con tu madre, con tu padre, con tu familia nuclear. Sí es un gran reto. Me siento cansado a mis veinticinco años (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Omar afirmó que antes, cuando tenía normalizada la violencia hacia la homosexualidad, no identificaba que a los miembros de la comunidad *muxe* se les daba un trato que implicaba reducirlos a menores de edad o a personas con alguna discapacidad: “No me había percatado de eso, pero sí existe. No manches, me sentí humilladísimo. No fue a mí, pero sí lo sentí a otros *muxes* o *gays*” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). En eventos sociales, por ejemplo, ha percibido que los reciben con un trato “especial” que evidencia un menosprecio. “Creo que por eso me estoy amargando, jaja. Pero me quedo callado y ya sólo observo. Sólo dije: me voy a dedicar a observar todo. Y sí, me he dado cuenta que te tratan como si estuviera ‘el enfermito’... Ha sido una pesadilla” (Omar, en entrevista con la autora, 2019). Para él, los mensajes de odio están presentes constantemente en la escuela, el trabajo, la familia, en los medios... Sin embargo, esto fue algo que empezó a sufrir conforme creció. En un principio, dijo que nunca sufrió de discriminación o *bullying* en las escuelas. Después corrigió, y afirmó no haber sufrido tanto en comparación con otros integrantes de la comunidad: “...No tanto como a otros *muxes* que sí les decían de cosas y les gritaban. A mí sí, pero lo normal. A otros sí era más” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Los niños que desde temprana edad mostraban una marcada feminidad, fueron las principales víctimas de acoso.

Sus padres no están exentos de hacer comentarios homofóbicos. Expresó su deseo de escapar de su actual contexto de vida por las negativas consecuencias para su salud emocional. Transita entre el enojo y la tristeza por el trato injusto que recibe, relacionado con ver a *muxes* como enfermos, discapacitados o menores de edad. La solución más viable a su situación es irse a vivir lejos de Juchitán. “Quisiera que este capítulo de esta historia pasara lo más pronto posible, me deprime un poco” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). La condescendencia hacia ellos, Omar la vincula con la misoginia, pues ser *muxe* tiende a relacionarse con ser mujer, y lo femenino se ridiculiza y menosprecia.

Omar cuenta que no mostraba afeminamiento en sus conductas, lo que evitó que fuera víctima de rechazo desde temprana edad. Sin embargo, estaba consciente que tenía preferencias por personas de su mismo sexo. Fue hasta en la adolescencia cuando empezó a “descubrir” y a asumir una identidad más definida, sin tantos cuestionamientos.

Yo sabía que era algo, pero todavía no me descubría de niño, fue ya hasta los dieciocho que dije: “En realidad esto es lo que quiero, esto es lo que me gusta”. Pero sí hay otros *chavitos* que, desde chiquitos ya asumen su rol homosexual (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

La infancia fue la etapa de su vida que más disfrutó porque no percibía ningún comportamiento distinto hacia él. Fue muy consentido por sus abuelos. En general, ni en su familia ni en la escuela se sintió excluido, no pasó sufrimientos por ser como era. Con esto interpreto que, por ser identificado por la sociedad como un niño heterosexual, gozó aceptación, la cual fue un privilegio frente a otros niños *muxes*: “Me sentía igual a todos en ese momento, era un niño y mucha gente sí me daba mi lugar de niño y no a todos se lo dan. Hay muchos niños que vi que sufrían, que les ‘hacían feo’, pero a mí no porque yo actuaba como cualquier otro niño” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). En comparación con quienes desde pequeños mostraron preferencias por juegos de “niñas”, a Omar le gustaba divertirse con dinámicas que se consideraban tanto de “niños” como de “niñas”; también con dinámicas “neutras”. No anteponía convivir con mujeres, disfrutaba pasar tiempo con ambos géneros. Da a entender que él, cuando jugaba, lo hacía porque le gustaba, porque simplemente se divertía, o por curiosidad, y no por estar tan influenciado por la socialización de roles.

Jugaba con niños, no me gustaba jugar con las niñas, me aburría jugar *Barbies*, pero sí jugaba a vender raspados, a la comidita, al circo [...] Cuando me ponían a jugar muñecas, ¡ay, no! ¡Era tan aburrido! Y luego las cambiaban de ropa como mil veces y ¡ay, no! Para mí era más divertido jugar a cantar o a ser artista. Pero sí, casi no me juntaba con niñas, sólo para ese tipo de cosas [...] Pero ayudaba a las niñas a vestirse, o a la hora que jugábamos a la boda yo vestía a las novias, yo les conseguía las cosas para que se los pusieran [...] Alguna vez me puse las zapatillas de mi mamá. Un día estaba jugando con mis primas y se empezaron a poner las cosas de mi mamá y yo me puse sus zapatillas porque estábamos jugando a la pasarela, y yo: “¡Ay, yo también quiero!”. Pero ellas sí sabían caminar en zapatillas. Y yo también quiero ver que pedo [...] Me encantaban, me fascinaban los juegos mixtos, era lo más increíble para mí. También jugaba cosas de niños: pelota, canicas, trompo (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

En cambio, Pablito tuvo una educación cristiana en casa en donde le enseñaron marcados roles de género. Por ser hombre, nunca se le dio la opción de tener muñecas o “juguetes de niñas”. También le enseñaron que el deseo sexual y los afectos tenían que darse entre personas heterosexuales. Por tanto, no tuvo la confianza para expresar su gusto hacia personas del mismo sexo. Igualmente, desde su infancia, le reprimían bailes y cantos que se salieran de las temáticas religiosas. Sin embargo, fue en la adolescencia que comenzó a tener mayor interés por expresiones artísticas –como la poesía, el dibujo y la danza– en donde destacaba en comparación con otras materias. Sus inclinaciones hacia las artes, en especial el baile, le ayudaron en su proceso de identificación, pues por medio de ellas justificaba con mayor facilidad sus deseos de ser femenino, lo que evitaba el riesgo de ser juzgado.

Entre los trece y quince (años) digamos que fue más el interés por cuestiones artísticas y culturales. No fue tanto: “Me gustan los chicos”. Sabía que algo pasaba, pero no sabía qué realmente. Y la información que había tenido en mi infancia es que eso no está permitido. Ya en mi etapa adulta fue que dije: “Algo pasa”, y hubo la oportunidad de experimentar y dije: “Aquí quiero estar” (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Pablo Villegas, quien prefiere llamarse “Pablito”, tiene treinta y cuatro años, es independiente y vive solo. Su vida en Juchitán le gusta, excepto por la inseguridad. En una ocasión entraron a robar al bar donde estaba dando un *show*. Su trabajo consiste en imitar de manera cómica a algunos cantantes en eventos familiares. Suele cantar y bailar las canciones más populares de artistas o celebridades como Juan Gabriel, Vicente Fernández, José José, Laura León y Lucha Villa. “En ocasiones me llegaron a decir: ‘eres como un payaso’. Y pues, casi. Sólo que el payaso es otro estilo, va dirigido a otro tipo de público y lo mío es *show*” (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Una de las razones por las que no se muda a otra ciudad, es su familia. También le es difícil dejar su trabajo, pues ya ha adquirido fama. De manera fija, casi todos los fines de semana se presenta en un bar. Además, disfruta mucho lo que hace.

Yo tengo un trabajo que es maravilloso para mí, el hecho de vestirme, que la gente cuando me ve, se sorprende. Qué bonito que me vean caracterizado, empezar a cantar, a motivarlos a que saquen esa amargura. Y vamos a reír y vamos a gritar. Esa euforia...porque están viendo algo divertido, algo agradable. Termina el show, y aquí no pasó nada, yo vuelvo a la normalidad, porque hay gente que piensa que todo el tiempo estoy así, que todo el tiempo estoy haciendo reír, que todo el tiempo estoy con plumas y lentejuelas...(Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Su papá no acepta su trabajo y por lo mismo no tienen una relación muy cercana ni de confianza. Pablito se defiende y argumenta que vive de manera honesta, sin vicios y sin perjudicar a terceros, por medio de expresiones artísticas que tienen el fin de divertir y agradar a su público. Reitera el derecho de tomar sus propias decisiones y dirigir el rumbo de su vida.

A mi papá nunca le ha parecido que yo me gane la vida cantando y bailando vestido de mujer. En su momento le dije: “No tienes por qué enojarte porque para empezar nadie te va a decir ‘Vi a tu hijo saliendo del hotel o en una equina’...” Y aunque yo lo hiciera, es mi vida. Al contrario, lo que hago es arte, no lo hago a escondidas, lo hago en frente de todos, sin problema, no necesito alcoholizarme para hacerlo, lo hago con educación, con respeto, a la gente le gusta, me pagan y así puedo apoyar a mi familia también (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

En cambio, su mamá no ha puesto objeción, no se molesta con su trabajo. Con ella incluso puede vestirse de mujer, por cuestiones independientes al trabajo, y no hay problema. Con ella sale a fiestas con indumentaria zapoteca: “Cuando vamos a una fiesta yo le convino su ropa, la peino, yo organizo los accesorios [...] Hasta ella misma se extraña que siendo mujer, maquillarse le cueste un poco de trabajo, o el peinarse” (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Sus abuelas lo motivaron a seguir construyendo una identidad cercana a la feminidad al enseñarle sobre costura y cocina. “Mi abuela materna me animó a tomar un aro y empezar a bordar. Éramos muy cercanos, era muy cariñosa [...] Mi abuelita paterna costura, me inspiró. Le aprendí ciertas cositas, ciertos truquitos. Me decía: ‘Ven, ayúdame con esto’. Cuando voy a hacer una comida, me pide sugerencias” (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Su abuela paterna también le apoyó al ofrecerle su casa como un sitio en donde sintiera confianza y seguridad de vestirse como mujer.

Mi abuelita, la mamá de mi papá, ella fue una persona que me ha apoyado bastante en esa etapa de reconstrucción mía, cuando dije: Algo pasa. Yo empecé a manifestarlo por el lado artístico. Hay una tradición de los *Viejos*, en diciembre, entonces yo participo desde hace tiempo... participaba de *Vieja*. Cuando salí de *Vieja* ella no se lo tomó mal porque es una tradición. Ella se molestó que me vestí en casa de unas tías, sobrinas de ella. Me reclamó porque me vestí en otra casa (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

En Juchitán, y otros municipios del Istmo, el baile llamado *El viejo* es una tradición que se lleva a cabo anualmente, durante diciembre, y representa la despedida del año que termina para darle la bienvenida al próximo. Participan exclusivamente dos hombres que simulan ser una pareja

(hombre y mujer) de ancianos, en compañía de una pequeña banda de músicos. Acostumbran a andar por las calles de la ciudad para bailar unos minutos en algún establecimiento comercial, o en alguna casa, a cambio de propinas. Uno de los bailarines se viste de mujer istmeña, con peinado y vestuario regional; un detalle característico es que suelen cubrirse parte del rostro (la nariz y la boca) con un pañuelo, o máscara, al bailar. Pablito retomó esta tradición, y al asumir el rol de *Vieja*, pudo expresar su feminidad sin restricciones, bajo la aceptación de la cultura zapoteca.

Como forma de agradecimiento, regala a su abuela trajes diseñados por él, en ocasiones especiales como su cumpleaños. “Le mandé a hacer un traje, lo diseñé yo, al gusto de ella, me encargué de todo. El hecho de ser como soy, me ha hecho ser cercano a la familia” (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Sin embargo, no siempre contó con este apoyo. Hubo un proceso de aceptación gradual. La primera vez que su abuela supo que se había vestido como mujer, le regañó con dureza, frente a su papá, quien respaldó la reprimenda al no poner objeción; ambos consideraban que ser *muxe* era indigno, que merecían la falta de respeto del pueblo pues no son considerados productivos ni trabajadores. El rechazo no sólo tenía que ver con las supuestas faltas de aportaciones que la comunidad *muxe* brinda al pueblo, sino también con el tipo de sexualidad que practican, calificada como antinatural por alejarse de la heterosexualidad.

Mi abuelita me dijo: “Ten cuidado si te estás haciendo *muxe*, el *muxe* es una vergüenza para la familia, vas a ir pasando y la gente te va a dar una nalgada, los hombres te van a nalguear. No te van a respetar. Los *muxes* no tienen oficio” ... Porque tenía la idea de los *muxes* que conocían ellos. No tenían todavía la imagen de un *muxe* respetable. De un *muxe* modelo, de quien pudieran decir: qué bonito es ser *muxe*, es *muxe* pero trabaja, pero apoya. No tenían esa imagen. “Aparte, por atrás, y Dios no lo quiera, te vayan a lastimar”. El que me haya dicho las cosas como son, me dio pena por mi papá, porque lo vi como agachado, pero no dijo nada (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Pablito pensó que la aceptación se dio cuando desmontó los mitos del “ser *muxe*”. Es decir, cuando demostró que *muxe* y “trabajo digno” no son excluyentes; o cuando decidió no alterar los códigos de vestimenta, con el fin de rendir respeto a las tradiciones zapotecas, las cuales son distinciones asociadas con una etnicidad que suele representar orgullo y prestigio.

Al poco tiempo ella me decía qué cosa me queda bien, qué cosa me queda mal. Cuando venía diciembre, ella misma me regaló ropa para salir de *Vieja*, porque la costumbre consiste en que uno

busca ropa usada en la familia, huipiles y enaguas usadas. Llegó el momento en que después de tantas cosas que podrían ser agresivas para mí, no lo eran. Me lo decía porque me quiere, porque me ama, porque quería lo mejor para mí. Y es algo que agradezco, y es algo que tengo muy presente. Es de las personas de mayor respeto en mi familia (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Pablito justificó el rechazo y los prejuicios de su abuela como una muestra de amor. Actualmente recibe apoyo cuando baila *El Viejo* o participa en festejos *muxes*.

La primera vez que ella me vio formal, pues nunca me había visto, dije: “A ver qué me dice”. Fui a una Regada de Frutas de los *muxes*, y le dije a mi hermana: “Vamos a saludar a abuelita”. Y mi hermana dijo: “Pero te va a ver así”. Y le dije: “Vamos a ver cómo reacciona”. Cuando me vio, se sorprendió. Me dijo: “¡Ay, Pablito *stine*’³⁵, qué guapa te ves!”. ¿Por qué? Porque cada accesorio en su lugar. Esa vez que fui a la regada de los *muxes*, todos íbamos vestidos igual, el mismo tipo de atuendo, el mismo color. Pero cada quién se arregló a su modo. Y todos iban con la trenzota y las pestañotas. Yo no. Yo formalmente, lo que a mí me gusta hacer. Entonces no fácil va a venir cualquiera a faltarme el respeto. Y creo ese era el temor de mi abuelita. El hecho de ser un *muxe* que va pasando por la calle y que hasta pide uno que vengan y le metan la mano (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Al igual que su abuela, asumió que el respeto hacia el colectivo *muxe* es un valor que ellas/ellos deben ganarse a partir de cuestiones como el trabajo y la manera de vestir. Excusó el acoso y rechazo hacia la comunidad cuando los cánones étnicos y culturales se rompen. Además, consideró comprensible que la falta de referentes positivos –con los cuales pudiera ser identificado– dificultaran la aceptación, pues su familia se limitaba a conocer *muxes* sin un supuesto prestigio. La deslegitimación hacia la comunidad surge a partir de los relatos que parte de la sociedad construye sobre aquellos que no representaban un modelo deseado.

Elvis Guerra es otro caso que contó con un fuerte respaldo y apoyo de su abuela. Elvis tiene 25 años y hoy en día se siente muy satisfecho con los diversos trabajos a los que se dedica. Es Licenciado en Derecho; poeta becario del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA); y comerciante y administrador de *Biulú*, una marca de textiles istmeños. Sabe hablar zapoteco y siempre ha vivido en Juchitán. Viene de una familia de cuatro hermanos. Su papá fue asesinado cuando él apenas tenía tres años; su madre enviudó a los veintitrés y tuvo que emigrar a los

³⁵ *Stine*’ significa “Mi amor”, en zapoteco.

Estados Unidos. Por las dificultades que tuvo en su niñez, debido a este contexto, afirma que su etapa favorita es la actual: “Hay una reconciliación conmigo, con mi familia con mi pasado. Ahora estamos todos juntos. Las carencias que vivíamos hace quince años no quisiera padecerlas de nuevo. Me gusta más lo que me ocurre ahora porque ya tengo la oportunidad de acceder a una carrera y a otras cosas” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Debido a que su madre tuvo que migrar por necesidad económica, desde pequeño quedó bajo la tutela de sus abuelos. La convivencia con su abuelo fue difícil porque era alcohólico, “pero de esos alcohólicos que se quedaban tirados en la calle un mes. Mi hermano mayor y yo íbamos a levantarlo en una carretilla o triciclo. Y además de alcohólico era violento llegaba a golpear”, recuerda. Razón por la cual él y su hermano pactaron no beber nunca. Con su abuela tuvo una relación diferente. Fue su referente más cercano cuando su madre migró. “Éramos cuatro y los cuatro nos quedamos con ella. Todo el amor que nos prodigaron fue de mi abuela. Para mí fue la primera madre”. Ella murió cuando él tenía quince años.

A partir de los veinte años vivió una etapa difícil cuando terminó la preparatoria, pues tuvo que trabajar y ahorrar para pagar su universidad. Consideró mudarse a la ciudad de Oaxaca y estudiar ahí, sin embargo, las carencias económicas lo obligaron a buscar cómo solventar su carrera en Juchitán donde, por cierto, no existen universidades públicas, lo que complica el acceso para algunos aspirantes a educación de nivel superior. “Trabajé un año, ahorré todo un año para pagarme la escuela para estudiar Derecho. Trabajé de cajero en *Soriana*...en una estética...con un tío limpiando mesas”. Al mismo tiempo que trabajaba, escribía poesía, en zapoteco y español. Y a los veinte años se ganó un premio de poesía que otorgó el reconocido pintor mexicano Francisco Toledo. “Me dieron 50 mil pesos, un grabado de Toledo y me publicaron. Entonces, imagínate, el acercamiento con Toledo. Eso representó para mí el cambio porque pude acceder a lugares que nunca. Me jaló al mundo literario, al mundo artístico”. Para Elvis, la poesía significó no sólo un ejercicio placentero para sí mismo, sino también un recurso para trabajar y sostenerse. Fue una alternativa que saldó sus necesidades económicas, pues a pesar de las oportunidades laborales que ha tenido sigue considerándose una persona pobre, aunque menos que antes.

El arte vino a resolverme la vida. Me llaman para publicar en *Tierra Adentro*, que es la más importante del país; me invitan a festivales; hice viajes para leer poesía. Luego me pagaban por leer literatura, o me pagaban por alguna presentación. Y yo dije: “Lo necesito”. Había fines de semana que salía de la escuela y tenía que estar en una ciudad y me iba. Iba en el autobús haciendo mis ensayos. Fue una etapa muy

difícil que me hizo reflexionar muchas cosas y deconstruirme. Y por eso te digo, me gusta más esta etapa (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

A partir de las becas del FONCA ha tenido la disposición de escribir dos libros. El primero se llama *Guidiladi Yaase*, que en zapoteco significa “piel oscura”, y trata de cuentos eróticos. El segundo, *Xtiidxa’nize*, “Declaración de ausencia”, es un poemario en homenaje a su abuela.

Otro de sus trabajos importantes ha sido crear y administrar *Biulú*, una marca de trajes típicos istmeños. Su gusto por el bordado y el diseño lo llevó a comenzar este proyecto que ahora está conformado por 38 mujeres que trabajan con él.

Yo diseñaba para mí y a la gente le gustaba. No es que al principio yo quería vender. No. Es que me gusta hacerme mi ropa. A la gente le gustaba mi ropa y así salió mi marca. Era un pasatiempo mío. Preguntaban donde adquiriría mis camisas porque querían una y me daba cuenta que mis diseños nadie los había hecho. Camisas como pecheras que se usaban hace mucho tiempo. Las pecheras eran usadas por los abuelos, pero tienen un origen histórico porque con ellas cargaban el maíz y hacían esos dobleces y esos pliegues para que la camisa resistiera, y yo eso lo vi y después lo investigué en un libro, que originalmente es una tradición de los mixes y no de los zapotecas... (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Biulú fue resultado de una herencia tradicional de su abuela, pues gracias a ella tuvo por primera vez contacto con los hilos, el bordado y la costura. Ella, al igual que él, solía trabajar con otras mujeres a quienes dirigía en la labor textil.

Foto 3.1. Elvis y las bordadoras del taller de Biulú (I)



Autora: Binisa Cruz

Foto 3.2. Elvis y las bordadoras del taller de Biulú (II)



Autora: Binisa Cruz

La infancia de Elvis, en comparación con otros, le parece que tuvo importantes ventajas por ser un *muxe nguuii*, o con expresión masculina, como en el caso de Omar. “Yo no aspiré a vestirme de mujer. No me gusta vestirme de mujer, entonces no lo hago. Y por eso no tuve esos problemas de desertar en la escuela, por eso tuve la oportunidad de terminar una carrera” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). De acuerdo con él, hay una relación directa entre el bajo nivel educativo de la comunidad y la asunción de su identidad.

Si tú hicieras un censo de cuantos *muxes* hay y cuantos son profesionistas, te vas de boca porque es bajísimo. Ese dato tiene un problema de raíz. No es casual. ¿Por qué no es casual no ver *muxes* en puestos de gobierno o en puestos de trabajo con condiciones más decentes? Porque no tienen el estudio, la preparación escolar que se requiere para ello. ¿Y por qué no tienen el estudio? Porque cuando están en la primaria, pasan a la secundaria, ellas quieren vivir como *muxes* y el sistema les dice: “No, para estudiar vas a vivir como niño. Y entonces, a ti *muxe* no te dejo entrar como niño, sino como niña”. Pero es tanto el asunto de la identidad que dicen: “Bueno, yo no quiero seguir viviendo como hombre, sino como mujer”. Entonces, el camino se vuelve dos: O defiendes tu identidad y asumes tu rol femenino, o la ocultas y terminas una carrera (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

El que tuviera ciertas ventajas por ser más masculino no significó que estuviera libre de abusos en la escuela. Alguna profesora llegó a suspenderle sus horas de descanso, o lo consideraba al último frente al resto de niños. Su mayor protección ante estas situaciones fue su abuela.

Cuando yo estudiaba, mi abuela va y agrede a la maestra porque me dejaba sin receso y me dejaba al último por *muxe*. Iba mi abuela y me defiende. Y me decía que ahora regresaba a la escuela para defenderme porque no me iba a dejar de nadie. Es un: “Veo que te están tratando mal y te enseño a defenderte, a hacerte más fuerte” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Elvis relató que gracias a la aceptación de las mujeres de su familia no fue necesaria una “salida del clóset”, como tal. Negó que ese tipo de procesos tengan lugar entre la comunidad *muxe*. “Nunca hubo salida del clóset porque eso solo se da en otras partes...ver al psicólogo, o ver si te corriges...y no, aquí no. Aquí te empujan a que salgas del baúl, porque el baúl es para la ropa, para los huipiles. Y sales cuando te descubren. No te descubres, te descubren.” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Por descubrir, Elvis se refiere a que hay un tipo de acompañamiento, una provisión de confianza familiar que permite la apertura de expresar libremente su género.

Te descubren en el sentido de que si tú no quieres, ellos te dicen "Hazlo". Mi mamá dice que cuando yo empecé a caminar lo primero que hice fue levantar una falda color verde y ponérmela. Entonces me caigo en un inciense, y todo mundo se dio cuenta. La alarma fue que yo me estaba incendiando y no que tuviera una falda (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Como se mencionó en el primer capítulo, muchas veces el proceso de aceptación y de apertura no es vivido de manera aislada, sino de manera colectiva, a diferencia de otros sitios en México, justo como explica Elvis; por tanto, más que una salida del armario, se trata de una salida del baúl, lugar donde las mujeres istmeñas suelen guardar sus prendas zapotecas. A pesar de la distinción étnica que conlleva el ensamblaje de identidad muxe, en ocasiones sí tienen lugar “salidas” explícitas y directas a través de conversaciones verbales. Cabe decir que dichas salidas no sólo se reducen a una declaración de la identidad homosexual, sino también tienen lugar cuando un muxe *nguiiu*, o con expresión masculina, decide expresarse como *una muxe*, cuando realiza un proceso de transición hacia una marcada expresión de femenina. Las mujeres y *lxs muxes* suelen ser las principales compañías, mientras que los hombres cisgénero buscan interrumpir y borrar violentamente los procesos de identificación mediante el acoso y la influencia del miedo. Incluso, ser un muxe arropado por las mujeres de la familia a veces también es un privilegio. Aunque las terapias de conversión para “curar” la homosexualidad, o muxeidad, no predominan, Sami Tapio documentó el testimonio de un muxe que fue enviado por sus dos padres a un colegio internado para que se “compusiera” y modificara sus gustos (Tapio 2015, 155).

Elvis, aunque experimentó más apertura que en otras familias, no estuvo exento de recibir maltratos, en especial de hombres, los cuales afrontó con la ayuda de mujeres: “Mi abuela entró a defenderme porque mi hermano mayor me estaba pegando y él estaba molesto. Me decía: ‘mis amigos me hacen burla porque me dicen que tú eres puto’...” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Actualmente su hermano no lo rechaza, pero no tanto por una cuestión de respeto, sino de conveniencia: “Mi hermano nunca reconoció que yo era su hermano y ahorita ya lo hace porque le sirve. La cosa cambió cuando me hice popular. Tener que ser algo o alguien para agradarle a la familia” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). En cambio, por las mujeres de su familia dijo no haberse sentido discriminado.

El empoderamiento de ellas, quienes dirigían sus proyectos y los lideraban sin necesidad de estar sujetas a las órdenes de los varones, fue su primer ejemplo. “Mi bisabuela era pensionada, mi

abuela tenía un taller de bordado y ella era la líder de veinte o cuarenta mujeres que bordaban todos los días en su casa. Mi abuela aprendió a ser líder y me enseñó a ser líder” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Fueron un ejemplo para él en cuestión laboral y también una protección de su identidad.

Aprendes a que tienes que defenderte y las mujeres ayudan en esos procesos. Ahí están. No es algo individual el destaparse. Las mujeres te dicen y te envuelven. Yo lo imagino como cuando te envuelven en una enagua y te giran y ¡tras! Entonces giras solito, y ahora sí... Yo así lo veo. Te protegen con su cariño, te impulsan, “Tú haces esto”, “Tú vas”, y te van enseñando. Pero de repente, te quitan la enagua y te dejan desnudo y te dicen: “Ahora te toca a ti caminar solito porque ya te enseñé” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

También la protección y el acompañamiento se dio de parte de otros miembros de la comunidad. Igualmente, aprendió a defenderse gracias al cuidado de un tío *muxe* con el que vivió. “Como vengo de una familia que es difícil, yo me fui a vivir desde los nueve a once años con mi tío *muxe* y él me enseñó a defenderme. Y como es muy adinerado, ahí llegan las *muxes* a pedir favores y ahí, entre pláticas, uno aprende” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). De su tío no sólo aprendió estrategias de autodefensa dentro de la sociedad juchiteca, sino también habilidades relacionadas con el comercio y los negocios. “Mi tío tenía bares, vendía flores... tenía como cinco o seis negocios. Veía como él hacía sus cuentas y yo aprendí eso: el querer comerciar algo”. Las mujeres y *lxs muxes* fueron sus primeros referentes de libertad y empoderamiento.

Nadxieli también encontró protección contra el machismo en sus tíos *muxes*. Uno de ellos era comerciante, como el tío de Elvis, y buscaba tenerla bajo su tutela con tal de evitar las agresiones de su padre.

Tanto vio que me golpeaba mucho mi papá y le dijo: “O te calmas o lo llevo a mi negocio y yo lo voy a crecer”. “No, no, no. ¿Cómo lo vas a crecer tú? Más puto va a ser”, empezó a decirle a mi tío, y ya después mi tío me decía que no me asustara, le decía a mi mamá que no dejara que mi papá me pegara. “Al final, él los va a ver a ustedes dos”, decía mi tío (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Nadxieli Santiago es de Juchitán, habla zapoteco, tiene 28 años. Es enfermera, pero trabaja en un bar y en el Ayuntamiento del Municipio. Sus estudios universitarios los pagó con su trabajo y sus ahorros. Solía bordar bolsas o camisas para venderlas a sus compañeras. “Siempre fui independiente, jamás molesté a mi mamá. A mis doce años yo ya sabía vender en las calles

empanadas, agua fresca y ya mi mamá era comerciante y llevaba tomate, cebolla... aprendí un poco de mi mamá” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Borda no sólo para ganar dinero, también es un pasatiempo que aprendió por su abuela. Yo veía como le hacía mi abuelita y la vecina de mi mamá borda, y pues ya con ella platicaba y checaba cómo sacaba la aguja, cómo la metía y cómo movía su mano. Y ya fue cuando le dije a mi mamá que me compraría un metro de tela e hilo. Y le dije a mi mamá que comenzaría a jugar” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Nadxieli, a igual que Elvis, experimentó una temprana feminización desde su infancia. En la primaria, sintió curiosidad por vestirse como mujer, por maquillarse, y comenzó a rechazar los accesorios masculinos. Su inspiración fueron principalmente dos tíos *muxes*.

Andaba en la primaria cuando veía a mis tíos que se vestían, se ponían guapas, se compraban maquillaje y yo me decía que quería ser así de guapa [...] Cuando mis papás me compraban zapatos, a mí no me gustaban [...] Y ya agarraba las zapatillas de mi tía, me las ponía y andaba caminando y mi tía decía “Ésta va a ser como yo” [...] Con el paso del tiempo mi tía me regalaba *gloss* para los labios y ya yo iba muy feliz a la primaria (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Por el temor de su padre a que sus tíos *muxes* influyeran en Nadxieli y lo motivaran a expresar su género con mayor libertad, le negaron frecuentarlos. “Y después me prohibieron llegar a casa de mi tía y mi papá me amenazaba con pegarme, y como yo era un niño, iba en segundo de primaria, pues me daba miedo que mi papá me pegara” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Su tía *muxe*, quien también sufrió la discriminación de su propio padre, ahora cuida de éste en su avanzada edad.

De sus padres sólo sufrió el rechazo de su papá, quien lo maltrató desde niño por ser homosexual, lo que le provocó mucha infelicidad. “Al principio de mi vida mi papá fue muy machista, me pegaba mucho, dijo que no quería tener un hijo gay, que no quería que se burlaran de él. Sufrí mucho en mi niñez y en mi adolescencia, muchísimo” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Sin embargo, su mamá lo protegía y “le daba las gracias a Dios porque tiene un hijo gay, porque dice que en la familia de nosotros, somos cuatro varones, no hubo ni una mujer” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Su madre le decía que era una fortuna tener un hijo *muxe* porque él la iba a cuidar en su vejez.

Fue en el 2015 la primera vez que Nadxieli se vistió en su casa, con el apoyo de su madre, porque solía hacerlo en casa de una amiga, a escondidas de su papá, por miedo. El motivo fue acompañar a una amiga capitana a la *Vela de Las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro*. “Me dijo mi mamá que en mi casa me iba a poner la ropa esa. Me dijo que me vistiera en la casa, que no le gustaba que lo hiciera en la casa de otras personas... y mi papá estuvo de lo peor ese día y se emborrachó, hizo un escándalo” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Nadxieli en su cotidianidad viste femeninamente. Su proceso de transición demoró por el miedo que le generaba su papá, fue un riesgo asumir una nueva identidad, pero lo hizo a pesar de las amenazas. “Fue una etapa de caos, especialmente con mi papá, llegar a vestirme y que me diera la liberación. Y dije pues no, así voy a salir” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Después de los rechazos, la aceptó como su hija mujer y actualmente ya no se molesta. Este cambio vino acompañado del sostenimiento del hogar que asumió ella.

Ya cambió mucho, siempre me dice que me cuide porque no quiere que me pase algo malo y yo le digo que sí, que no se preocupe. Ahorita me apoyan y es que soy el sostén de la casa porque les ayudo casi con todo [...] Pago la luz, el agua, el internet, las despensas... cosas que se necesitan comprar, un coche que se va a comprar [...] De hecho, ahora mi papá me pide para las caguamas, me dice: “Hija, ¿no tienes cien pesos por ahí?”. Le digo que sí y le doy el dinero, y me dice: “¡Gracias hija!”. ¿Cuándo mi papá me iba a decir “hija”? Nunca (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Su madre le reprochó a su papá que demorara en reconocerla, y pone en duda que la haya aceptado totalmente, pues ha sostenido que si no fuera por el beneficio económico que obtiene de su hija, no hubiera dejado de maltratarla. Sin embargo, él se defiende argumentando que la presión y burla social, especialmente de otros hombres, era el porqué no la quería.

Mi mamá le dice: “Chantajista es que eres porque cómo maltrataste a mi hija”. Y él contesta que en ese entonces todavía no se decidía porque sus amigos le hacían burla, y mi mamá lo sigue confrontando: “Tu hijo es tu hijo. ¿O qué te importan más tus amistades?” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

A pesar de las faltas contra ella, Nadxieli dice que nunca podría odiar ni sentir rencor por su padre. Pero sí le pidió que se disculpara con ella pues tenía presente el daño que le provocó. Sus disculpas propiciaron que la relación entre ellos fuese más estable que antes, y también evitó mayores discusiones con su madre.

Me pidió perdón porque un nueve de agosto estábamos comiendo, y yo en ese entonces ya me pintaba normal y me ponía delineador. Y cuando llega mi papá me tiró la sopa en la cara, estaba caliente, me ardió y se peleó con mi mamá. Ya con el paso del tiempo siempre lo llevaba en mente y me dije “Algún día se lo voy a reclamar”. Ya cuando él me aceptó, le dije que yo no lo iba a odiar. “Siempre te voy a querer porque eres mi padre, tú me diste la vida, pero te acuerdas que en agosto tú me tiraste la sopa caliente”. Me lo aceptó y comenzó a llorar y me pidió perdón. Yo le dije: “No soy Dios para perdonarte pero eres mi papá y la disculpa sí la tienes”. Nos abrazamos e hicimos las paces [...] Yo siempre dije que no le iba a guardar rencor porque es mi papá y si en ese momento lo hizo fue porque se burlaban de él, por el machismo (Nadxieli, en entrevista con la autora, 2019).

No imaginó que su papá se disculparía con ella y la reconocería como hija. “Mi papá con su machismo, cuándo yo me iba a imaginar eso. Nunca” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Mucho menos después de escuchar bromas homofóbicas y transfóbicas en su contra y el resto de la comunidad. “Fue en 2016, cuando yo salí de capitana (de la *Vela de las Intrépidas*). Mi papá decía que iba a echar una bomba debajo del carro (alegórico) para que todos murieran” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). A pesar de este comentario, y para sorpresa de Nadxieli, su papá la acompañó a la Regada de Frutas y además participó en el desfile con el uso de pirotecnia. “Mi familia le hizo burla a mi papá: ‘¿No qué ibas a meter la bomba?’, le decían. Y mi papá les dijo: No, cómo voy a hacer eso” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Sus bromas reflejaban la negación que tenía de aceptar a su hija. El caso de Nadxieli, así como el de Pablito y Elvis, evidencia que las mujeres de la familia, madres, abuelas o tías de ciertos *muxes* tienden a aceptarles con mayor disposición en comparación con los hombres, quienes se sienten avergonzados pues representan una humillación hacia su masculinidad, la cual se caracteriza por ser misógina, violenta y hostil hacia la feminidad. La aportación económica a la familia también es fundamental para que haya reconocimiento, así como la promesa del cuidado de los padres en la vejez.

3.2 Identidades sexuales y de género

3.2.1 Las performatividades muxes

César se expresa de manera masculina. No se viste como mujer, “nunca me vestí, no me gustaba, porque qué hueva” (César, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Tampoco se maquilla. Los únicos detalles que podrían interpretarse como femeninos son: su cabello largo, hasta los

hombros, que suele tener amarrado, y los detalles de las flores que porta en sus guayaberas cuando sale de fiesta, las cuáles no deben ser muy grandes ni exageradamente vistosas, según su gusto.

Igualmente, Omar desde niño no solía estar interesado en vestirse, pintarse o maquillarse. Y todavía hasta ahora mantiene la expresión masculina. Sin embargo, actualmente no cierra por completo la posibilidad de que en un futuro le pueda gustar. Pero sería sobre todo por diversión, sin intención de hacer algún tipo de transición de género. Aclara que vestirse de mujer no supondría necesariamente un rasgo distintivo de su identidad sexo-genérica. Remarca que se trataría de una cuestión de entretenimiento, como incluso algunos hombres heterosexuales lo hacen.

Quizá, pero lo veo muy, muy lejano (vestir de mujer). Ese no es mi mayor anhelo en la vida, porque hay quienes sí, que luchan por ello, pero yo no. Lo haría por divertirme, como muchos también. Los *hetero* me han dicho que sí les encantaría por diversión. Un día, ¿por qué no? Por *desmadre* pues, por diversión. En Chiapas existe la fiesta de los Chuntá, que son hombres que se visten de chiapanecas y salen a bailar a la calle, pero son hombres heterosexuales del pueblo, claro que ahora ya también entran los *mampos*.³⁶ Algo así sí haría, pero no es como mi mayor anhelo (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

No le gusta arreglarse ni adornarse de manera femenina diariamente, ni cuando asiste a fiestas, en las cuales, por cierto, le encanta bailar: “Cuando estoy borracha hago *show*, aunque se enoja mi mamá. Empiezo a hacer para arriba y para abajo. Yo hago *show*” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Disfruta mucho sugerirles a las mujeres –como su madre y tías– la vestimenta o el peinado que podrían portar. Le gusta ayudarlas a elegir lo que van a usar en una fiesta, decirles: “Este huipil combina con esta enagua, este color de listón...eso sí lo hago, me encanta, soy diseñador, jaja” (Omar en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). También sabe peinar, hacer trenzados. No borda, pero le gustaría aprender. Cuando asiste a las *Velas*, usa pantalón y guayabera; ésta debe ser lisa, es decir, sin ningún tipo de decoración. Aquellas guayaberas que tienen bordados de flores le molestan. Dice ser muy exigente con los detalles que porta cuando viste. “Soy muy especial. Si pudiera, yo iría a comprar la tela con la que se va a hacer mi guayabera. Yo eso prefiero: escoger un buen lino, que se vea bonito, con mucho plisado.

³⁶ *Mampo* es un término que comúnmente se utiliza para llamar a los homosexuales en la región del Istmo.

¡Ay, pero no! Que no tenga cadenilla³⁷ o bordado, ¡me choca!” (Omar en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Omar tiene un gran interés por todo lo relacionado con los trajes típicos de las mujeres istmeñas. Disfruta entrar a tiendas de telas para escoger sus preferidas y comprarlas para después vender sus creaciones; por eso, investiga sobre el tipo de materiales, los diseños, los precios. Más que por una necesidad económica, se trata de uno de sus pasatiempos favoritos, quizá el favorito. Su curiosidad lo lleva a investigar también sobre otros trajes y telas que se crean al exterior de la región e incluso del país.

Es como mi “porno”, tenía una amiga que decía: “los trajes regionales son el porno de Omar”. Si tú me preguntas del vestuario de la mujer istmeña yo te voy a contar todo. Todo, todo, todo. Es algo que me interesa, es algo que he investigado, que he leído, que me he informado, que me apasiona mucho. Pero ya me diversifiqué, ahora estoy viendo textiles de San Mateo.³⁸ Existen miles de textiles en el mundo y son una exquisitez (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Omar se inclina por trabajos feminizados, pero eso no excluye que disfrute expresarse de manera masculina. No desea realizarse operaciones quirúrgicas, modificar su cuerpo para que sea más femenino, porque: “A mí me encanta mi masculinidad, no la cambio por nada. Me gusta tener barba, me gusta cómo soy, no me veo con *chichis* ni nada de eso. Quizás con unos kilos de menos sí. Jaja” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Por su parte, cuando Pablito no trabaja a principios de semana, cuando no tiene que encargarse del *show* y la comedia, invierte su tiempo en costurar, en bordar. Se enfoca principalmente en el traje regional de las mujeres, desde los diseños, los dibujos, hasta los bordados. También hace peinados y maquillaje; esto último es una técnica que perfeccionó por el *show*. Los trajes los realiza no sólo como un pasatiempo, a diferencia de Omar, sino también con el fin de usarlos en algún evento especial. Son un potencial atuendo que portaría en alguna festividad. Aclara que vestirse de mujer fue un proceso que comenzó con su trabajo, por la caracterización de mujeres artistas: “Fue más por la cuestión artística, cultural, que por el hecho de decir ‘quiero vestirme, quiero salir a la calle, que me vean vestido de mujer’. No fue así. Y hasta en la actualidad, me

³⁷ Es una técnica de bordado que, como se detalla en el capítulo dos, se usó originalmente en los huipiles de las istmeñas y posteriormente en los hombres.

³⁸ San Mateo del Mar es municipio ubicado en el Istmo de Tehuantepec.

visto de mujer para el *show*, me llego a vestir para una fiesta, en una ocasión especial” (Pablito en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). También ha llegado a vestirse de mujer en las *Velas muxe*, lo que significó para él una oportunidad de experimentar. Sin embargo, en su cotidianidad viste como hombre. “Termina el show, y aquí no pasó nada, yo vuelvo a la normalidad, porque hay gente que piensa que todo el tiempo estoy así, que todo el tiempo estoy haciendo reír, que todo el tiempo estoy con plumas y lentejuelas” (Pablito en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Tanto las *Velas* como su trabajo artístico fueron una excusa para experimentar su feminidad, sin correr el riesgo del juicio público.

Solo desde la identificación étnica se abre la posibilidad de feminizarse, por el respeto que supone. Cuando se viste como mujer, lo hace únicamente de istmeña, pues es probable que sea “arriesgado” utilizar vestimentas ajenas a la cultura, por eso hace una apuesta por un atuendo femenino reconocido. Una alteración a los códigos de vestido lo interpreta como una ofensa. La referencia más directa para vestirse son las mujeres de su familia, en ellas se inspira.

Quando me visto, lo hago con mucho respeto, no me pongo las pestañotas, el peinado extravagante y los tacones más altos. Yo lo hago más formal, rescatando formas tradicionales de antes. Cuando me voy a vestir de mujer, yo volteo a ver cómo se viste mi abuelita, mis tías, mi mamá: con reboso, zapatito bajito, maquillaje igual [...] ocupar los accesorios como se debe. Yo, por ejemplo, no tomo. Antes lo hacía para convivir, pero ya dejé el alcohol. La convivencia con la gente es diferente también. No tiendo, como muchos *muxe*, que entre copas ya están diciéndose de cosas (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Le enorgullece que no solo se viste con destalles distintos frente a otros/otras miembros del colectivo *muxe*, sino que también actúa diferente, pues no suele emborracharse. Pablito manifiesta tener una performatividad que sobresale, que se caracteriza por una personalidad con valores asociados al respeto, la sobriedad y la moderación. Es preciso abrir un paréntesis para referir a Matye, *muxe* de quien se hablará más tarde, pues me advirtió que varios de sus amigxs se negarían a mis entrevistas puesto que su tiempo preferían invertirlo, principalmente, en salir de fiesta y embriagarse. Sobre este último punto, ella resaltó una tendencia al alcoholismo de los miembros del colectivo. Esta problemática de salud pública asociada a la comunidad *muxe*, incluso ya fue señalada por el antropólogo Sami Tapio (Tapio 2016, 114). Hay percepciones sobre ciertos integrantes que no siempre son valoradas. Razón por la cual algunos, como Matye y Pablito, prefieren desmarcarse, señalando un estilo de vida diferente, más “sensato”. Al interior

de la comunidad existen identificaciones con poco prestigio que son vinculadas a proceder irresponsables. De la muxeidad, dentro del mismo colectivo, no se tienen únicamente referentes hogareños, dedicados al cuidado de los padres o la familia, al trabajo y la prudencia, sino también a la diversión y los vicios.

Pablito disfruta vestirse como hombre todos los días. Sin embargo, sólo en algunas ocasiones le apetece vestirse de mujer. “Si quiero ponerme una gorra con flores, o color amarilla o rosa, lo hago, pero no es algo que implique que voy a salir con un moño. A menos que me vista de mujer, ¡me pongo hasta el molcajete!” (Pablito en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Tiene el cabello largo, casi a la altura de los hombros, pero suele tenerlo recogido. Es el único detalle cotidiano que podría considerarse marcadamente femenino, pues no le gusta usar maquillaje o accesorios muy evidentes; no siempre se sintió con la confianza de usarlos. Por ejemplo, en las guayaberas se abstenía de las flores, también en un afán por apartarse, nuevamente, de ciertos rasgos distintivos del colectivo.

Las guayaberas con flores al principio no me gustaban, pensaba que me iba a ver muy extravagante. Ahora sí ya tengo algunas, pero con detalles que yo he hecho. Las aplicaciones las pongo yo. Cambié porque lo veía en *muxes* y decía: “Me voy a ver como ellos”. A lo mejor era eso, no sé. Pero cuando me lo puse, me las *chuleaban* (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Su atuendo y comportamiento varían de acuerdo a la ocasión, por una cuestión de respeto con quienes convive. Piensa que vestirse de mujer podría estar fuera de lugar en determinados contextos.

Un chico de mi edad comentó que con él no va vestirse de mujer, que eso es para la gente que no tiene estudio, que no tienen educación. “Ahí yo difiero contigo”, le dije, “Porque yo no tengo una profesión, pero tengo educación”. Sé dónde puedo vestirme, en dónde puedo encajar y dónde no puedo encajar. Yo por el *show* he entrado a escuelas, a evento de iglesias, a fiestas patronales, a eventos donde amerita ir de traje, de manera personal también he ido. Lo que pasa también es cómo uno lo haga. Yo tengo bien definido cada cosa en su lugar, creo yo, en cuanto a mi vida personal. Si me quiero vestir de mujer yo sé cuándo, dónde y con quién. Y si quiero hacer el *show*, lo mismo. Por ejemplo, también doy clases de danza a niños, cuando voy a trabajar con los niños igual no voy a ir de tal manera (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Distingue entre vestirse de mujer para hacer su show, y vestirse de mujer en su vida personal. Durante el show, vestir de mujer no es ser mujer, es más bien un homenaje a artistas famosas del medio del espectáculo; las cuales son representadas de manera estereotipada y caricaturesca, con el fin de provocar risa. Esta situación no supone un problema ya que no se tiene la intención de alterar un orden sexo-genérico dominante. En cambio, travestirse por gusto personal le parece más adecuado en círculos cercanos, como el familiar, o en espacios con una predominante presencia muxe. Aclara que la confianza que deposita la sociedad zapoteca en él se debe a su prudencia en actuar y vestir. En suma, advierte que vestir de mujer no es problemático en sí, sino que todo dependerá de la intención y el contexto.

Igualmente, comparte –como otros miembros de la comunidad– que las expresiones femeninas de *muxes* tienen una edad límite, por eso aprovecha su juventud para travestirse. Estas concepciones muchas veces fueron el resultado de la influencia de estigmas familiares y de gente de otros espacios cercanos. Ha sido motivado por algunos *muxes* para expresarse como desea. Aunque también dichas motivaciones contienen prejuicios e imponen supuestas formas ideales de ser:

Yo recuerdo a un maestro mío, un *muxe* que ya falleció, él no se vestía de mujer. Pero en una ocasión, cuando me vio la primera vez, me dijo: “Qué bien te ves. Hazlo, ahorita que estás joven. Va a llegar el momento, como yo, en que ya no te vas a ver bien. Yo quisiera haberme vestido en mi juventud”. Pero sus papás no lo dejaron. Sí se llegó a vestir, pero a escondidas. Pero no como yo, que la gente me ve. A él sí se le notaba. Se ponía sus chalecos con flores, era más notorio, era más amanerado.

Un *muxe*, muy conocido, usa cabello largo y dos trenzas, en una ocasión coincidimos en una fiesta. Se refirió a mí, que yo soy un *muxe* varón, un *muxe nguüü*, que no me gusta ponerme cosas de mujer. Dijo que no se viste de mujer porque su mamá vive. Él diario se viste de varón, con playera y pantalón de varón, se pone aretes y se pinta, se hace sus trenzas... Y yo pienso: “¡Es mejor que ya se vistiera de mujer!” (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Se evidencia una visión excluyente sobre los mayores pues hay una vinculación entre la vejez travestida y el ridículo, o la fealdad, que supone una falta de sensualidad y seducción, puesto que ser travesti y vivirse hermosa, atractiva, tiene sentido en un cuerpo joven. A la senectud se le excluye del mundo de la belleza. Sin embargo, existen *muxes* más mayores que continúan travistiéndose. En “Las travestis y su vejez como una negación”, el sociólogo Fernando Rada, tras un estudio en Argentina, explica que como consecuencia de los prejuicios sobre el

envejecimiento –debido a que pueden ser un grupo social altamente orientado a la figura, lo estético y la imagen femenina fetichizada–, les cuesta reconocerse a sí mismas y viven con nostalgia el pasado cuando comienzan a transitar su propia adultez (Rada 2018). Se sentencia a la construcción identitaria y corporal que se inició en la adolescencia, a un periodo de corto plazo.

Fue a partir del baile de *El Viejo* que Pablito tuvo la confianza de vestirse como mujer por primera vez en Juchitán. Él cuenta que este parteaguas en su proceso de construcción fue un acto fortuito, sin planearse. Se inspiró en otro *muxe*, con quien se sintió identificado, sobre todo por considerarlo alguien decente, a diferencia de otros integrantes de la comunidad. Ambos aprovecharon esta tradición para expresar libremente su feminidad. Dicha celebración se ha utilizado como una especie de pretexto para llevar a cabo la transformación. El baile, su vestuario, la risa que provocaba en el público fueron los principales elementos que disfrutó, por lo que cada año continúa presentándose.

Todo fue por casualidad, no tenía yo planeado. Cuando empecé a salir de *vieja*, a mí me inspiró un muchacho de la Octava Sección. Él nunca se vistió de mujer, él sólo se vestía en diciembre para salir de *vieja*. Nunca fue un *muxe* grosero o agresivo, como muchos, era muy alegre. Cuando vi que salió a bailar, con la cara tapada, pero con ropa de mujer yo dije: “Yo quiero hacer eso”. Lo vi, me gustó, e inmediatamente en ese diciembre conseguí lo necesario para salir a bailar. Y como vi que la gente se reía...era como compartir algo. Yo les compartía de mi alegría, ellos de sus carcajadas, y todos felices y contentos. Y es una tradición con la que participo desde hace más de diez años. Todavía lo sigo haciendo. Esa fue la primera vez que dije: “Me voy a vestir de mujer”. Después surgió lo del *show*, surgió como una manera de bromear (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Esta tradición fue uno de los antecedentes que lo motivaron a seguir con el proceso de declaración (o revelación) pública de su identidad. Otro antecedente fue su formación como bailarín en la Ciudad de México en la Escuela Nacional de Danza Folklórica de Bellas Artes. A pesar de no concluir su profesión, esta experiencia significó un proceso de introspección y un incentivo de expresión corporal. El cuerpo de Pablito, dada su educación cristiana y rígida en casa desde la niñez, no se había manifestado en completa libertad. Puso en práctica mostrarse sin miedo ni vergüenza.

Por otro lado, vivir en la Ciudad de México le dio mayor seguridad por estar lejos del juicio de gente conocida. También le dio la oportunidad de vivir experiencias nuevas en sus relaciones de

pareja. Asimismo, experimentó un mayor desenvolvimiento de su identidad *muxe* al integrarse a los espacios de la comunidad LGBTQ+, lo cual fue impactante en un principio por tratarse de un colectivo ajeno; la inspiración para montar su *show* surgió de estos espacios de disidencias sexuales.

Cuando empecé el *show* fue sin querer, vivía yo en México. Cuando viví en México conocí muchas cosas, mi mente se abrió mucho más porque tuve un poco de libertad. Atreverme a salir de la mano con alguien, o tener novio en forma, fue en México. Porque estaba en un lugar donde no me conocían. La primera vez que fui a México tenía la curiosidad para ir a la Zona Rosa. Cuando fui me sentí nervioso, con miedo. Fue algo muy fuerte para mí el ver a las artistas porque es algo que yo no había visto, pero después ya estaba ahí, entre ellos. Después fue algo común, fue la manera de experimentar y decir: “Esto me gusta”. Me sentía a gusto. Yo llegué a visitar antros, *discoteques* y me acuerdo de uno en especial donde me gustaba ir. Salía un personaje que me gustaba que interpretaba a Lucha Villa. Dije: ¿Quién es Lucha Villa? No es de mi época. Pero gustaban las canciones. Y cambiaban todos los personajes, menos tres: Juan Gabriel, Rocío Banquells y Lucha Villa. Siempre los tres personajes salían. Las tres primeras canciones que me aprendí las ocupé en mi propio *show*...Primero me pongo interiores, pantimedias, fajas. Ya que me pinto, me pinto con peluca, accesorios y vestuarios. Ayer hice primero de Paquita la del Barrio, Amanda Miguel y Laura León. Salir de Paquita la del Barrio no es tanto problema, en tacones de pronto no es tan difícil. Cuando salgo de Amanda Miguel es cantar, bailar, hacer *show*, de pronto brincotear un poco para que la gente se ría. De pronto hago como que me tropiezo y la gente muerta de risa. Y moverme como Laura León es pesadito en momentos. Interpreto en un *show* tres, cuatro, hasta seis personajes, por eso te digo que es pesadito...A veces atraigo la amargura de la gente y les regalo un poquito de alegría. Llego a veces a sentir la emoción del *show*, me llega un sentimiento, ganas de llorar (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Para la construcción identitaria de Pablito, su inspiración en las *drag queens* de la Ciudad de México fue fundamental. Se integró a una nueva comunidad caracterizada por crear unidad a través de la conexión musical, cuestión que él reprodujo en Juchitán, aunque su público no fuera exclusivamente *muxe*.

La interacción entre *drag queens* y música juega un papel primordial en esculpir espacios para un modo alternativo de socialidad. Las prácticas subculturales de interpretar una canción haciendo un muy esperado *playback*, sitúan a las *drag queens* como portadoras de un íntimo conocimiento e

historia que se transmiten oralmente y ofrecen consuelo a la desilusión, la tristeza, la melancolía y el olvido impuestos a la disidencia sexual por los discursos normativos (Tenorio 2019, 72).³⁹ Los rasgos externos de la feminidad de las artistas, como el maquillaje, el pelo, los senos, son lo que más destacan Pablito y las *drag queens*. El canto, la lírica y la actuación provocan catarsis y sentimientos tanto en espectadores como en intérpretes, pues se narra por medio del *performance*, del espectáculo, experiencias en el terreno amoroso, principalmente, de las cuáles han adquirido enseñanzas que son transmitidas de manera oral. David Tenorio sostiene que:

[...] la materialidad de las *drag queens*: maquillaje, pelucas, implantes, relleno de espuma, como formas constitutivas de una feminidad que, aunque de forma y gesto normativos, mantiene una contradicción irresoluta a través de su performance, yuxtaponiendo elementos masculinos y fusionando así el binario de género en la construcción de la identidad. Pero la *drag queen* es parte de una política de pertenencia más radical que tiene lugar en los espacios de vida nocturna, donde la música popular se convierte en portadora de un conocimiento oral que da forma a una educación emocional (Tenorio 2019, 73).

Foto 3.3. Collage hecho por Pablito con los diversos vestuarios para su show



Fuente: Cuenta personal de Facebook

³⁹ La traducción es mía.

El apoyo de varias mujeres de la familia de Pablito fue indispensable –madre, hermana, tías, abuelas– para poder llevar a cabo lo que, posteriormente, se consolidaría como su principal fuente de ingresos. Ellas le prestaron y regalaron las primeras prendas y accesorios para ejercer su trabajo; las primeras presentaciones que hizo fueron sin cobrar y por gusto.

Pregunté con mis tías: “¿Ubican a Lucha Villa?”. “Sí”, me dijeron. “Es una cantante de antes, de rancheras”. “Ah, pues es que quiero hacer ese *show*”. Y ya entre mis tías, me prestaron todo lo necesario. Los zapatos, los accesorios, los vestidos. Lo único que era mío eran los calzones y la peluca. Cuando a alguien le gustó y me dijo que me quería en su fiesta fui dando el *show*, pero no cobraba. Mi primer vestuario ya en forma fue de mi tía. Después me lo terminó dejando. Ya cuando ocupé un vestuario formal mío, fue el vestido de novia de mi mamá. Y le dije: “¿Y si me lo mido?”. Me dijo: “No te va a quedar, estaba yo delgada para entonces”. “Yo creo que sí me queda”, le dije. “Ayúdame”. Me ayudó entre ella y mi hermana. Justito. Y ya me acomodé la peluca con accesorios (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Por otra parte, Karla Rey,⁴⁰ al igual que Pablito, tuvo la aspiración de ser bailarina profesional. Karla es de Tehuantepec y tiene 30 años. Es Presidenta de La Verbena Muxe. Estudió danza y artes plásticas, carrera que no terminó, en el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA).

Actualmente se dedica a bordar y vender artesanías suyas (o compradas en el Istmo) en un bazar ambulante llamado El Oro, en la Ciudad de México. Vive con sus padres, a quienes suele cuidar, de acuerdo con la tradición. Los cuidados que provee, piensa que se le facilitan por creer que los *muxes* desarrollan una sensibilidad mayor al resto.

Ahorita en mi vida personal veo la salud de mi madre, darle de desayunar a mi papá, hacer la comida porque todavía vivo con mi mamá. Y te puedo decir que a lo mejor es la tradición istmeña, tienes que estar ahí en la familia y velar y todo, sacrificas muchas cosas pero también ha habido recompensas. En algún momento me he dado cuenta y es cruel que las personas se van haciendo grandes, necesitan los cuidados y lo veo con mis padres, con mi madre, entonces como artista puedo decir que soy sensible, las *muxes* somos sensibles (Karla, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Afirma que su desempeño como artista, como bailarina, le ayudó en la construcción de su *ser muxe*, pues durante su enseñanza era común que los hombres y compañeros de clase se movieran

⁴⁰ La corta duración de la entrevista a Karla, se debió a que fue realizada durante un evento social que ella estaba dirigiendo (La Verbena Muxe), lo que limitó el tiempo e impidió dar más detalles sobre su vida.

con afeminación y utilizaran accesorios de mujeres, sin prejuicios, porque la mayoría eran homosexuales.

Como artista uno es ególatra, me gusta la cuestión de los reflectores, de la cámara, brillar. Vaya, estar preparado para que te vean. Por ejemplo, en un momento bailé con Amalia Hernández. Y bueno, no de *muxe*, no de mujer, pero ves el teatro enorme y tienes que llegar y te tienes que posicionar, decir: “Aquí estoy”, y tener una presencia escénica. Y trabajas incorporando tu cuerpo, eso me ha ayudado bastante. Nos enseñaron a faldear, a andar en tacones, a utilizar un abanico o el rebozo, esa fue mi construcción porque en danza folklórica enseñan los bailes de hombre y mujer, tienes que aprender los pasos de mujer y hombre... Yo tenía una clase de maquillaje artístico. “Hoy vamos a ser viejitos, hoy vamos a ser gnomos, duendes, mujeres...”. El INBA (Instituto Nacional de Bellas Artes) da una formación muy completa. Entonces para mí, más que ese acercamiento de decir “soy la chica trans muy sexualizada”, fue descubrirme de otra forma (Karla, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Por otro lado, Elvis cuando fue entrevistado a principios de 2019 aseguró que no le gustaba vestirse de mujer. Cuando era niño sí deseaba maquillarse y usar faldas, pero la influencia de las figuras masculinas lo frenaron al sentirse amenazado por la violencia. Solo estaba protegido por mujeres. “Ojalá me hubieran dejado (vestir o maquillar) pero mis tíos no me dejaban, con todo y que las mujeres mandaban, los tíos eran como el peligro de que me fueran a agredir [...] Te sales del área de mamá y abuela y te va a pasar algo, lo sentí desde chiquito” (Elvis en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Usa el cabello corto y, de vez en cuando, solo porta algunos accesorios femeninos, como el huipil istmeño, el cual es la blusa zapoteca que usan las mujeres. El huipil se lo pone encima de una camisa, de corte más masculino. A esta combinación le llamó “Huipilina”. Como no se trata de una prenda de mujer ni de hombre, sino una mezcla, vio necesario nombrarla de una manera distinta. “Me pongo huipil sin ningún prejuicio porque me encantan y abajo traigo una camisa, yo le llamo “Huipilina”. Me gusta mucho usar la huipilina porque el huipil me hace quedar gordo, pero sí me lo pondría. Pero las flores no (en la cabeza), porque no me quedan” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Con la huipilina de Elvis ocurre una ruptura de los códigos de vestuario istmeños cuando, en primer lugar, un *muxe* masculino, o *nguiiu*, –quien en ciertos contextos podría ser leído como hombre *cis*– utiliza un huipil. Y en segundo lugar, cuando se transforma dicho huipil en una prenda distinta al combinarla con elementos masculinos. Quien no se ciñe a la tradición zapoteca,

en general, corre el riesgo de ser juzgado. Conviene decir que incluso, cuando las propias mujeres combinan un huipil con ropa diferente a las tradicionales enaguas (como pantalones, shorts, etc.), algunas gentes más conservadoras lo consideran un acto ofensivo o de “mal gusto”. El mal gusto radica en la alteración del código tradicional, que se traduce en un “insulto”, una falta de respeto a la cultura por cambiar la originaria indumentaria étnica. Por todo esto, la creación de Elvis puede considerarse retadora.

Él dice que ha perdido la vergüenza y el temor a lo femenino, que desde su infancia le transmitieron los hombres en casa. Ahora, habitúa a usar unas bolsas de tela artesanales (Foto 3.4). Hace cinco años él no usaba bolsa por miedo, por pena. Pero decidió comprarla y ahora no tiene ningún problema en tenerla, aunque la utilicen las mujeres. Tiene varias, de diversos colores. Le gusta tanto que le ha dedicado poemas, lo que también le funcionó para promover su venta.

[...] La he popularizado mucho. Esa fue como estrategia de *marketing* porque yo la quería vender, y pues le dediqué un texto amplio a la bolsa y la gente lo sintió muy mío y a los cinco días lancé las bolsas y se vendió. Y hablo sobre lo que guardo en ella [...] Lo que guardo depende de la presentación a la que vaya: si es de libro, les digo que traigo libros guardados; si es un bar, digo que traigo condones; y si es un taxi, digo que traigo un arma para defenderme por si me quieren asaltar. Es una narrativa muy irónica (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Sostuvo que ha tenido la curiosidad por añadir en un futuro más detalles femeninos a su aspecto. Por ejemplo, afirmó que, a pesar de preferir usar huaraches, tampoco se cierra totalmente a la posibilidad de usar tacones. También ha imaginado cómo sería ir vestido a una *Vela* con el traje istmeño femenino. “A mí no me gusta usar tacones, prefiero huaraches, o sea, si los usaría... Mis amigos dicen que nadie me reconocería si voy a una *Vela* de traje, pero yo les digo que es muy caro y yo soy muy ‘codo’...” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Si algún día lo hace, Elvis desearía arreglarse lo mejor posible, lo cual implicaría un costo importante, así que prefiere evitarlo, o quizá posponerlo. “Pagar para que me maquillen, porque iría muy producida, con todo mi peinado, con mis tacones, maquillaje, con un traje bello. O sea, no me pondría una cosa ahí, no. A lo mejor es mucha vanidad de mi parte...pero nunca lo he hecho” (Elvis en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). En suma, dijo tener curiosidad por vestir de mujer, no es su mayor deseo pues se siente cómodo con su manera de ser, pero tampoco niega que si hubiese tenido el apoyo de los hombres de su familia, no hubiera desaparecido el interés de mostrarse

femenino desde su niñez. En el siguiente poema “Al niño que fui” hace referencia a la feminidad que manifestó desde su infancia. También indica el difícil contexto familiar en que creció –tanto por el desprecio masculino, como por la precariedad económica–. Igualmente, reconoce que el afecto y cuidado de las mujeres. Resta mencionar la constante apelación que hace de la cultura zapoteca.

Foto 3.4. Elvis con su Hupilina y su bolsa



Fuente: Cuenta personal de Facebook

Nací bailando la llorona en los brazos de mi madre.

Nací siendo un niño muxe'.

Nací en un jardín de puras mujeres.

Nací en septiembre.

Nací tres años antes que Szymborska ganara el Nobel.

Nací la noche que mi tío se suicidó.

Nací en las redes de una hamaca desnuda.

Nací de un vientre que se abrió cuatro veces.

Nací en una casa sin piso.

Nací mirando un cielo de terciopelo oscuro.

Nací abrazando una muñeca de palo.

Nací con una flor en la cabeza.

Nací con un vestido amarillo.

Nací con un nombre de cinco letras, y por cada letra, tuve un amante.

Nací de un padre que odiaba muxes.

Nací de una madre que nunca conoció el miedo.

Nací de una abuela y sus múltiples hombres.

Nací pidiendo que no me maten.
Nací oliendo a guie' xhuuba',
porque los muxes nacen oliendo a una flor.
Nací para bailar en tacones
y con un libro en la cabeza.
Nací pidiendo que me leyeran el mundo.
Nací libre. Lo demás, es poesía (Guerra 2019, 27).

Casi medio año después de esta entrevista, Elvis “salió del baúl” (diciembre 2019) y publicó por primera vez en su cuenta personal de Facebook una fotografía vestido con un traje zapoteca, lo que provocó alegría y asombro entre sus seguidores y amigos. Al igual que Pablito, cumplió con la exigencia de portar el traje, el peinado, las joyas y el maquillaje como se espera culturalmente. Este cambio aún no ha representado un interés suyo por realizar una transición a una identidad transgénero, se trata más bien de una suerte de travestismo, pues en su cotidianeidad continúa usando las mismas prendas (huipilinas, jeans), y sus atuendos de antes. Es decir, aún prefiere no usar flores en el pelo, tacones, y huipiles, excepto si se viste de istmeña. En suma, Elvis reivindica la cultura zapoteca, se ciñe a ella, pero al mismo tiempo, también la transgrede y cuestiona.

En abril de 2020 publicó otra fotografía parecida, cuya descripción decía:

No nací en un cuerpo equivocado. Nací en un cuerpo que no me atrevería a renunciar. Me quiero así: un cuerpo de hombre que ama ser mujer, ser muxe', vivir una dualidad.

Me costó aceptarme. No siempre me quise, no siempre me amé, ahora lo siento, ahora lo sé. Para ser feliz hay que renunciar a todos los estereotipos, a todas las reglas y a todos los estándares sociales. No nací en un cuerpo que no fuera el mío, no nací en un cuerpo equivocado (Elvis, cuenta personal de Facebook, 2020).

Y en junio, de ese mismo año, durante el mes del Orgullo LGBTIQ+, escribió:

Ser muxe' es defender una identidad, una cultura, una forma de ver la vida y de vivirla. Ser muxe' es asumir que lo diferente siempre provoca, incita, incendia. Las muxes que estamos aquí, que hoy podemos salir a la calle con huipil y jeans, con enagua y camisa; las muxehuiini' somos y estamos porque hubo una generación de muxe yooxho'⁴¹ que luchó por nuestros derechos, que se arriesgó,

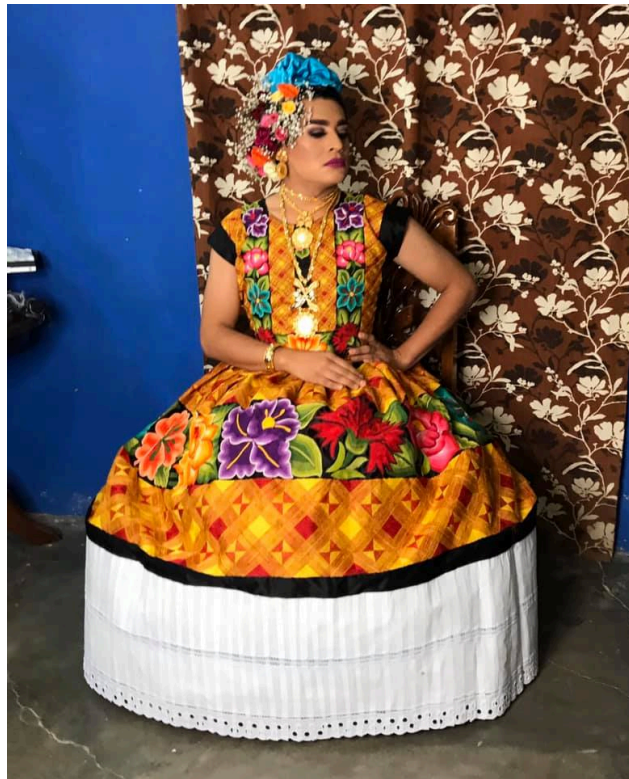
⁴¹ Muxehuiini significa muxe chico o joven; muxe yooxho' significa muxe grande o viejo.

que aventó la primera piedra, que retó al sistema, que dijo basta, que salió a la calle a protestar, que fundó velas como la de las Intrépidas buscadoras del peligro, Lésbico Gay, Santa Cruz del cielo baila conmigo, Club noche buena y las que vendrán. No es gratuito que hoy estemos aquí. Hay que voltear a ver a las muxes que nos anteceden, agradecerles su coraje, su valentía, su inteligencia, su profundo amor. Las muxes pioneras merecen todo nuestro respeto, nuestra admiración y nuestro reconocimiento. Gracias hermanas, mamás y tías muxes por ser ejemplo para las muxehuiini'. Gracias por enseñarnos que más allá de una fiesta, lo muxe es una lucha que no parará hasta que ninguna muxehuiini', nunca más sea discriminada, segregada, asesinada. Por aquello del mes del orgullo (Elvis, cuenta personal de Facebook, 2020).

En estas declaraciones, reconoce que si se negaba a vestir como mujer, no se debía únicamente a una cuestión de gustos, sino a una falta de libertad, la cual ha sido conquistada por muxes mayores. En el documental de Alejandra Islas (2005) *Muxes, auténticas intrépidas y buscadoras del peligro*, un *muxe* (cuyo nombre no se indica) narra que por temor a ser criticado y juzgado socialmente, nunca se atrevió a expresarse como mujer. Los testimonios muxes reflejan la dificultad que enfrentan para transgredir el orden social, pues no están exentos de lo que Foucault llamó: “mecanismos de poder” que controlan y disciplinan los cuerpos (Foucault 2007, 112). Las identidades se encarnan en cuerpos que han experimentado regulación y control. El problema con este poder es que en ocasiones genera dominación e induce a la desigualdad.

A diferencia de *otrxs*, Elvis se niega a evocar la narrativa de vivir en un cuerpo equivocado y su caso, como el del resto, da cuenta de que el complejo proceso de ensamblaje de los *muxes* está determinado por órdenes hegemónicos que limitan la posición en que deciden colocarse frente a la sociedad. Para llegar a habitarse de cierta forma, sus trayectorias de vida están marcadas por el sufrimiento que conllevan las luchas de poder en círculos personales, pero también por acompañamientos colectivos que les motivan a celebrar las formas en cómo deciden vivir y encarnar sus cuerpos.

Foto 3.5. Elvis con traje de istmeña zapoteca



Fuente: Cuenta personal de Facebook

3.2.2 Asumirse, o no, *muxe* y tercer género

En colectivos como el *muxe* entran en juego debates internos sobre conceptos y categorías para autonombrarse y definirse. Un tema que genera disenso entre ellos es la narrativa que los interpreta como un “tercer género”. Al inicio de esta investigación se mencionó que suele asumirse en medios informativos que en la sociedad istmeña existen tres sexos/géneros: hombres, mujeres y *muxes*. Si bien, algunos *muxes* se autodefinen como un género disímil al binario hombre-mujer, otros piensan que aceptar la presencia única de tres géneros es igual de estrecho y limitado que los binarismos. La vinculación exclusiva de los *muxes* con un tercer género ha sido la interpretación que ha logrado imponerse como la principal, lo cual redundo en un tipo de esencialismo que no permite la posibilidad de autoperibirse diferente; se afirman a sí mismos en su esencialidad, dejando fuera a quienes no participan en ella.

Lukas Avendaño, originario del municipio de Tehuantepec, antropólogo por la Universidad Veracruzana y artista de performance de 42 años, sostiene que él no se identifica como *muxe*, sino que es el *otro*, el del contexto, quien lo identifica.

El de la comunidad LGBT se pone la pulserita de colores y sale con su bandera, pero en el caso de la *muxeidad*, no va diciendo que es *muxe*. Es como si yo te dijera: ¿cuándo identificaste que eras mujer? Empezaste siendo y cuando te diste cuenta y reflexionaste sobre eso, tomaste una posición. (Lukas, en entrevista con la autora, Quito, 2018).

El testimonio de Lukas constata que “el acto narrativo de enunciarse pasa por ser siempre con/a través de otros” (Guerrero 218, 111). Durante sus primeros dieciocho años, hasta antes de llegar a la universidad, no creía que era singular en el mundo. Fue hasta que salió de su localidad para cursar la universidad que percibió una particularidad en él. “Y esto no vino para decir ‘qué chévere’, sino para decir qué problemático es el mundo” (Lukas, en entrevista con la autora, Quito, 2018). En otras palabras, para Lukas, ser *muxe* fue una peculiaridad que descubrió cuando se dio cuenta que formaba parte de una alteridad.

Además, no se asume como un “tercer género” pues:

Si el género femenino es una construcción cultural, cuando un *muxe* se convierte en el símil del género femenino, entonces no está siendo un género diferente. En ese símil establezco que no podría hablar de “tercer género”. Eso que consideramos que es ser femenino, es una simulación porque no es lo mismo ser mujer otavala a ser mujer quiteña y universitaria. Esa construcción que hacemos es un artificio porque dependiendo del contexto puede cambiar. Cuando el *muxe* hace una imitación o remeda a ese artificio se convierte en el artificio del artificio, por eso yo no hablaría de un “tercer género”. Sí hablaría de hombres, mujeres, *muxes*, *nguiiu*: que sería en zapoteco el caso de lo que se conoce como lesbianas (Lukas, en entrevista con la autora, Quito, 2018).

Apunta que la transición que los *muxes* hacen hacia los estereotipos de la feminidad, imposibilita percibirles como un género alterno. Desde una perspectiva interseccional, entiende el género como una construcción que varía de acuerdo con el contexto, por lo mismo, el “ser mujer” tiene significados diversos. También plantea que existe más de un género, entre los que se destaca la identidad *muxe*; sin embargo, le parece limitado el término tercer género pues implica que sólo existen tres identificaciones dentro de la sociedad, cuando en realidad para él hay una variedad más amplia, por tanto, no se debe olvidar a las *nguiiu* o mujeres lesbianas zapotecas. Además, cuestiona que se trate de un género que se desmarque del binarismo femenino-masculino debido a que varios miembros del colectivo tienden a reproducir las normas femeninas. En suma,

reflexiona que la instauración de una definición fija y única asociada a los muxes, no solo les perjudica a ellos, sino también vulnera a otros cuerpos.

Omar interpreta el término “tercer género” como un estereotipo que implica el establecimiento de roles; que se trata de una construcción limitada sobre lo que es la identidad *muxe*, un significado que no es compartido por *todxs*, y que no necesariamente tiene que serlo, porque cada miembro de la comunidad se construye con procesos distintos. Hace una distinción entre él y el “modelo” de lo que supuestamente es un(a) *muxe*; se desmarca de ciertos papeles típicos, como la decoración para eventos festivos. Aunque, a la vez, tampoco niega que existan roles tradicionales, el problema es que éstos limitan su agencia.

Creo que es una construcción que todavía no está sólida, yo creo que está en su proceso de construcción, que no se ha llegado a un significado en común, porque tenemos que entender que nuestro proceso de identidad como individuos cada quien lo lleva a cabo en su vida diaria. Entonces no creo que todos asuman esos roles que según asume el *muxe*, pues ya nos diversificamos, ya andamos en otro rollo los chavos *gays* de Juchitán. Ya no solamente adornamos el carro para la Regada. Es como también mucho estereotipo lo que ha ido idealizando a las personas, haciendo que se idealice esa imagen del homosexual en el Istmo, o de lo *muxe* (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

La identificación de Omar oscila entre asumirse *gay* y/o *muxe*: *gay* cuando se desmarca de la tradición étnica que en ocasiones los coloca en una posición estereotipada (como aquellas que tienen que ver con una división sexual del trabajo), y *muxe* cuando mantiene dicha tradición. No siempre se percibe *muxe*, o al menos no tanto como otras veces; lo cual tiene que ver con las acciones particulares que lleva a cabo en su vida cotidiana. Son precisamente estas acciones que lo distinguen del movimiento LGBT, del cual también se siente parte, aunque desde una perspectiva más generalizada.

Es importante señalar que sí existen muxes y comunidad LGBT. En la vida diaria sí puedes ver la distinción, en el mercado, en la calle, en la *Séptima*...sí puedes ver a los *muxes* en su vida cotidiana y, por otro lado, está esta comunidad que generalmente son jóvenes como yo, que tienen otras actividades, otra rutina, otras formas de ver las cosas, y que se dedican a otro tipo de cosas. De forma general, desde un punto de vista más amplio pues sí soy parte y me considero y comparto la lucha LGBT (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Muxe englobaría distintas identidades o posicionamientos fluctuantes. El eje principal en el que sitúan su diferenciación frente a las disidencias sexuales LGBT, es étnico, la clave de su

identificación como pertenencia a una región, a una localidad, a una cultura que también cuestionan por los estereotipos y las violencias presentes en ella.

Para auto-identificarse *muxe*, distingue algunos actos relacionados con elementos de la cultura zapoteca, como la cocina o la gastronomía. Son características que lo diferencian de un homosexual o *gay* de cualquier otra parte de México y del mundo, y que se dan gracias a una articulación entre su sexo-género y sus costumbres indígenas.

Hay días en los que me siento más *muxe* que en otros, que a veces estoy haciendo algo y de repente reacciono, recapacito y digo: “¡Ay, no manches! ¡Esto que estoy haciendo es demasiado *muxe*!”. Como que cualquier *muxe* a esta hora lo estaría haciendo, y digo: ¡Ay! ¡qué *muxe* soy! Por ejemplo, a mí me encanta cocinar, entonces a veces estoy haciendo una comida típica, un *che’ guña*... Cuando estoy haciendo ese tipo de comidas digo: “¡Ay, no! ¡*Muxe* de la *Séptima*!”. O sea, cualquier *muxe* de la *Séptima*,⁴² a esta hora, seguro está haciendo una comida parecida a esta (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

También se da una articulación entre el sexo-género *muxe* y la división del trabajo, la cual influye en el proceso constructivo identitario. Debido a que se considera que sólo las mujeres suelen, o deben, sentir atracción hacia los hombres, se interpreta que *lxs muxes* son más similares a ellas, por tanto, sus labores también están feminizadas. Estas labores son elementos identificativos de la *muxeidad*. Omar “muxea” cuando peina y trenza el pelo, costura, cocina y, además, hace manualidades y adornos para celebraciones familiares. Todo ello como pasatiempo, no con fines lucrativos. Cabe decir que las decoraciones de fiestas son uno de los oficios más característicos de la comunidad *muxe*.

Cuando en mi casa hacemos altar de día de muertos, a veces pico las banderitas, ¡eso es súper *muxe*! Recuerdo que cuando me vio mi mamá hacerlas me dijo: “¿Dónde aprendiste?”... “Me enseñó mi tía Estela”, le digo. Estaba súper admirada que yo estuviera haciendo mis banderitas; aquí, casual, *muxeando*. Porque es un oficio *muxe* el hacer adornos (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Para Pablito la categoría *muxe* tampoco lo define por completo pues es un término que implica percepciones estereotipadas sobre una identidad, de las cuales se quiere distanciar.

⁴² Una de las secciones territoriales en que está dividido el municipio de Juchitán. Para más detalle, ver el segundo capítulo.

No es un término que encaja del todo conmigo. El término se le designa a los *gays* u homosexuales de la región. Cuando se refieren a mí de esa manera no me ofende, a menos que lo hagan para agredir o de manera despectiva. Se tiene un estigma que los *muxes* son así y demás. No tengo problema que me digan así, sí soy, tengo ciertas características, soy de acá, pero también salgo del parámetro de lo que se piensa que es ser *muxe*. Desde hace mucho tiempo la información de ese fenómeno ha salido de nuestros límites, han salido documentales por Europa, por ejemplo. Todo el mundo se va con la misma idea, de que los *muxes* se sienten mujer. Por ejemplo, que se visten diario de mujer, que todo el tiempo están con los papás, hay ciertas cosillas que no encajan del todo conmigo, de pronto yo soy del montón el que sobresale [...] Se dice que el *muxe* es el tercer género y que aquí se respeta y que es una bendición para la familia, pienso que no es así, que cada persona tiene su historia y su vivencia (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Ve problemático estos estereotipos pues originan prejuicios y estigmas. Y que los medios de comunicación, reportajes o documentales proyectan una imagen limitada, no el amplio espectro que los abarca. Por lo regular, los medios se enfocan en *las muxes*, en las que se asumen mujeres, o bien, en quienes se asumen *tercer género* y que se visten como mujeres. Asimismo, cuestiona que se les encasille como personas destinadas a vivir con sus padres y cuidar de ellos. En suma, Pablito manifiesta reclamos o rechazos hacia su cultura, y no sólo la pertenencia a ella.

Desaprueba el establecimiento de ciertos roles, como que se les asigne labores de cuidado a los padres; exige que no se homogenice la identidad *muxe* y que no se asocie a todos los miembros con experiencias iguales, que se desmonte la creencia de que un *muxe* siempre quiere ser mujer.

Su identidad fluctúa entre sentirse hombre y mujer. A pesar de vestirse como mujer en ocasiones, no se decide por definirse ni vivir como tal; no por una cuestión de rechazo hacia ellas o a lo femenino, sino por falta de interés. “Siento que hay una dualidad, no voy a decir que quiero sentirme mujer, estoy muy lejos de decir que soy mujer, no considero que soy una mujer ni quiero vivir como mujer. Mi respeto, admiración, amor, cariño para las mujeres de mi familia, especialmente” (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Elvis afirma que no es gay ni homosexual (en un sentido blanco-mestizo), que es *muxe*; es su identidad y así se reconoce. Sin embargo, la categoría “tercer género” es problemática para él. De manera similar a Lukas, se opone a ella porque le parece que invisibiliza otros géneros, otras sexualidades e identidades, como a las *nguiiu* y/o lesbianas zapotecas. Dicho de otro modo, piensa que dividir a los/las *muxes* en un tercer género, limita el espectro sexo-genérico pues sólo

se hablaría de mujeres, hombres y muxes; como si éstas fueran las únicas identidades en el Istmo. En pocas palabras, le molesta que se le dé prioridad a una identidad étnica sobre otras.

También le incomoda que la categoría tenga que ver con una percepción Occidental, en donde se impone la asignación de un género, pues en el lenguaje zapoteco no hay géneros.

Hay una discusión muy larga sobre el artículo *La* o *El muxe*. En el zapoteco no hay género. No es: *el árbol* o *la árbol*; es “árbol” y nada más. Por eso cuando aprendemos español [los zapotecas] decimos *el* mesa, *la* carro, *el* casa...Porque no nos educan con género. Entonces es válido decir, *el muxe*, *la muxe*. Yo, por un asunto personal, opté por decir *La muxe* a las que visten como mujer, porque en ese momento se asumen femeninas, y *El muxe* a los que no se visten de mujer (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Al igual que Omar, se identifica con la comunidad LGBT, pero también se diferencia.

Concretamente, a Elvis le gustaría que las siglas LGBT+ incluyeran la letra “M” en representación del colectivo *muxe*, “porque es una identidad diferente, una categoría para nosotras, porque somos homosexuales, pero con características *sui géneris*” (Elvis en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Una de estas características peculiares tiene que ver con la sexualidad, de la cual se hablará en el próximo apartado. Otros distintivos del colectivo, son la vestimenta y la lengua indígena, “las *muxes* generalmente visten el traje de tehuana, las *muxes* hablan su lengua” dice Elvis.

Como se dijo al principio del capítulo, en la construcción de las identidades, las interpretaciones que se hacen sobre uno mismo son fundamentales. Estas interpretaciones también implican encuentros constantes con alteridades, con “otros”, sujetos ajenos o distintos con quienes se establecen diálogos, lazos, conexiones, o bien, disputas y rupturas. En ocasiones, la afirmación de lo propio supone la negación de lo “otro”. En el caso *muxe*, por *otro(s)* se entiende a personas externas a la comunidad, no sólo en un sentido étnico, pues pueden ser tanto zapotecas cisgénero y heterosexuales, como sujetos gays mestizos o blancos de otras localidades. La demarcación o vinculación con la comunidad LGBT resulta importante por ser ésta la principal referencia occidental de la disidencia sexual. En algunos ejemplos, como el de César, no hay distinción. Pero en el caso de Elvis y Omar, la comunidad LGBT es considerada, primordialmente, una aliada.

En cuanto a Nadxieli, puede decirse que se refiere a ella misma, sobre todo en el pasado, como gay u homosexual, pero también se califica como mujer. Por lo mismo está llevando a cabo su cambio de nombre en los documentos oficiales. “Ya estoy en ese proceso. Tengo cita en la Ciudad de México porque allá estoy tramitando. Me están prestando un domicilio para poder cambiar mi identidad y llegando a Juchitán ya puedo cambiar la residencia, pero manteniendo mi identidad como mujer” (Nadxieli en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Solía llamarse Francisco, pero eligió un nombre en zapoteco, cuyo significado es “te quiero”. “Si yo supiera que así ibas a nacer no te iba a dar ese nombre” Le dijo su mamá. “Y yo le dije que me lo quería cambiar, y mi mamá dijo que me pusiera el nombre que yo quisiera” (Nadxieli en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Otro paso importante para reafirmar su *ser* fue la colocación de implantes mamarios, con los cuales se ha sentido muy satisfecha. Igualmente, recurrió a su madre para buscar soporte y validación, quien no se opuso; a su padre se lo mantuvo en secreto.

A mi mamá siempre le cuento las cosas y le dije que me iba a poner *chichi* porque yo quiero tener el pecho grande [...] Y mi mamá me dijo: “¿Y si le cuento a tu papá que te vas a ir a operar?”. Y yo le dije a ella que si le contaba a mi papá yo nunca ya le iba a contar nada, le dije que tenía que ser un secreto entre las dos [...] Me siento feliz y no me arrepiento [...] Es un cambio que también mi pareja quería, bueno mi ex (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Para ella, asumirse mujer es un tipo de fantasía, por lo mismo, se califica también como un tercer género “porque no somos en realidad en sí hombre o mujer, pero nosotras como *muxes* vivimos una fantasía de mujer. O sea, tengo cuerpo de hombre, pero alma de mujer o estoy atrapada en el cuerpo de un hombre” (Nadxieli en entrevista con la autora, 2019). En cambio, las categorías “transexual” o “transgénero” no le parecen útiles pues las asocia con quienes se dedican al trabajo sexual. Además, para ella, estas identidades sí buscan ser “totalmente mujeres”, igualarse a ellas. “Yo digo que nosotras somos *muxes* y montarnos en...mmm ¿como te diré? En nuestra ideología, y no igualarnos a las demás. O sea, no igualarnos a una mujer” (Nadxieli en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Si Nadxieli no se considera una mujer es porque biológicamente no cumple con ciertas características. “No somos mujeres porque una mujer llega a tener nueve meses de gestación, siente el embarazo y nosotras como *muxes* no lo sentimos” (Nadxieli en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Le parece una falta de respeto que incluso algunas

amigas *muxes* presuman mayor belleza física –en comparación con mujeres cisgénero– lo que supuestamente las convertiría en más y mejores mujeres.

A veces muchas amigas dicen: “Es que yo parezco más mujer que ese que va ahí”, como burlándose de la imagen de una mujer. Entonces a mí no me gusta esa parte. Nosotros vivimos una fantasía de ser mujer, pero no lo somos. Tampoco sobrepasar y burlarnos de la belleza de una mujer o burlarnos de una mujer normal (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Además, se considera parte del colectivo LGBTQ+ y no ve distinción entre el colectivo *muxe* porque ambos trabajan para la erradicación de la homofobia. “Es lo mismo porque tenemos un acuerdo aquí con la asociación de muxes de Juchitán. Trabajamos con Alma, una muchacha que es lesbiana y siempre estamos unidas para un solo proyecto, una sola meta, para que ya no haya más discriminación por homofobia” (Nadxieli en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Transitó de ser un “muxe homosexual” (que gustaba de travestirse esporádicamente), a una “muxe mujer”. No se percibe como una mujer completa y cree que ningún muxe lo es. Como se mencionó, tampoco se considera trans, por asociarlas con el trabajo sexual. Su punto de comparación son las mujeres cis, quienes para ella son las verdaderas mujeres por los rasgos biológicos con que nacieron (vagina, útero, etc.) y que las diferencia sexualmente de los hombres. Nadxieli, considera su historia es la de una mujer que nació con un cuerpo equivocado, por eso no vive una realidad de mujer, sino una fantasía. Evoca a una narrativa de un supuesto cuerpo equivocado. “Ficcionaliza” su historia de vida y la traduce en una “narrativa con cierta estructura y ciertos tropos que pueden y de hecho fungen como una estrategia hermenéutica que va haciendo inteligible una nueva posición de sujeto” (Guerrero; Muñoz 2018, 112).

Por otro lado, Felina es femenina todos los días. Se maquilla, tiene el cabello largo –como a la altura de los hombros– y se lo tiñe de un tono rojizo. Viste, con faldas y vestidos, éstos pueden ser tradicionales o no. Se autodefine como “Tercer género” o “*muxe*”. Considera que nombrarse “mujer” es no aceptar lo que es, ni esa dualidad que le caracteriza, que no implica superioridad frente a los hombres o las mujeres. Incluso, es una categoría desde la cual ha reivindicado derechos:

Yo me siento así. Yo quiero desde mi espacio luchar, desde mi espacio de tercero. Como que estoy en medio de los dos. Desde ahí vivir, desde ahí luchar, desde ahí partir. No tengo por qué montarme encima de una mujer o de un hombre. Lo que yo debo de tener son los mismos derechos... Respeto el sentir de otras personas, aunque a muchos les conflictúa mucho la vida

creerte mujer y que al despertar sepas que no lo eres. Yo creo que eso no es benéfico para la mente, hay que aceptarte cómo eres (Felina, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Tampoco está de acuerdo con denominarse trans o gay, pues “Eso viene de Occidente. Yo siempre he dicho que son etiquetas que dividen. Que si tú eres gay, aquella es trans, y pues como que no te llevas con ella. Debería haber algo más general” (Felina, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Es decir, para Felina, hablar de identidades diferentes que agrupan un mismo movimiento genera una división que propicia conflictos y permiten que se pierda una lucha común.

Para ella, su identidad es producto de la naturaleza, algo que está dado por nacimiento, pero a la vez también es resultado de la adaptación de las reglas de la sociedad juchiteca, la cual califica de permisiva y tolerante con las *muxes*; la razón: su trabajo y sus aportaciones económicas.

Si nosotras tenemos esta presencia, tolerancia, esta situación de permisividad, yo creo que también es porque somos trabajadoras. Nos gusta aportar, cada persona tiene un oficio y que tiene que ver con lo festivo. En todos los eventos las *muxes* participamos: en el peinado, en el adorno, la comida, en el carro alegórico, en todo. Entonces estamos ahí girando a la par. Aquí no es sinónimo de libertinaje, que si eres *muxe* te vas a un bar o a una cantina, sino que haces trabajos que hace la comunidad. Entonces eso te acerca más a la gente y no excluye socialmente. Porque hay lugares donde puedes ser gay, muxe, travesti, que nada más es pararte en la calle, ir a una cantina, hacer algo que no participas colectivamente y eso hace que no estés incluida. Acá por eso es diferente (Felina, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

De acuerdo con Felina, si tuvieran otro estilo de vida asociado con la vagancia, la holgazanería y los vicios, no serían respetadas ni merecedoras de formar parte de la sociedad juchiteca. Además, sostiene una concepción moral y ética de los trabajos, los cuales divide en dignos –como la decoración para festividades–, e indignos –como la prostitución–. En suma, las labores consideradas “decentes” favorecen su inclusión social. Es interesante que, como afirma Marinella Miano, de las mujeres y los muxes se espera que desarrollen una sociabilidad comunitaria y pública, a diferencia de los hombres, quienes construyen una sociabilidad más privada y por tanto, su desenvolvimiento en espacios de ocio, como las cantinas, están normalizados y por lo mismo, menos condenados (Miano 2002, 122).

Por su parte, Mayte López, se asume como *muxe*, mujer transgénero, y tercer género. Es actualmente Reina de la Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro, tiene 34 años, es de Juchitán y fue coronada reina en noviembre de 2018. Cuando habla de sí misma,

principalmente se denomina “trans”. Relata que le hubiera gustado asumirse con esta identidad desde su adolescencia, quizá antes, pero la sociedad la limitó: “Ahorita una chica trans ya puede decidir, pero anteriormente no, ya cuando yo seguía estudiando no podía ir de niña a la escuela, todavía no estaba esa libertad”. Si hubiese tenido la oportunidad, su transición a mujer transgénero, o transexual, no hubiera demorado pues desde su niñez recuerda inclinarse por cuestiones femeninas.

Yo nací porque desde que tengo memoria, desde que te das cuenta de que existes en la Tierra, ya te das cuenta, ya sabes lo que te gusta. Por eso te digo, yo nací. A mi me gustaban las cosas de las niñas, las muñecas y así vas creciendo y te vas dando cuenta realmente. Ya de ahí mientras vas creciendo es cuando tú tomas la decisión si eres trans, travesti, gay o hetero (Mayte, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Fue en la adolescencia que empezó a hacer cambios en su imagen cada vez más notorios, como en su cabello o atuendos para vestir, pues fue en este periodo que tomó clases de corte y confección con una tía. Posteriormente se colocó implantes mamarios. Aún no se considera totalmente mujer; sin embargo, para ella esto podría cambiar una vez que se realice una cirugía de reasignación de sexo “ya el día en que yo esté 100% operada sí puedo [llamarme mujer]... No importa que no tenga el aparato reproductor, mientras tanto somos trans, somos *muxes*, está bien que nos digan el tercer género” (Mayte, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Foto 3.6. Mayte después de la entrevista



Autora: Binisa Cruz

Por último, Karla, al igual que Felina, Maye y Nadxieli, se expresa femeninamente a diario y puede, o no, utilizar accesorios y ropa tradicional Istmeña. Asimismo, por particularidades culturales y étnicas, se autoidentifica como *muxe* y tercer género. Incluso sostiene que es una categoría que le ha servido también para tener reconocimiento; sin embargo, acepta que dicho respeto tiene como base una “exotización” o “morbo”, como le llama.

Que tú digas: “Es que soy *muxe*”, es donde está el traje, donde está la enagua. Puedes ser el hombre varonil, pero eres *muxe*, puedes ser el hombre muy afeminado, eres *muxe*, la persona trans, la persona travesti...es *muxe* y es un término milenario. A mí me ha funcionado y la gente conoce a Karla Rey, pero ya ves, el morbo vende más. Siempre ha vendido el morbo, seamos realistas (Karla, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Tanto los conceptos como las identidades tienen un contexto cultural y unas variaciones particulares, por tanto, asumir que lo *muxe* ha existido desde hace miles de años –o que las identidades sexuales y de género han sido las mismas en cualquier época– es una idea esencialista. A lo largo de la historia de la humanidad ha habido una amplia diversidad de

identificaciones sexo-genéricas que han estado sujetas a mutaciones, a cambios, y no se han habitado ni vivido de la misma manera siempre; pensar lo contrario es considerar que las identidades son naturales, pues como Guerrero y Muñoz sostienen:

No consideramos que la sexualidad, ni en los aspectos relacionados con el deseo ni en aquellos relacionados con la corporalidad, la identidad y la orientación, remitan a naturalezas humanas transhistóricas [...] No creemos en la panculturalidad de la homosexualidad o de la transexualidad, pero tampoco de la heterosexualidad o cisgeneridad. No creemos que el aparato psíquico del sujeto sea históricamente invariante y que simplemente hayan cambiado las formas en las cuales éste se representa o se describe. Tampoco creemos en corporalidades estables a través de los devenires de las culturas. [...] Así pues, los esfuerzos de transhistorizar al sujeto y al cuerpo suelen fundarse en un biologicismo que, primero, nos separa entre un soma orgánico y un revestimiento cultural de poca profundidad para, después, rastrear a esa base orgánica un listado de atributos que queremos presentar como naturales y sempiternos (Guerrero; Muñoz 2018, 74-75).

Las propiedades y adjetivaciones que conforman a *lxs muxes* han dependido de un contexto y unas relaciones o prácticas sociales particulares. Anteriormente –como a finales del siglo pasado– era más común que “muxe” fuera un término peyorativo. La sociedad juchiteca lo utilizaba como un insulto hacia los hombres no heterosexuales, quienes por lo mismo se negaban a reconocerse bajo esa identidad. Actualmente pasa lo mismo; sin embargo, es una palabra que se ha resignificado, ya es más una categoría política relacionada con la demanda y reconocimiento de derechos.

Karla reconoce que cuando era más joven se avergonzaba de sus orígenes zapotecas, pero posteriormente fue cambiando su visión y reivindicó a los pueblos originarios. Sobre todo por el reconocimiento del patrimonio intangible y artesanal de Oaxaca.

Siendo Oaxaca la proyección de nivel internacional...Por ejemplo, El Istmo. Todos los textiles...Es nuestra segunda piel [el textil]. Yo voy a eventos, tal vez a inauguraciones o galerías, y yo llego de tehuana con mis oros. Y en cualquier momento que me inviten a un evento muy *fufurufo*, voy con el traje de gala, yo sí te lo voy a poner... No has visto a Yalitzza⁴³ salir con un traje de triqui. Para nosotros es nuestra segunda piel, es un traje vivo y es un traje que todas las mujeres *muxes* utilizamos (Karla, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

⁴³ Hace alusión a Yalitzza Aparicio, actriz oaxaqueña de origen indígena triqui y mixteco, nominada al premio Oscar como mejor actriz por la película *Roma* de Alfonso Cuarón.

Karla aclara que, aunque *lxs muxes* colaboren con los colectivos LGBTQ+, no forman parte de ellos, pues la diferencia fundamental radica en las costumbres y tradiciones étnicas de su cultura zapoteca.

Con la cuestión LGBTQ no. Yo soy *muxe* [...] Claro, cuando decoramos con papeles los salones, ponemos la bandera LGBTQ...Mucho antes de que existiera la marcha LGBTQ, existíamos nosotras y nosotras somos una cultura milenaria [...] Quizá somos homosexuales, travestis, transgénero, pero de un pueblo con sus costumbres (Karla, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

A pesar de distinguirse por su identidad indígena, no se niega a colaborar con la comunidad LGBTQ, lo que se interpreta como una estrategia de lucha para enfrentar la discriminación. Sin embargo, el no reconocerse es un posicionamiento que lo vincula más a la sociedad zapoteca, lo cual le permite una mayor aceptación. Además, al afirmar que su identidad tiene una existencia desde hace miles de años, apela a una concepción identitaria universal y estática por considerarse sujetos con características que no han cambiado a lo largo de la historia y el tiempo.

A partir de los apartados anteriores, podría decirse que *algunxs muxes* construyen su identidad cuando se visten, actúan y hablan como mujeres; es decir, cuando se maquillan, usan faldas, hablan con un tono de voz más agudo; o bien, cuando tejen, bordan o cocinan. Esto de acuerdo a la tesis sobre *performatividad del género* de Judith Butler, quien sostiene que el género se produce través de lo que actuamos repetidamente. El acto performativo también consiste en identificarse con un nombre femenino y dejar de lado aquel que se le asignó al nacer. Cuando Butler afirma que el género es performativo, no quiere decir que se trate de un tipo de disfraz. Nadxieli, por ejemplo, no se disfraza de mujer, en términos occidentales, es una mujer transgénero que construyó su identidad mediante un proceso largo.

La performatividad pone de manifiesto que si las mujeres se construyen, su construcción se desarrolla de forma constante porque: “El género es una complejidad cuya totalidad se posterga de manera permanente, nunca aparece completa en una determinada coyuntura en el tiempo; así, una coalición abierta creará identidades que alternadamente se instauren y se abandonen en función de los objetivos del momento” (Butler 2001, 70). Identificarse como *muxe* tiene que ver con una lengua y unas tradiciones específicas propias de una comunidad indígena a la que también interrogan por los estereotipos y las violencias que reproducen en su contra. Sus identidades están configuradas por una etnia y una lengua zapoteca. Por lo tanto, por ejemplo, cuando Pablito se viste como mujer, no utiliza una falda cualquiera, sino una enagua con olán;

tampoco utiliza una blusa, sino un huipil, pues estas prendas tienen reconocimiento dentro de la sociedad istmeña.

Mayte y Nadxieli cambiaron la estructura material de su cuerpo a través de tecnologías prostéticas y endocrinológicas que les permitieron satisfacer el deseo de aproximarse a un sexo que no fue el que se les asignó al nacer. Por medio de hormonas y/o cirugías estéticas algunas muxes cumplen el deseo de autodefinirse y reafirman una suerte de autonomía corporal.

De acuerdo con Marinella Borruso, las nuevas generaciones de *muxes* están volcadas hacia la modernidad, lo que implica que no sólo se consideren a sí mismas como *muxes* sino como trans también; concretamente, se asumen mujeres trans y femeninas.

En tiempos recientes, muchos jóvenes expresan el deseo de ser «completamente mujer», es decir no solamente ponerse implantes para tener senos, sino también operarse los genitales para volverse una «mujer de verdad, para sentirme más bonita, para que los hombres me miren». Estamos frente a un embrión de transexualidad desconocido anteriormente, nunca habíamos escuchado «quiero operarme para ser mujer de verdad»; a parte lo inalcanzable económicamente, no era presente en las preocupaciones, expectativas y ambiciones de las locas. El muxe no necesitaba ser mujer para tener un lugar en la sociedad, la performance de género era un eje importante de su reconocimiento social (Miano 2010, 2452).

Marinella vio problemático el suministro de hormonas y condenó el uso de aceites nocivos en el cuerpo que ponen en riesgo su salud:

Actualmente recurren siempre más a hormonas y, peor aún, a aceites comestibles domésticos y otros productos todavía más dañinos que se inyectan en el cuerpo para tener chichas (*sic.*), nalgas, caderas y piernas. La famosa «mamila» —se le nombra de esa manera por la cantidad de aceite infiltrado en los tejidos que es del tamaño de un biberón— la traen muxe vestidas de mayor edad que viven en el Distrito Federal, se dedican al trabajo sexual, se la han aplicado a ellas mismas y la aplican a las aspirantes transexuales, en forma clandestina y, obviamente, sin supervisión médica (Miano 2010, 2453).

A la antropóloga le llamó la atención este deseo de cambio fisiológico y se pregunta “¿Por qué quieren ser trans, y ya no muxe?” Como respuesta sostiene que los modelos internacionales intervienen en el imaginario zapoteco, volcando las aspiraciones individuales hacia modelos de mujeres más estereotipadas y mediáticamente exitosas. Igualmente, sostiene que estas expectativas de las potenciales jóvenes transexuales “refuerzan un orden que históricamente se

inscribe en un sistema de género dual de carácter heterosexista, que implica la renuncia y transformación radical de un orden de género étnico basado en por lo menos tres géneros” (Miano 2010, 2453). Igualmente, la activista muxe Amaranta Gómez Regalado consideró que moldear el cuerpo muxe hacia lo femenino resulta un problema cuando se afecta negativamente la salud y se pone en riesgo la vida. Plantea que de no ser atendida esta cuestión tan perjudicial, se convertirá en un futuro en la temática de salud más grave dentro de la comunidad, junto con el VIH.

Cuando mis compañeras han estado en la Ciudad de México, hoy la estética de lo occidental les ganó. Por ejemplo, hay un personaje que se dedica a poner aceites en las piernas para aumentar el volumen y uno no sabe cuáles son los químicos de los que se está abusando... algunas por experiencia hemos visto que se ponen duras y luego les obstruyen las articulaciones (...) Hoy el SIDA puede ser un problema crónico degenerativo, [pero] el problema del aceite puede ser inmediato; en lo que te lo ponen, te está obstruyendo la circulación, se te tapan las venas y no hay manera de poder salvarte (Vice 2012).

Sin embargo, tanto a Amaranta como a Marinella también les preocupó que la influencia moderna y occidental de ciudades del exterior de Istmo, como la Ciudad de México, ha derivado en una supuesta transformación de normas zapotecas. En otras palabras, ocurre una alteración de un orden étnico, pues se atribuía que el “ser muxe” no concebía a sujetos que pretendieran llevar a cabo cirugías de reasignación de sexo o de implantes o prótesis mamarias. Se les percibía como hombres biológicos que incorporaban actos femeninos a su cotidianidad, lo que se reflejaba en su manera de hablar, caminar, vestir, trabajar, etc. A lo más, se trataba de hombres que recurrían a herramientas caseras o fáciles de conseguir en mercados y tiendas departamentales, con las que creaban manualmente sus prótesis de senos y glúteos: “Ahí van las locas, engordando nalgas y piernas con ‘trucos’ de hule espuma moldeado. Sin embargo, para hacer piernas pueden bastar dos o tres pantimedias gruesas, de aquellas brillositas que aprietan. También los pechos son de hule espuma, ya confeccionados con todo y pezón” (Miano 1998, 191). Finalmente, ha llegado a extrañar la feminización corporal por medio de prótesis instaladas a través de intervenciones quirúrgicas, pues esto se asocia con la asimilación a culturas ajenas a la istmeña. Amaranta propone que “Se puede ser femenina, pero desde una cultura propia. Si no generamos los mecanismos que permitan avizorar los problemas que tienen que ver con la feminización del cuerpo, sin información, vamos a tener un problema más allá del SIDA” (Vice 2012).

Ante estas valoraciones, resta decir que lxs muxes que migran del estado de Oaxaca hacia la Ciudad de México atraviesan fronteras físicas y territoriales, por un lado, y fronteras culturales y

simbólicas por otro. La separación territorial, la migración interna, también implica concebir realidades de manera diferente por el cruce de culturas y símbolos. Cabe decir que el caso de Pablito ejemplificó esto mismo. El proceso migratorio al articularse con la sexualidad permite entender cómo se va materializando el género de las personas trans femeninas a través de su transformación corporal, de las normas sociales que construyen sujetos y de los lugares por donde transitan; “el autoreconocerse y mostrarse públicamente como personas trans femeninas es la primera frontera que deben vencer” (García 2016, 119).

Como en su momento tampoco solía ser común el ver *muxes* vestidas de manera femenina, es verdad que anteriormente eran menos usuales, incluso inexistentes, las inyecciones hormonales y/o de aceites, así como las cirugías plásticas o de reasignación de sexo en los miembros de la comunidad muxe. Podría interpretarse que hay nuevas resignificaciones de lo que es ser muxe y de lo femenino. Puntualmente, se señala aquí que las muxes trans no se dirigen a dejar de ser muxes ni, al menos no del todo, a abandonar su etnicidad al asimilar o incorporar a su vida elementos culturales externos. Sus referentes no son sólo las mujeres zapotecas, sino también las mujeres cisgénero blancas o mestizas, como sus cantantes, actrices, artistas o celebridades preferidas e, indudablemente, miembros de la comunidad LGBT+ también. Así como en su momento las nociones de feminidad han ido cambiando históricamente (e.g. anteriormente se asociaba a la feminidad exclusivamente con mujeres madres), asimismo la *muxeidad* adquiere nuevas nociones con el tiempo, como aquellas asociadas con lo trans. *Lxs muxes* están encontrando diferentes referentes, en donde no siempre se diluye completamente ni lo étnico, ni lo femenino, más bien, estas nociones cambian de significado.

García sostiene que para evitar el estigma y con tal de cumplir la norma social, sexual y de género, que indica que debe existir una coincidencia directa entre el género y el cuerpo, las personas trans se realizan cirugías de reasignación corporal o tratan de esconder el sexo de nacimiento (García 2016, 120). No obstante, las motivaciones de estos cambios corporales obedecen sobre todo al deseo de autodefinirse y de ejercer una autonomía corporal. *Las muxes* se colocan en una posición social donde se sienten más cómodas con su cuerpo, con cómo viven. Se autocomprenden y perciben de maneras en donde encuentran mayor satisfacción con ellas mismas en términos de qué aspiran ser y cuáles son los anhelos o ambiciones que les provocan felicidad y placer. La experiencia trans señala que a un cuerpo, desde su nacimiento, se le designó

un sitio masculino, pero que llegó a habitarse en un lugar femenino, y así decidió presentarse frente al mundo.

Siobhan Guerrero, mujer transfeminista, afirma que aunque la experiencia de la transición “hackea” la estructura material del cuerpo, eso no significa necesariamente la validación de estereotipos opresivos, sino más bien, una apropiación de signos sociales que hacen inteligibles a un cuerpo como masculino o femenino, o incluso como no binario. Y en caso de que la transición derive en la reproducción de roles y estereotipos, esta reproducción es una práctica que incluso es compartida por identidades no trans:

Sí, es verdad, a nuestros cuerpos los atraviesa el olvido de un proceso histórico de abstracción. Un olvido de la historia cultural del cuerpo. Eso es reificar. Y somos culpables, como mi texto ilustra, de convertir la contingencia histórica en esencia, de transformar lo que había que demoler en segunda naturaleza y vernos validadas por ello. Somos culpables de hacer de los roles de género, con toda su injustificada fuerza normativa, una hermenéutica de la identidad, del Yo, de la posición del deseo. Desde luego, esta reificación no es solamente nuestra, la compartimos con el resto de la humanidad, con las miles de millones de personas cisgénero que también se entienden a sí mismas y se validan a sí mismas de este modo. Pero ellas, a diferencia de nosotras, pueden recurrir a una segunda reificación. Pueden invocar una biología pensada como verdad, una veridicción sobre su persona que se ancla en la supuesta transparencia de la morfología [...] (Guerrero 2018, 120).

Quien cuenta su propia trayectoria de vida, termina por generar una narrativa que sirve de herramienta hermenéutica para poder entenderse a sí mismo. La transición implica asumir unos discursos y dejar otros a un lado, “migrar a una nueva posición de sujeto cuya coherencia emana de la triple confluencia de nuevos discursos, materialidades y afectividades” (Guerrero 2018, 116). En muchos casos muxes, aunque no en todos, significa alejarse de los discursos de lo masculino para acercarse a los discursos femeninos, travestis o trans.

3.2.3 Relaciones afectivas

Flores Martos asegura que más allá de la estética, apariencia y roles sociales/culturales que desempeñan los *muxes*, se conoce poco o prácticamente nada de su sexualidad, mientras que es común hallar estereotipos en torno a sus prácticas sexuales:

Lo más frecuente es encontrar en los textos académicos y en las voces nativas, ciertas suposiciones y estereotipos que establecen alguna continuidad entre “vestirse de mujer” y asociar un tipo de prácticas sexuales propias de las mujeres indígenas, con parejas masculinas, de las que se diferenciarían únicamente por una supuesta mayor promiscuidad e inflación de parejas y compañeros sexuales (Flores 2012, 330).

Para el caso muxe, han tenido lugar afirmaciones esencialistas de su deseo, pues se ha afirmado que sus afectos están orientados a los hombres. Con “hombres” se hace referencia a aquellos varones que se expresan de manera masculina, se presentan como heterosexuales frente a sus amistades y familiares, y sostienen públicamente relaciones amorosas con mujeres; sin embargo, simultáneamente mantienen una relación en clandestinidad con un *muxe*. “El hombre que vive con una mujer y al mismo tiempo tiene relaciones amorosas con un muxe, es un hombre”, afirmó la antropóloga Veronika Bennholdt (Bennholdt-Thomsen 1994, 284). De acuerdo con Amaranta Gómez Regalado, activista muxe, la diferencia entre un homosexual y un muxe es que “un chico gay de la Ciudad de México es atraído por otro hombre gay. En el caso de la comunidad muxe, no le atrae otro muxe, le atrae otro hombre” (Vice 2016).⁴⁴ Por su parte, la antropóloga Marinella Miano sostuvo, en concordancia con Bennholdt y Gómez: “De las locas que yo conozco ninguna busca un compañero homosexual, no les gustan; de hecho, los aborrecen. Lo que quieren es un varón, un hombre heterosexual, posiblemente macho” (Miano 2002, 181).

Elvis Guerra, como se ha dicho, considera que las identidades muxes se distinguen de aquellas que han sido representadas por la comunidad LGBTI+, especialmente las *gays*. Durante la primera entrevista afirmó que ellxs son diferentes a otros homosexuales pues “no nos relacionamos sexualmente con otros muxes”. No obstante, después agregó: “las muxes solamente se acuestan con hombres heterosexuales (al menos) en el discurso, pero éste también se cae” (Elvis en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Este matiz evidencia que la premisa que asume

⁴⁴Vice. “Las intrépidas buscadoras de peligro”, Vídeo de YouTube, 22:21. Publicado el 4 de mayo de 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=nTY-7dfyy68>

la correspondencia única de lxs muxes hacia hombres heterosexuales es sesgada. Sesgada no quiere decir errónea puesto que, en efecto, muchos suelen preferir relacionarse con hombres cuya expresión de género es masculina. El presupuesto de que hay sólo dos sexos y géneros inmutables ha dado lugar a la hegemonía de un deseo heterosexual en donde se asume que si naces, o te autopercebes varón, tendrás atracción natural por las mujeres, y viceversa. La problemática de considerar que los muxes solo se relacionan con hombres heterosexuales y masculinos, es que se redunda en un deseo hegemónico esencialista que no es muy distinto al binario deseo normativo.

Elvis disfrutó mucho su adolescencia porque experimentó una sexualidad libre: “Tuve un montón de amantes. Ahora soy más tranquilo. De los doce a los dieciocho fui puro desmadre”. A pesar que en un principio dijo que los *muxes* no se relacionan sexo-afectivamente con otros *muxes*, él actualmente sale con uno –desde hace unos meses– con quien mantiene una buena relación. En una ocasión, estando juntos fueron interrumpidos por alguien que se sorprendió al verlos besarse y les dijo “lesbianas”. Esto debido a que socialmente se tiene la concepción que entre *muxes* no se vinculan. “Los *muxes* son históricamente pasivos, así se concibe por la sociedad. Pero yo pienso que la sociedad va a ir aprendiendo. El chico es femenino como yo y un beso ¿qué significa? Es como ver a dos mujeres besarse” (Elvis, en entrevista con la autora, 2019). Es decir, en la sociedad zapoteca a pesar de la existencia de la identidad *muxe*, hay una preminencia de concepciones sexuales y de género binarias, por lo que se espera el cumplimiento de roles entre hombres y mujeres heterosexuales. “Se le dota a la existencia no-heterosexual de significados heterosexuales” (Santamaría y Tello 2015, 6).

Si la sociedad me ve a mí y me beso con un hombre, ellos dicen: “Ah, la mujer”, pero si me ven con otro *muxe* dicen: “¿¿Qué?!” No lo entienden. “¿Y qué rayos hacen en la cama cuando están juntos si a las dos les gusta ser penetradas? ¿Quién es quién? ¿Quién es el hombre y quién la mujer?” A ver, cabrones, la cama es amplia. En ella caben todas las posibilidades. Pero no nos interesa que los “heteros” entiendan eso. Interesa un poco más entre la propia comunidad (Elvis, en entrevista con la autora, 2019).

En su libro titulado *Ramonera* –como parte de su proyecto del FONCA y publicado a finales de 2019–, Elvis habla acerca de “Los Ramones” y “Las Ramoneras”. Quienes no son *muxes* desconocen estos términos. *Los Ramones* son hombres que se asumen públicamente como heterosexuales, muchos de ellos con esposa e hijos, pero que suelen ocupar el rol sexual “pasivo”

con un(a) *muxe*, de manera clandestina. Es común que entre el colectivo se cataloguen a estos hombres como *Ramón*, es una jerga entre la comunidad.

Hubo una *muxe* que se acostó con un hombre. Los *muxes* normalmente juegan el rol de pasivos, son pasivas todas. Trans, o no trans, serían pasivas, es decir sólo reciben, son las penetradas. Entonces esta *muxe* vestida de mujer se fue con un hombre a la cama y ella penetró al hombre y éste se llamaba Ramón. Y obviamente ella lo hizo y le gustó y repitió esa conducta con varios hombres más. Cuando ves a un hombre que está casado, que vive la vida de heterosexual y padre de familia pero que en la cama se “voltea”, entonces dices: “¡Es un Ramón!”. Usamos esa palabra entre *muxes* (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

“Las Ramoneras”, son las/los *muxes* que asumen el rol sexualmente “activo” con los *Ramones*. A quien “voltea” se le llama *Ramonera*. “Me encanta voltear (risas)”, dijo Elvis. *Voltear* se dice cuando una/un *muxe* invierte su rol sexual y penetra al hombre heterosexual. Hay un ejercicio de poder por parte de *lxs muxes* que deciden cambiar los papeles, pues penetrar se lee como una acción de dominio, quien lo hace lleva el control del acto sexual. *Ramonera* es, en cierto grado, una manera despectiva de nombrarse dentro del colectivo, pues se juzga la renuncia a los preceptos sexo-genéricos esperados. Elvis ha escuchado la desaprobación por “voltear”. En una ocasión, un amigo *muxe* se sorprendió al enterarse que “volteó” a un hombre que se asume como heterosexual, que públicamente sale con mujeres, y le dijo: “Eres una pinche lesbiana, pinche machorra. ¿Por qué andas haciendo eso? ¡Eso no se hace!” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). La obra de Elvis cuestiona y evidencia los estereotipos que les encasillan en roles fijos.

Los *muxes* también nos cogemos a los hombres, no estamos ahí de sumisas, de pasivas y “Den, dame”. No, no. Hay que cuestionar también al *mayate*, su figura, su nombre, lo que él representa. Somos más, es más amplio el tema. No es como de: “Ven, toca, llévate una muestra”. No. Hay algo más, una cosa profunda (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Con respecto a Los Ramones, Elvis sostiene que se trata de hombres que no necesariamente “simulan” ser heterosexuales, es decir, en ocasiones son bisexuales; sin embargo, en el zapoteco esta palabra no existe. Son hombres que les gustan tanto los hombres como las mujeres y/o *muxes*. Para aquellos que sí aparentan ser heterosexuales, Elvis los llamaría “closeteras”. En su poema “Siempre Ramón” los describe así:

El beso más exquisito

es el del Ramón.
Ramón no dice “vamos a ramonear”.
Él no sabe que ramonear
es dejar que otros te desvigen
con un dedo que sabe a sal.
Ramón no sabe que está ramoneando
cuando deja que una muxe’
penetre su flor.
Ramón llega a su casa
y abraza a su esposa y a sus hijos.
Ramón responde que sí,
cuando le preguntan si ha probado una muxe’.
Porque no es lo mismo probar
a que te prueben.
Algunos suelen llamarse David,
Isidro o John,
Pero para las muxes,
Siempre será mejor un Ramón (Guerra 2019, 41).

En la sociedad zapoteca es difícil concebir una identidad *muxe* cuyo deseo erótico no esté dirigido hacia los hombres; ya que suelen ser definidos como homosexuales –y sexualmente pasivos– no se imagina que sientan atracción sexual hacia mujeres, por eso la bisexualidad no se nombra. Se asume que si un hombre “biológico” hizo una transición a una identidad de género femenina, es porque sólo puede manifestar interés hacia lo masculino. “Si la relación sexual aparece como una relación social de dominación es porque se constituye a través del principio de división fundamental entre lo masculino, activo, y lo femenino, pasivo, y ese principio crea organiza, expresa y dirige el deseo” (Bourdieu 2000, 35).

Elvis, supone que los *muxes* en sus relaciones son más libres, puesto que sus vínculos amorosos no se sustentan en la reproducción sexual, sino en el afecto. Para Elvis la exclusividad no es tan importante, incluso ha presenciado sin problemas, ni celos, los coqueteos de su pareja con otros.

El chico con el que salgo, hace un mes fuimos a un antro. Estábamos bailando y de repente se le acerca alguien y le da un beso, y él corresponde el beso. Yo fui con mis amigos y también estaban sus amigos y de repente yo vi y yo dije: “No me importa”. Y viene mi amigo y me dice “¡No

mames!”. Y le dije: “¿No mames qué?” Le dije que Daniel ya sabe mi concepto de amor. Hay un acuerdo ahí y él sabe cómo soy y le dije: “Su cuerpo no es mío, no me pertenece. Él quiere compartir su cuerpo y su tiempo conmigo, él dice que me quiere, si lo siente, está bien, es muy su boca” [...] Como que me pidió permiso porque me miró y le sonreí y ya se besó con él. Es que baila muy bonito, baila divino, y cuando lo hace pues llama mucho la atención y el chico se le acercó, feo además, a mí no me gustó pero a él sí. [...] Entonces un poco pretendo como ir rompiendo con esos estándares, *las muxes* somos demasiado libres para obedecer a una sociedad hipócrita. No, no hay que hacerlo y esas cosas creo que ayudan, van ayudando (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Su concepción de amor se contrapone con la monogamia y la propiedad privada, pues no considera que el tiempo y la sexualidad de su pareja deban reducirse a ser compartidos por una persona. “Él está decidiendo compartir su sexualidad, su tiempo, sus besos, su desnudez conmigo, todo, pero no me da ni un derecho a decidir sobre el cuerpo de él” (Elvis en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Tienen una relación abierta, pero se dan prioridad sobre otras relaciones. Además, se reservan el contar si es que salieron o tuvieron relaciones sexuales con alguien más.

Prefiero no saber con quién se coge. Ayer estaba con el chico abrazado en mi cama y (otro) me dice: "Hola, buenas noches" y yo le digo "Hola corazón", y me manda un beso. Y él estaba a mi lado y me pregunta quién es. Le dije que era un chico que conocí en un evento, y me dijo que estaba bonito. Yo le dije que sí, que estaba guapo. Él me preguntó qué quería el chavo y yo le dije que nada; no le conté porque tampoco se trata de eso (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Lo que más le gusta de su relación es esta libertad sexual que comparten. También le atrae la libertad con la que su pareja expresa su género. Para Elvis, la valentía y la seguridad de Daniel son cualidades que admira y le representan un ejemplo para su misma lucha sexo-genérica. “Me gusta también porque es muy libre, se pinta el pelo, hoy lo trae de rosa y de verde. Se viste como niño pero a veces se pone tacones, aunque eso no me gusta, pero es un tipo tan libre que le vale lo que digan, que lo miren y eso me inspira en mi lucha” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Su pareja es un *muxe* que no acostumbra a usar vestimenta tradicional.

No usa cosas de la región, no usa guayaberas, no le gusta, usa camisas y “ombligueras”, playeras, camisetas. Es que muy *fashionista* porque se fue a vivir un tiempcito a la Ciudad de México. [...]

De hecho hace quince días le regalé unos tacones...Los luce cuando sale, cuando se va de antro y se le ven divinos (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Además, le parece tener una relación sin desventajas ni con desigualdades de poder que se desprendan de roles impuestos. “Nos turnamos en pagar la cuenta cuando salimos y ese tipo de cosas, pero lo cierto es que, yo pago casi siempre porque yo gano más. Yo tengo otras posibilidades que él no. Entonces se me hace más injusto que él me pague algo” (Elvis en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Lo que más busca en sus relaciones de pareja es disfrutar y evitar el sufrimiento. Sobre todo no desea padecer por cuestiones que tengan que ver con infidelidad, la cual no considera que sea un problema puesto que confía en aquellos acuerdos que no impliquen exclusividad. Lo que no tolera es la falta a compromisos previamente establecidos, por eso decidió no ser monógamo a raíz de infidelidades de sus ex parejas y a raíz del deseo de experimentar mayor libertad sexual.

He ido aprendiendo de mis relaciones porque, mira, la gente sufre por el drama, no por otra cosa. La gente se martiriza en que hará el otro. En mi última relación el chico me puso los cuernos tres veces y con la misma persona. Entonces yo le dije que tuviéramos una relación abierta: "Coge con quien quieras, yo no me voy a enterar, y yo haré lo mismo". Y él me dijo que no. La gente nunca quiere compartir. Mejor hay que ser honestos. A mí no me molesta la infidelidad, me molesta que la gente no sea honesta. En la prepa si me veía más en la monogamia y ya después dije: “A la chingada”. Me he vuelto más libre cuando tengo menos tiempo. O sea, no tengo tiempo para el drama, como para aclarar una escena de celos, mejor disfrutemos y ya (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

No le gustaría casarse, o vivir con alguien, ni tener hijos, pero piensa que es importante que exista legalmente esa posibilidad para el colectivo. No le interesa el matrimonio pues quiere ahorrarse el costo económico o emocional que podría implicar. Además, tampoco considera tener disponibilidad de tiempo.

No quiero porque es muy costoso un divorcio. Por el costo monetario, emocional... y mira, mi estilo de vida no es convencional, no soy estable en muchas cosas. De repente salgo, me voy, a veces llego a las dos de la mañana a mi casa porque salgo del trabajo...todo el tiempo estoy ocupado...Tengo una pareja, nos entendemos bien, tampoco viviría con él. Él también es muxey no viviría con él porque no quiero imitar esa estructura de la sociedad. Y creo que vivir con alguien no condiciona ni el afecto, ni nada (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Por otra parte, Omar tiene una relación sin compromiso con un muchacho que se asume heterosexual públicamente y que solía estar casado. “Él navega con bandera de ‘hombre’”, según Omar. Cuando salen juntos, lo hacen como amigos, no demuestran su afecto frente a otras personas, aunque eso no necesariamente evita que levanten sospechas. “Él no es prejuicioso, o no sé si sea demasiado descarado, pero ya hemos ido como a dos, tres, fiestecitas y toda la gente nos queda viendo, pero él me da seguridad” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Entre la comunidad a estas parejas se les denomina *mayate* o, como menciona Elvis: Ramón.

Cabe aclarar que en Juchitán *mayate* se refiere, generalmente, al hombre que de manera pública tiene una vida heterosexual pero sostiene una relación sexual y afectiva con un *muxe*, en donde el primero se beneficia material o económicamente del segundo. Es decir, el/la *muxe* suele asumir la mayoría de los gastos y está más acostumbrado a ofrecer obsequios. Además, por ser un hombre de aspecto varonil, se da por sentado que el *mayate* tiene un rol sexualmente “activo”. *Mayate* es un término que se utiliza en la jerga gay u homosexual en el resto de México. La palabra hace alusión a un escarabajo pelotero que alimenta a sus larvas con estiércol. Esto se relaciona con el rol sexual que se espera de ellos, es decir, el de la penetración anal. Y también hace referencia a un hombre con expresión de género masculina que tiene relaciones sexuales con hombres homosexuales y con mujeres. En este contexto gay, Anick Prieur dice que “se espera que él (el *mayate*) sea la parte activa, pero algunos son penetrados por lo hombres que frecuentan... También pueden ser denominados *mayates bisexuales*” (Prieur 2008, 51).

En cambio, se ha afirmado que entre los varones juchitecos “no se contempla la existencia de la bisexualidad: un varón es considerado como hombre o *muxe*, pero no como las dos cosas” (Flores 2012, 332). Aunque –si bien es cierto que el concepto *bisexualidad* no ha tenido un uso frecuente hasta ahora – investigaciones actuales han abordado testimonios que constatan la asunción de esta identidad. Rogelio Marcial estudió el caso de Víctor, un *muxe* que se asumía bisexual por sentir atracción por hombres y mujeres (Marcial 2015, 75). La influencia y alianza de la comunidad LGBT explicaría nuevas asunciones identitarias. En la entrevista César me aseguró tener amigos que se relacionaron con mujeres para encubrir su homosexualidad, pero aclaró que no necesariamente todos los casos son así puesto que existen quienes tienden a la bisexualidad.

Omar prefiere la incertidumbre de cómo pueda evolucionar la relación. Ambos aún no establecen qué desean a futuro, o si podrían formalizar. Establecer acuerdos previos “le quita lo divertido, le quita lo emocionante. ¿Qué será, qué va a pasar? No nos sentamos a decir: ‘Esto va a ser’...”

(Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Sostiene que en las relaciones heterosexuales se establecen otros códigos y, por tanto, otro tipo de relación. “Es muy diferente de cómo se puede llevar a cabo una relación de hombre a hombre y otra de mujer a hombre. Es muy diferente porque la sociedad *heteronormativizada* ya tiene ciertos patrones que tiene que cumplir” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

A Omar tampoco le gusta la exclusividad sexual o monogamia, –“Ay, no, ¿qué si tal al rato me gusta alguien?” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019)– pues eso implicaría limitar su libertad de conocer y estar con más parejas. Además, piensa que sale con alguien que dice “es demasiado machista”. Por lo mismo, intenta no enamorarse. “No me entrego por completo, es que yo ya de plano, me hicieron frío” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Tras algunos fracasos amorosos, mantiene distancia afectiva. La manera en cómo se demuestran afecto es por medio de acciones como cualquier otra pareja convencional: abrazos, caricias, citas a cenar, viajes a la playa. Sin embargo, se reservan ciertas expresiones de cariño, como el besarse; este límite lo estableció la actual pareja de Omar.

Sí tiene la ilusión de tener un lazo afectivo con alguien parecido a él, alguien masculino. “Sí me gustaría llegar a tener una pareja pero igual que yo, que le guste asumir y vivir su masculinidad sin ningún problema” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Alguien con quien pueda compartir cómo se siente y con quien se sienta cuidado, características que todavía no tiene en su actual relación. “Con el cual pueda yo platicar y compartir mis emociones en algún momento, porque con este chico con el que estoy saliendo a veces siento que no llega a comprender lo que siento” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). También le interesa tener una pareja con la que se relacione en igualdad, sin división de roles económicos, pues actualmente él es quien suele pagar cuando salen. Aunque le ha advertido que no tolerará solventar los gastos siempre, ya que rechaza tener vínculos sexuales o afectivos a cambio de dinero. Omar rechaza el rol que ha colocado a lxs muxes en una relación desigual y de desventaja frente al mayate. Manifestó, sin oponerse al trabajo sexual, su preferencia por una relación amorosa, recíproca, donde no medie el dinero. Demanda ser querido y deseado con horizontalidad, sin jerarquías afectivas.

Estas relaciones desiguales se han caracterizado por una *fetichización* sexual en torno a la figura del *muxe*, a quien se le asigna un rol inamovible, y se le reduce a objeto. Se ha asegurado que, junto a las trabajadoras sexuales, “los *muxes* han sido los principales iniciadores sexuales de los

varones jóvenes, los primeros con los que éstos ‘se estrenan’, o ‘son estrenados’ y entrenados sexualmente” (Flores 2012, 331). El caso de Elvis ejemplifica el cuestionamiento a los fetiches que la sociedad les ha obligado a encarnar, pues hace visible que no ocupan únicamente un papel “pasivo”, en términos sexuales; dicho cuestionamiento implica desestabilizar retóricas cargadas de desprecio hacia seres considerados abyectos, disfuncionales y contrarios al orden de la naturaleza o la biología.

Omar aún no lo presenta con su familia, menos con su madre, por temor. “Mi mamá no sabe, yo tengo miedo que se vaya a enterar o que nos vaya a ver algún día” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Tampoco recibe visitas suyas en casa porque aún no son tan cercanos. Omar no tiene altas expectativas sobre esta relación, no cree que vaya a trascender como un lazo afectivo formal. “No creo que vaya a llegar a mucho eso, pero pues que dure lo que tenga que durar” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

La primera pareja que recuerda con cariño y nostalgia fue un amor en la secundaria, con quien por primera vez tuvo relaciones sexuales y de quien sí se enamoró. Se trataba de un muchacho que se asumía como hombre heterosexual y que posteriormente en la preparatoria tuvo como novia a una amiga en común. Aparentaban ser sólo amigos. Omar tenía miedo que los descubrieran y fueran objeto de penalizaciones sociales, sobre todo él por ser identificable como *muxe*. Por eso en un principio lo evitaba.

Me estuvo insistiendo desde primero de secundaria, se iba a sentar atrás de mi lugar, y yo le decía: “¡Lárgate!”. A mí me daba pavor que se me acercara, no quería saber nada de él, así, entre más lejos mejor.” Él a veces no disimulaba y sé que todo el ambiente es súper machista, al rato quien iba a tener la culpa de lo que pasara iba a ser yo, no él... (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Sin embargo, este muchacho no hubiera renunciado a su imagen pública como hombre heterosexual, ni a esos roles socialmente esperados de acuerdo con su género. A pesar de salir con Omar, se visualizaba teniendo un matrimonio tradicional con una mujer. “Como él era hombre él se iba a casar”, decía Omar. Sin embargo, también le decía que “Cuando seamos grandes, aunque yo me case, vamos a seguir frecuentándonos”. Y como esta historia, Omar me contó otra parecida, de otro amigo suyo. “Un amigo me comentaba que sale con un chico pero que ese chico tiene novia y tú lo ves y es súper masculino, pero siempre se la pasa *chillando* por

su novia...pero por otro lado él está abriéndose a nuevas experiencias con mi amigo” (Omar en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Cuando la relación terminó, Omar creyó que su mamá siempre supo, o al menos sospechó que su hijo sostenía una relación más que amistosa. “Me decía mi mamá: ‘Milagro que no ha venido tu amiguito’. Yo creo que sí se daba cuenta...Obvio sí se daba cuenta porque las mamás son así. Bueno, yo ahorita con el paso de los años pienso que sí lo sabía” (Omar en entrevista con la autora, 2019). Omar no ha hablado con su madre acerca de su género ni sexualidad, sin embargo, cree que ella sospecha, pero nunca han conversado al respecto. Percibe que no habría un rechazo total pues, “Una vez me dijo: ‘Bueno, ya. Novio o novia, algo quiero ver’...” (Omar en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Pero, igualmente, intuye que tampoco habría una aceptación completa; aunque no comparta su postura, la comprende dado el contexto tradicional y conservador a nivel regional y nacional.

No le parece que me “aloque”. Ella me ha criado toda la vida y sí tiene razón, en cierta parte, porque nunca me decía nada, pero tampoco estaba preparada para esto porque cuando yo nacía mi abuela acababa de fallecer, ella acababa de separarse de mi papá, entonces sí fue un poco difícil al principio esa situación. Pero yo creo que sí lo ha sabido sobrellevar. Yo creo que ninguna mamá está del todo preparada y tampoco creo que sea aceptado de formal total, y no tanto por ella sino porque la misma sociedad la presiona a actuar de cierta forma sin que ella se dé cuenta y yo sí me doy cuenta (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Por otro lado, Nadxieli sí desea una relación monógama con exclusividad sexual. Dos relaciones las terminó porque le fueron infiel. También prefiere este tipo de vínculos para prevenir enfermedades de transmisión sexual. Su pareja más reciente vivía lejos por cuestiones de trabajo. En cuanto se enteró que él salía con otras, lo terminó.

Muchas amigas trans viven situaciones de enfermedades de transmisión sexual, entonces, ¡imagínate! Yo no sé lo que él está haciendo allá y yo me estoy cuidando acá. Yo la historia de las personas con la que se acostó no la sé ¿Qué tal que ya se acostó con uno o con cuatro o cinco? ¡O qué esa persona se dedique a la vida galante! Y yo que sé, entonces yo dije, no, mejor no. (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Esta última relación fue estable y formal, duró alrededor de un año y siete meses. “Todo iba genial, todo era maravilloso, un noviazgo normal. Pero yo soy de esas personas que cuando ya te caché con algo y con evidencia, sigue tu camino y no me hables” (Nadxieli, en entrevista con la

autora, Juchitán, 2019). Presentó a su novio con sus padres. Quería casarse con él, a pesar de que su madre se negaba a que se fuera de la casa; en cambio, su papá aceptó.

En eso mi papá fue un poco más flexible que mi mamá... Yo ya iba a ser independiente y mi madre me decía que ella se iba a morir si yo me iba. Pero yo le dije que quería hacer mi vida y ella me dijo: “No importa, renta una casa, sales con él el fin de semana y todos los días llegas en la mañana a la casa”. Yo le decía que no era igual porque tenía que trabajar, hacer la comida, plancharle la ropa a él, como ya de familia (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Su boda la imaginaba como acostumbraban a hacerse tradicionalmente en Juchitán y deseaba un matrimonio con bienes separados, aunque él quisiera un contrato por bienes mancomunados. “Yo le decía que si nos íbamos a juntar, debíamos iniciar las cosas de cero, que si construíamos las cosas eran tuyas y mías, pero lo que ya ambos teníamos era cosa aparte” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Su ex prometido era un hombre heterosexual que también sentía atracción por mujeres cisgénero, y por mujeres trans y/o *muxes*. Por lo general así era el perfil de las parejas de Nadxieli, incluso, la primera le fue infiel con otra amiga *muxe*. Al igual que Omar, una muestra de cuidado que Nadxieli le dio a su exnovio fue el apoyo tras la ruptura matrimonial. “Cuando lo dejó su mujer fue cuando yo lo conocí y me hacía videollamadas y ¡cómo lloraba! Lloraba él mucho por su ex esposa y por sus niñas. Y me decía él: ‘Me duele mucho, gorda’. Y yo le decía que por algo pasaban las cosas” (Nadxieli, en entrevista con la autora, 2019).

A pesar de decir que todo iba de maravilla, también reconocía los celos. “Él se encelaba de todas las cosas, hasta no llegué a tener Facebook dos meses porque él me decía que ya había visto todos mis contactos, que tenía puros amigos hombres, que en las fotos cómo me chuleaban” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Igualmente desconfiaba de él porque decía que odiaba a las mujeres que todas eran iguales. “Yo le decía que no le podía decir que sí o que no porque no creo que tú también fueras un santo” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Sin embargo, ninguna de estas características fueron razones suficientes para terminar con él.

Para ella, la falta de cariño que padecen muchas *muxes* por parte de su padre ha sido una de las razones por las que han buscado amor masculino, o de hombres, y se han preocupado mucho por conservarlo. “Muchas de nosotras nunca hemos tenido un buen padre. Cuando yo conocí a mi primera pareja yo sí me aferré mucho al cariño porque me demostraba que me amaba y salíamos”

(Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Esa lógica explica que Nadxieli hiciera sacrificios por mantener a uno de sus novios a su lado, como ir a buscarlo en la calle cuando se emborrachaba y llevarlo a casa para cuidarle.

Estaba sentado con los borrachitos y yo lo veía en la esquina y me dijo: “Si vienes por mí, quítate tu zapatilla y camina descalza”. Y yo: “¡Dios mío”!...Me dije: “¡Lo voy a hacer!”. Y ya me quité mis zapatillas y caminé descalza con él sobre piedritas, y lo llevé a su casa. Le dije que se echara un baño para platicar y salimos a comer (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Los celos fueron para Pablito una razón de peso para no continuar con un exnovio. Se conocieron por internet, y le gustaba que cuidara de él. “Buenos días, ¿cómo estás? ¿Ya comiste? ...Se preocupaba por mí, me hizo sentir especial, me ayudó bastante” (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Sin embargo, los celos posesivos le hicieron dudar si estaba con una persona sana y conveniente. Sospechó que las preocupaciones por saber qué hacía y en dónde estaba eran con el fin de controlarlo. “Hasta que llegaron a pasar cosas, y dije: ‘A volar’. Esa forma linda de ser no sé si era disfrazada. Después cuando me decía: ‘¿Y qué estás haciendo? ¿Y con quién vas a ir? No quiero que salgas. Es que me preocupo por ti, Juchitán es inseguro’... No quiero una persona así” (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Pablito también quisiera casarse algún día, tener hijos y entablar un vínculo monógamo con alguien que no tenga reservas de mostrarse públicamente con él. “Me gustaría en dado momento tener una pareja formal. Una persona que no se esté escondiendo, porque he tenido pareja que me dicen: ‘No quiero que nos vean juntos’. O que de pronto tenga otro compromiso. Si estás conmigo, conmigo” (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Además, para él las relaciones no sólo son para disfrutar y divertirse, busca con quién sostener un proyecto a largo plazo y con quien pueda intimar y profundizar emocionalmente.

Un exnovio quería todo el tiempo andar de aquí para allá. Una pareja no es para salir a divertirse y ya. A mí me gusta compartir proyectos, que me comparta de sus proyectos, no sólo que nos exhibamos: “Somos novios”. Una convivencia más cercana, yo soy de ese pensar, a diferencia de muchos que nada más pachanga y sexo (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Por lo mismo, le gustaría casarse y hacer una fiesta. Aunque no es su prioridad ni tampoco su mayor anhelo. “Me encantaría, pero no es algo que me quite el sueño, o algo que vaya a buscar desesperadamente” (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Capítulo 4. Expresiones de la vida social y política muxe

En este capítulo se plantean, en primer lugar, algunas maneras en que los muxes han buscado participar dentro de la política de representación como una manera de obtener poder y visibilizarse frente al Estado. Ciertxs muxes han buscado ser actores políticos pues, de esta manera, logran alcanzar reivindicaciones –en especial en materia de sexualidad e identidad de género– por medio de la incidencia política y legislativa dentro del Estado mexicano, pues ser incluidxs como agentes directos y activos en la vida política es, al mismo tiempo, un derecho en sí mismo que amplía su condición como ciudadanxs. Por tanto, interesa saber ¿cuáles son los derechos que dicen que quieren para el colectivo muxe? El “dice” aquí es fundamental para recordar que lo que los actores sociales producen y movilizan es un *discurso*, no una verdad (o mentira) absoluta.

Pero, sobre todo, se plantea en este apartado que los muxes, como grupo subalterno, buscan estrategias identitarias y dinámicas de ilegibilidad frente al Estado como una forma de resistencia político-sexual para construir comunidad y ejercer prácticas de libertad ante las relaciones asimétricas de poder que se dan en la sociedad juchiteca. Recurren a eventos sociales como las Velas y las verbenas, donde realizan bailes, shows, performances. El ejercicio político de los muxes se da, en buena parte, en el baile, en el “perreo” o *twerkin*, en sus fiestas. Las Velas *muxe*s son vistas como espacios de afirmación de identidad, mientras que las Velas tradicionales son espacios de pugna contra las concepciones más conservadoras zapotecas.

También se estudia cómo algunos representantes del colectivo se han organizado para darse a conocer en la Ciudad de México por medio de la participación en Verbenas, eventos donde –con el apoyo de amistades de la comunidad LGBT– organizan bailes y venta de productos para conseguir ayuda económica y que, además, son un ejemplo de la búsqueda por el reconocimiento, aceptación y el beneficio personal.

Asimismo, interesa conocer su percepción en torno al nombrado *Paraíso Muxe*, pues estas estrategias de resistencia tienen su origen precisamente en la exclusión social hacia a comunidad. Habrá algunos que estarán a favor, otros en contra, de considerar a Juchitán como un sitio donde hay mayor aceptación hacia la diversidad o disidencia sexual. Se analiza cómo algunos sobrellevan el rechazo familiar y social por medio de la búsqueda de reconocimiento por su trabajo y labores en beneficio del municipio.

4.1 Búsqueda y demanda de derechos muxes

Cuando les pregunté acerca de sus derechos como comunidad, las respuestas tuvieron que ver con diversas cuestiones. Por ejemplo, Nadxieli y Omar pensaron en derechos para *muxes* de edad avanzada. “Porque en primer lugar, no trabajan, todo mi apoyo sería para ellos” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Por su parte, Omar considera que:

Hace falta atención a la comunidad *muxe* pero de la tercera edad, hay muchos que ya están en el olvido, que viven solos, que se quedan solos porque no tienen hijos. No hay nadie que los vea. Como culturalmente se dice que aquí en el Istmo los hijos son los que cuidan a los padres, a los *muxes* nadie nos cuida y ni nos voltean a ver al final de la vida. Como que nos quedamos completamente solos, por eso mismo se han visto obligados a adoptar una sobrina, un sobrino, porque son los que van a verlos en su etapa final. Pero no todos lo hacen y muchos viven hasta el último de sus días en la soledad. No es que la soledad sea mala, pero ya a cierta edad no está tan *chido*, ni emocionalmente, ni en ningún sentido. Entonces, yo creo que sí hace falta más sensibilización para ese sector porque sí es muy incierto el futuro, aun así con que tengan su profesión. Quizás económicamente puedan tener cierta seguridad. Ahí está Cazorla, lo que le pasó... Al final de cuentas estaba completamente solo... Ay, pobrecitos, me gustaría ayudarlos y llevarles una despensa, por lo menos (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Para Omar, la soledad no es negativa en sí misma, sobre todo le preocupa que la soledad de *muxes* de edad avanzada se traduzca en abandono y desprotección. Es decir, que sea un factor que potencie su vulnerabilidad, la cual puede ser independiente de la precariedad económica que tengan, como en el caso de Oscar Cazorla, el activista *muxe* asesinado el mes de febrero de 2019, y de quien se sabía públicamente que tenía una posición acomodada. Ante esta situación, Omar sugiere la creación de una Casa de Día –centros de cuidado y servicios para los adultos mayores, por parte del gobierno federal mexicano– en donde impartieran y tomaran talleres (costura, bordado) o conversatorios.

En ciertos testimonios de miembros de la comunidad LGBT se ha puntualizado su preocupación por la vejez, pues la discriminación que experimentan se debe a la edad y ya no solo a motivos étnicos, de género, o clase, como evidenció Roberto Schurtz en “Diversidad sexual y envejecimiento” para el caso particular de las mujeres trans argentinas: “la soledad y las violencias que las rodean las obligaría a transitar sus vidas sin poder imaginarse un mañana. De ese modo, la vejez se les presenta a ellas como una etapa de la vida ajena en la que no pueden pensarse o realizarse” (Schurtz 2019, 250). El edadismo, o discriminación por edad –que vincula

a la vejez a lo antiestético o lo inútil– acentúa el miedo a la soledad o al empobrecimiento pues se teme que las posibilidades para encontrar pareja o trabajo disminuyan. En suma, una vejez digna se vuelve un derecho negado, ya sea porque es una etapa difícil de alcanzar por condiciones de vida marginales o por trayectorias marcadas por una reprobación familiar que dificultan una proyección a futuro.

Esta preocupación de Nadxielii y Omar está ligada con los valores culturales esperados en las familias juchitecas en donde se asume que *lxs muxes* no se casarán ni tendrán hijos, ni se independizarán, porque están destinados a cuidar de los padres en la vejez y durante las enfermedades. Independientemente de la sexualidad y el género, se espera que los hijos juchitecos cuiden a sus padres, y también se desea que tengan descendencia para que ésta, a su vez, cuide de ellos. En suma, les preocupa una ancianidad solitaria por la falta de cuidados que podría implicar. Omar se pregunta:

¿Qué voy a hacer cuando no me pueda levantar? Y es ese “pedote” cultural con el que carga uno, también. “Por lo menos ten un hijo porque me voy a ir, vas a quedar solo y eso está muy feo”, me dice mi mamá. Yo sí quisiera que me enterraran bien, que hubiera ido Carlos Robles⁴⁵ a tocar, jaja... ¿Quién va a hacer mis nueve días, mis cuarenta días, mis “Todos Santos”? Esa es mi preocupación, no te creas. Ni modos de que no se haga, si al más *guidxa*⁴⁶ se le hace, ¿y ahora yo?

Es una cuestión de cosmovisión también (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

No se acostumbra en la sociedad istmeña enfrentar en soledad enfermedades ni delegar su cuidado a un asilo. Sus familiares, y en ocasiones los vecinos, están pendientes del bienestar de un anciano, lo acompañan al médico, cooperan entre ellos para pagar los gastos (Thompsen 1999, 213). Quienes cuidan a algún familiar en su vejez se encargan de dirigir los preparativos para su sepelio, el cual es un ritual que, al igual que las *Velas*, tiene una influencia católica pero donde están presentes ciertos elementos étnicos. Por ejemplo, en el caso de las mujeres en su baúl o ropero estará dispuesto el vestuario que llevará en el momento de su despedida: enagua de holán, huipil (Thompsen 1999, 213).

Omar, al igual que César, desea que se lleven a cabo todos los rituales típicos: el velorio en casa del difunto, con el ataúd frente a un altar de flores y fotografías, en compañía de parientes y amigos; el entierro, que tiene lugar tras la formación de un cortejo fúnebre, precedido por la familia y escoltado por una banda de música regional, que realiza a pie el trayecto al panteón; los

⁴⁵ Saxofonista juchiteco conocido por sus interpretaciones de la música regional istmeña.

⁴⁶ Tonto/Estúpido en zapoteco.

rezos del Rosario, de tradición católica (conocidos como “Nueve días” y “Cuarenta días”, por realizarse en ese periodo tras el fallecimiento), donde se ofrecen tamales zapotecos, café o atole de maíz. Posteriormente, es obligado honrar al difunto dos fechas principales en el año: en noviembre el “Día de Muertos”, también llamado “Todos Santos” o *Xandú* en zapoteco; y el Domingo de Ramos, ocasión en donde la familia visita el panteón para sentarse y convivir alrededor de la tumba.⁴⁷

Por otro lado, los derechos sexuales y de género también son temas por conquistar. Nadxieli, por ejemplo, ve necesario poner atención en sus amigas *muxes* que “a veces no se protegen, viven fantasías sexuales, salen perjudicadas, con enfermedades y a veces no tienen recursos” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Las enfermedades de transmisión sexual y, sobre todo, el VIH-SIDA, han sido una de las principales preocupaciones de ciertos miembros de la comunidad. En la nombrada *Vela San Vicente*, Kike se encargó de repartir condones a los invitados, como una postura de prevención contra el VIH, acto que también se ha llevado a cabo en las *Velas muxes*.

Para contextualizar cabe decir que en 1981 se detectaron los primeros casos de VIH y SIDA en la ciudad de Los Ángeles, los cuales se caracterizaron por corresponder a hombres homosexuales sexualmente activos; coincidencia que derivó en la estigmatización hacia esta comunidad. Para hacer referencia a la enfermedad o virus, se usaron denominaciones como Gay-Related Immune Deficiency (GRID) y, en el vocabulario cotidiano, “peste rosa”, “peste gay” o “síndrome homosexual” (Martínez 2016, 94). “Uno de los mayores esfuerzos de la comunidad homosexual en todo el mundo se centró en la batalla por desmitificar el SIDA, quitarle el estigma y convencer al mundo de que no lo producía la homosexualidad” (Chávez 2016, 55). Tanto en México, como en Estados Unidos, la comunidad lesbiana –aunque no sufrió un marcado estigma que vinculara su sexualidad con el VIH/SIDA– se unió con la comunidad gay en un frente común en las últimas dos décadas del siglo XX en defensa de sus derechos sexuales; su activismo giró en buena medida en torno a la pandemia.

En Juchitán fue a finales de los ochenta que se registraron los primeros casos de personas infectadas, las cuales se caracterizaron por ser *muxes* y hombres cis; sin embargo, a los primeros se les señaló como los principales portadores. Las pérdidas de familiares y amigos motivaron a

⁴⁷ Hay que aclarar que estos rituales católicos también se llevan a cabo en otros pueblos de México y América Latina; sin embargo, en el Istmo están presentes, como en cada municipio indígena del país, elementos étnicos propios.

lxs muxes a participar en campañas de información, trabajo con asociaciones civiles y con el municipio. Realizaban reuniones en sus casas o en sus trabajos, donde “compartían la experiencia de marginación que vivían, y al mismo tiempo planeaban sus acciones de intervención, las cuales desarrollaron en pequeños módulos de información de VIH y Sida” (Martínez 2016, 102).

Durante su entrevista, Felina contó que desde hace veintidós años empezó a participar como activista contra el VIH-SIDA. La razón fue el surgimiento de los primeros casos de *muxes* contagiados, en un periodo en donde el virus se asociaba con una enfermedad exclusiva de homosexuales. Su activismo implicó llevar a cabo proyectos como la creación de obras de teatro comunitario, como *Intrépidas contra el SIDA* y *Mujeres de Juchitán*, con temáticas de prevención, el cual fue –en sus palabras– “un medio importante para llegar a la gente”. Este tipo de acciones partieron de una campaña liderada por UNESCO y ONUSIDA (Martínez 2016, 103). Las actividades teatrales duraron alrededor de tres años, las cuales no estuvieron dirigidas sólo a *muxes*, sino también a mujeres cisgénero, en especial a las amas de casa.

Desde los ochenta, los *muxes* establecieron lazos con organismos nacionales e internacionales para prevenir el VIH.⁴⁸ A raíz de este activismo, colaboraron con las autoridades del gobierno municipal lo que derivó en la posterior instauración de la Dirección de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual (DPPDS) en el año 2014 con la participación de algunos *muxes*. A pesar de esto, el trabajo de la comunidad *muxe* en el municipio es casi inexistente en otras dependencias o instancias gubernamentales, lo que en palabras de Sandra Martínez, denota una falta de transversalidad:

Al interior de la administración pública hay una segregación ya que, según declaraciones de los propios *muxes*, enfrentan una marginalización por parte de los funcionarios. Es decir, la vulnerabilidad en la región también se asienta en los espacios de poder, específicamente en el municipio, a pesar de haber logrado un área de políticas públicas de la diversidad sexual. Hasta este momento sus actividades han estado enfocadas a la inclusión, respeto social y a la salud pública [...] (Martínez 2016, 11).

Otro punto por tratar es la necesidad de participar en la política de representación que tienen ciertos *muxes*. Según sostienen, esto es con el fin de mejorar sus condiciones como comunidad.

⁴⁸ Organismos nacionales como el Consejo Nacional de Control y Prevención del VIH/SIDA (CONASIDA) y Fundación Mexicana para la Planeación Familiar, A.C. (Mexfam). Organizaciones internacionales o extranjeras, como la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y McArthur. En Juchitán, se creó la asociación Gunaxhii Guendanabani, dedicada a la lucha contra el VIH/SIDA (Martínez 2016, 10).

Cuando le pregunté a Felina qué le hubiera gustado hacer, en caso de haber ganado la candidatura como diputada local –distrito XX, Juchitán, 2018– dijo que hubiera deseado revisar leyes que no funcionan:

Me hubiera gustado trabajar en eso, abrir la cloaca. Decir: “Mira, esta ley se hizo así, y no sirve, hay que cambiarlo”. Me dedicaría a revisar lo que está y no sirve. Me hubiera gustado que haya más igualdad, beneficiar a la comunidad *muxe*. Por ejemplo, La Ley de Identidad de Género no ha pasado... Quiero desde mi espacio luchar y desde ahí vivir. Yo tengo que tener los mismos derechos (Felina, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Aunque no es su prioridad, ni su especialidad, Felina tiene interés en este tipo de política porque es un medio para conseguir beneficios; por tanto, ve que es casi un deber formar parte de ella. Unos de sus objetivos principales, desde esta posición de poder, serían realizar cambios legales, proponer leyes nuevas, y crear políticas públicas, de lo contrario, sus intereses jamás estarán representados: “Creo que tenemos que estar siempre [en la política]. Cuando estás, las políticas públicas no te benefician tanto, ¡imagina si no estás! ¡O que no estemos! Tenemos que estar. No me gusta tanto, pero hay que asomarse” (Felina, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

A Elvis también le gustaría incursionar en la política, sobre todo gobernar Juchitán, ser Presidente Municipal, lo cual, para él “no tiene que ver con un asunto de poder, ni de dinero, sino de empoderamiento” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Igual que Felina, aprovecharía estos espacios políticos para legislar:

El Presidente Municipal tiene facultades muy limitadas, y creo que es más fácil hacer un cambio desde la creación de las leyes. Un ejemplo: la Suprema Corte de Justicia de la Nación ya resolvió que es legal el matrimonio entre personas del mismo sexo; sin embargo, en Oaxaca no se ha legislado del todo. Es una iniciativa que tienen en el cajón. Por desidia, por homofobia, por lo que sea, pero se ha estancado (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Esto afirmó Elvis en mayo de 2019, pero en agosto del mismo año el Congreso de Oaxaca finalmente aprobó el matrimonio igualitario. Sin embargo, antes de esta reforma, de acuerdo con el artículo 143 del Código Civil para el Estado de Oaxaca (Código 2018, 25), el matrimonio era un contrato que se llevaba a cabo entre un hombre y una mujer; por tanto, las parejas homosexuales o lesbianas para casarse habían tenido que ampararse ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación.⁴⁹ Asimismo, como gobernante, a Elvis le gustaría impulsar iniciativas que

⁴⁹ *Código Civil para el estado de Oaxaca*. Honorable Congreso del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, LXII Constitucional. 2018, <http://www.sedesoh.oaxaca.gob.mx/wp->

cuestionen los roles de género, como impulsar que estudiantes *muxes*, principalmente desde su infancia, puedan elegir usar falda si lo desean:

Habría tolerancia cuando un niño *muxe* quiera llegar a la escuela con falda y que lo dejen entrar con falda. Habría inclusión, porque ahí está la raíz. Los niños son violentos, son homofóbicos porque en la escuela dicen: “Niños aquí, niñas por acá”. ¿Y los *muxes*? No queremos estar en la fila de niños, pero vamos a la fila de niños. No queremos jugar fútbol en Educación Física, pero vamos porque no podemos jugar voleibol con las niñas. Hay que plantear una iniciativa que tenga que ver con esos temas que te comento, resolver esos problemas de raíz, educar a la gente de raíz (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Elvis, más que apelar a una integración de los estudiantes *muxes* en la sociedad istmeña, apela a una educación inclusiva, cuyo objetivo es –de acuerdo con la UNESCO– dar alternativas al amplio espectro de necesidades de aprendizaje, e implica realizar cambios de contenidos, estructuras y perspectivas, así como estrategias basadas en responsabilizar al sistema educativo de la regulación de la educación infantil:

La educación inclusiva puede ser concebida como un proceso que permite abordar y responder a la diversidad de las necesidades de todos los educandos a través de una mayor participación en el aprendizaje, las actividades culturales y comunitarias y reducir la exclusión dentro y fuera del sistema educativo [...] La educación inclusiva, más que un tema marginal que trata sobre cómo integrar a ciertos estudiantes a la enseñanza convencional, representa una perspectiva que debe servir para analizar cómo transformar los sistemas educativos y otros entornos de aprendizaje, con el fin de responder a la diversidad de los estudiantes (Leiva 2013, 4).

Elvis hizo referencia a *muxes* que prefieran expresarse, en su mayoría, de forma femenina y quienes deseen hacer actividades que socialmente se vinculan con las mujeres. Se tratan de medidas que permitan una inclusión más fácil a la sociedad istmeña y que normalicen la existencia de géneros e identidades diferentes a las de “hombre” y “mujer”, todo esto con el fin de evitar penalizaciones.

Nadxieli ha participado en campañas políticas del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y a diferencia de Felina y Elvis, no mencionó estar interesada en la política con el fin específico de favorecer a la comunidad *muxe*. Ella, sobre todo, expresó interés por apoyar a las clases sociales más precarizadas, como los sectores campesinos, por provenir de una familia de pocos recursos

content/uploads/2017/09/C%C3%B3digo_Civil_del_Estado_de_Oaxaca_Ref_dto_1552_aprob_LXIII_Legis_14_ago_2018_PO_39_10a_secc_29_sep_2018.pdf

económicos. Por lo mismo, trabaja en una Asociación Civil llamada *Guenda Gunaxhii* –cuyos dirigentes suelen ser simpatizantes del PRI– que es financiada por el gobierno estatal el cual, para el momento en que se realiza esta investigación, es dirigido por el mismo partido político.

El nombre significa “Quiérello mucho” [*Guenda Gunaxhii*], que la gente sienta el afecto que tenemos, y tiene la finalidad de apoyar proyectos y a la gente. La gente me pide que la apoye, me dicen: “Oye, me puedes ayudar con esto”, y si lo tengo de mi bolsa pues sí les doy, si no, les hablo de mi asociación. Por ejemplo, hace como cuatro días había una señora que tenía cáncer. Se fue ahorita a Ciudad de México, necesitaba para su boleto. Entonces, le junté como \$3000.00 y se lo regalé de corazón. La señora empezó a llorar porque ella me dijo que sólo esperaba \$500.00 pesos. Yo también me sentí con unas ganas de llorar. Cuando la persona te agradece y te abraza, sientes muy bonito y siempre me digo que yo voy a ser así hasta que Dios me preste vida (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Es relativamente reciente la participación política de *muxes* en la política de la representación. De acuerdo con Sandra Martínez, “los muxes, conscientes que la vía partidista e institucional es un medio para incidir y satisfacer sus demandas, han tratado de impulsar sus propuestas mediante los agentes situados en estos espacios” (Martínez 2016, 98). Puede decirse que no sólo mediante los agentes, sino también directamente *lxs muxes*, como agentes políticos, intentan satisfacer sus derechos. Algunos recurren a la incorporación estatal y se han valido de la participación política para hacer valer sus derechos sexuales y para que se reconozca su identidad de género. Es decir, han buscado ser actores políticos pues, de esta manera, lograrán alcanzar reivindicaciones –en especial en materia de sexualidad e identidad de género– por medio de la incidencia política y legislativa dentro del Estado mexicano, pues ser incluidas como agentes directos y activos en la vida política es, al mismo tiempo, un derecho en sí mismo que amplía su condición como *ciudadanxs*.

En el 2003, el ya extinto partido *México Posible*, propuso como candidata plurinominal para la Diputación Federal a Amaranta Gómez Regalado, presentándola como representante de la Comunidad de la Diversidad Sexual. Fue la primera candidata *muxe* que se postuló para diputada federal. De acuerdo con la antropóloga italiana Marinella Miano, los partidos políticos nacionales de ese entonces, por su afán de obtener el voto “rosa”, se apoyaron en Amaranta como candidata *muxe* (Miano 2002, 10). En mayo 2018, dos *muxes* más –Felina y Mística– incursionaron por primera vez en política para diputadas locales por el distrito de Juchitán, y por el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Estas tres candidatas *muxes* han hecho mención a derechos sexuales que aún quedan por conquistar (ponen como ejemplo la salud sexual del colectivo y la necesidad de acceso a pruebas rápidas de VIH). Y algunas relacionan la situación de desventaja del grupo a su identidad indígena. Amaranta menciona:

Cuando surge el tema del VIH/SIDA y viene a impactar, empieza a ‘ruralizarse’ la epidemia del VIH y los medicamentos eran muy costosos, había poco acceso. Empecé a trabajar en la comunidad... Siempre a las comunidades indígenas en este país nos dejan en la última parte del acceso. Y yo me acuerdo que ya en muchos estados el acceso a pruebas rápidas de VIH ya existía. (ADN Opinión, 2018).

Igualmente, ellas hablaron de la lucha que han tenido que llevar a cabo para que sus demandas sean tomadas en cuenta dentro del gobierno. Felina afirmó: “Hoy nos toca trabajar con el gobierno gracias al esfuerzo de la comunidad *muxe* de ir ganando espacios y de ir peleando espacios para prevención del VIH” (De raíz luna, 2017).⁵⁰ Consideró un gran logro que, en su momento, por primera vez en el estado de Oaxaca se le otorgara a una *muxe* la dirección para prevención del VIH en el Palacio Municipal de Juchitán.

Es un hecho que hay una correlación entre la pobreza y la transmisión del VIH a nivel global e, indudablemente, una de las principales causas es la inaccesibilidad económica de los servicios de salud adecuados para gran parte de la población mundial. Además, esta situación de injusticia económica se agrava dependiendo de las interrelaciones entre género, raza, etnia, etc...⁵¹

Algunas de estas *muxes* candidatas se refirieron a la opresión histórica de los pueblos indígenas en México y movilizaron un discurso sobre pluriculturalidad, o multiculturalidad, el cual es oficialmente reconocida de la nación mexicana.⁵² Por tanto, movilizaron el lenguaje de los

⁵⁰ De raíz luna, “Felina Santiago, activista muxe, Juchitán, Oaxaca”, Video de YouTube, 28:00. Publicado 16 noviembre 2017 https://www.youtube.com/watch?v=X_iTDyUxluA

⁵¹ Como un ejemplo, las mujeres de color son afectadas de manera desproporcionada por el VIH/SIDA en Estados Unidos, ellas son quienes sufren las tasas más altas de mortalidad (Bedford; Jakobsen 2011, 18).

⁵² Actualmente en la Constitución mexicana, en el Artículo 2º, se afirma que: “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (Constitución 2018, 2).

“El término pluralidad designa la presencia de diversas tendencias ideológicas y grupos sociales coordinados en una unidad estatal. Así pues, la pluriculturalidad puede ser entendida como la presencia simultánea de dos o más culturas en un territorio y su posible interrelación [...] Por otra parte, la multiculturalidad se puede definir como la presencia en un territorio de diferentes culturas que se limitan a coexistir pero no a convivir. En este caso no tienen porqué darse situaciones de intercambio, es un concepto estático que lleva a una situación de segregación y de negación de la convivencia y la transformación social debido a la adopción de posturas paternalistas hacia las minorías culturales presentes” (Bernabé 2012, 69).

derechos sexuales y de la pluriculturalidad para apelar al estado-nación. Recuperaron el imaginario de la integración en un estado que protege los derechos de sus ciudadanos.⁵³

Según esta argumentación, los *muxes* serían fundamentalmente sujetos de derecho del estado-nación y, por tanto, ciudadanos:

Se han ganado espacios, hemos avanzado en reconocer cuales son nuestros derechos, que es lo que nos corresponde como ciudadanos, y desde ahí partimos a trabajar y a presionar para que se nos dé un espacio que nos corresponde como seres humanos, independientemente de la orientación sexual, que nosotras también tenemos derechos de estar en los espacios porque nosotras también salimos a votar. Tenemos los mismos derechos que los hombres y las mujeres y eso debe quedar claro a los políticos, que la diversidad sexual es muy grande y que hay gente capacitada para hacer estas acciones (De raíz luna, 2017).

Su distinción como “ciudadanas” es reclamada en relación con dos características: la identidad sexual y la identidad étnica. Amaranta menciona que “su identidad es propia de la cultura zapoteca” y hace alusión –aunque no de manera directa– a una especie de búsqueda por una perspectiva interseccional, lo que implica: “reconocerme como indígena, hablante de una lengua, hablo zapoteco” (ADN Opinión, 2018). Su identidad sexual y su identidad étnica, o cultural, nunca están separas; por ejemplo, ella cuenta que para “salir del clóset”, la colectividad ayuda a que la situación no sea tan angustiante pues se crean mecanismos de acompañamiento e integración y familiar ya que un muxe tiene un rol cultural aceptado, o tolerado: “[La/el muxe] Sabe el rol cultural que va a jugar, eso asegura a la comunidad muxe. La cultura es un soporte, te soporta tu identidad, tu sentir para proyectarte frente al mundo” (ADN Opinión, 2018).

Ciertos *muxes* han promovido la implícita aplicación de una democracia sexual y la exigencia de

⁵³ Cabe acotar que particularmente en la antropología se ha definido al concepto integración frente a otros como “asimilación” y “aculturación”, a los cuales se les relaciona como la disolución de las minorías por el grupo que los asimila, lo que deriva en la pérdida de su identidad. El término integración “se aplica en el proceso en el que tanto las minorías como las mayorías, interactúan, negocian y generan espacios de participación y de identificación mutua –de forma bidireccional– transformando a todos los participantes” (Mota, Laura; Sandoval, Eduardo 2011, 46). Integración tiene que ver con los mecanismos sistémicos que se usan para conservar vínculos sociales y unir los que se han disuelto o que están a punto de disolverse; apunta a destacar las normas e instituciones que permitan enlaces entre sociedad e individuos (Barba cita a Schnapper, 2011, 71). Las reflexiones en torno a la integración social se remontan desde Emilio Durkheim y Talcott Parsons, cuyas visiones generaron críticas pues no explican “cómo es posible desarrollar la solidaridad social a partir, no de las semejanzas, sino de las diferencias no sólo entre los individuos, sino en los mundos de vida y los roles sociales, pluralización que para algunos autores produce la disolución de un universo simbólico integrado e instaura una realidad donde priva la diferenciación simbólica” (Barba cita a Berger, *et.al.*, 2011). Desde posturas antirracistas y anticoloniales, el término resulta problemático pues no implica una política de reconocimiento que consista en aceptar las diferencias identitarias, sino más bien la eliminación de éstas al sumarse a una norma cultural dominante o hegemónica.

libertades sexuales. Amaranta, como miembro de la sociedad civil, manifestó el deber de contribuir a México por medio de la aplicación de derechos con principios democráticos: *México posible* planteó una agenda avanzada: despenalización marihuana, despenalización del aborto, matrimonio igualitario, ecología, feminismo, todos esos temas eran nuevos. Había una cosa interesante: interpelaba a la sociedad. Anteriormente se decía ‘la sociedad mexicana no estamos preparados para eso’, pero yo decía ‘sí’, porque la sociedad civil que veníamos construyendo esa agenda, ya sabíamos de qué estábamos hablando (ADN Opinión, 2018).

Además, su discurso permitió pensar que su interés por ser candidata también es un tipo de estrategia para hacerse visible:

Quando yo era candidata en *México Posible*, yo era un ‘paquetito’ para los liderazgos del partido y para la agenda: tenía 25 años, entraba en grupo de jóvenes; era *muxe*, entraba en campo de la diversidad; zapoteca, entraba en campo de lo indígena; era femenina, entraba en el mundo de lo femenino; y tenía una discapacidad⁵⁴... (ADN Opinión, 2018).

Es decir, con estas palabras puede interpretarse que está consciente –al menos actualmente– que se integró a un discurso con aspiraciones democráticas en donde ella, por las características de identidad que tiene, sería ideal para representarlo. Además, de acuerdo con Marinella Miano, estas características de Amaranta implicaban muchos aditamentos:

“Indígena” significa ser pobre, rural, bilingüe o monolingüe indígena, sufrir racismo y marginación social, en tanto que “homosexual” y “travesti” proyecta la imagen de un personaje marginado por la sociedad heterosexista, y “discapacitada” alude a una minusvalía que también vincula cierto grado de marginación social. Esto la convirtió en un buen producto para la mercadotecnia política, trocando estas discapacidades en fortaleza publicitaria para su campaña. (Miano 2002, 10).

Para Marinella, la candidata fue presentada como la única representante y el prototipo de todos los muxes zapotecos, reduciendo la complejidad de lo real al espectáculo de una curiosidad folklórica. Además, afirma que esta candidatura suscitó a nivel local mucha inconformidad entre la población, “tal vez no tanto por la candidatura de un *muxe*, sino de aquél *muxe* que la gente percibía inadecuado, por su poca experiencia y preparación cultural, por ser demasiado alejado de la idiosincrasia y las preocupaciones locales” (Miano 2002, 10).

Aunque estas lideresas *muxes* apelan principalmente a la conquista de derechos sexuales, también sostienen que no se limitan a querer conseguir únicamente dichas demandas. Igualmente, afirman

⁵⁴ Tras un accidente automovilístico, Amaranta perdió el brazo izquierdo.

que están interesadas por otras temáticas como el trabajo, la educación y la seguridad:

Me parece que estamos avanzando en otros sentidos, hay una sociedad más consciente, en la Encuesta Nacional contra la Discriminación ya no ve tan complicado el tema del matrimonio igualitario... La mirada que tienen los contra-derechos es muy limitada porque piensan que nuestras agendas de la diversidad sexual es matrimonio igualitario, identidad de género. No. Estamos peleando por un país que tenga trabajo, que tenga educación, que tenga justicia, que tenga la posibilidad de seguridad en este país (ADN Opinión, 2018).

Por su lado, Mística –muxe femenina y pequeña comerciante– aseguró que, de llegar a ocupar un espacio en el congreso local, no sólo trabajará en los reconocimientos de los derechos humanos de la diversidad sexual, sino de todos los oaxaqueños (Imparcial, 2018).⁵⁵ Y Felina, como candidata, afirmó que representa a sus hermanas *muxes* que han sufrido discriminación y falta de oportunidades, y también al resto de la población:

Aquí está la voz de mis hermanas *muxes* que se vieron obligadas a emigrar a otras ciudades, porque Juchitán no les ofrece opciones de desarrollo. Aquí están mis hermanas con su sonrisa. Y aquí delante de todos ustedes, doy mi palabra y lucharé por ustedes, por las mujeres, por los hombres, los adultos mayores, los niños, los jóvenes y por mis hermanas *muxes* (Imparcial, 2018).

Sin embargo, tanto Amaranta, Felina y Mística hicieron hincapié en los derechos sexuales y claramente su adhesión al gobierno está vinculada con este fin. En su caso, Mística afirma que:

Como la licenciada Gloria Sánchez (ExPresidenta Municipal de Juchitán) tuvo a un grupo de *muxes* que gracias a Dios nos abrieron el espacio en la comunidad gay, qué bueno que ya se dio y no vamos a perderlo. Hay nuevos integrantes en el Palacio (Municipal), ya tenemos nuestro propio espacio que se ha ganado. Qué bueno que se ganó ese espacio, y las hermanas *muxes* están trabajando ahí, porque hay que apoyar a las personas que están siendo infectadas y con los viáticos a Oaxaca, que vayan a hacerse el estudio porque la dirección que hubo anterior ayudó a varios (Cortamortaja 2017).⁵⁶

En los discursos de estas lideresas se interpreta que, debido a la marginación y discriminación que han sufrido ellas y *otrxs muxes*, sus principales objetivos como ciudadanas son el reconocimiento por su identidad y el apoyo de gobierno para mejorar su situación. Esto no

⁵⁵ El Imparcial. “Ahora sí son *muxes*, Felina y Mística buscan representar a la comunidad *muxe* en el Istmo”. 15 de mayo 2018 <http://imparcialoaxaca.mx/istmo/162859/ahora-si-son-muxes-felina-y-mistica-buscan-representar-a-la-comunidad-muxe-en-el-istmo/>

⁵⁶ Cortamortaja, “Mística y Aquiles Barro Parejo”, Video de YouTube, 30:39. Publicado el 17 de marzo de 2017 https://www.youtube.com/watch?v=_uS6GgpFa48

significa que las cuestiones sexuales y reproductivas sean su único interés, pero para poder exigir otras demandas, es prioridad su lucha sexual.

En suma, hay ciertos *muxes* que apuntan hacia una concepción de la ciudadanía sexual que implica buscar (y obtener) cargos de representación política, lo cual ampliaría su pertenencia o membresía a la nación mexicana, por tanto, su reconocimiento y derechos en la misma. Dicha ciudadanía está articulada con su identidad sexual, de género y étnica.

En general, los *muxes* que han incursionado en la política dicen tener deseos por ejercer una representación en beneficio para la comunidad muxe, pero hay a quienes les interesa ejercerla desde un sentido más amplio. Hay *muxes* cuyas demandas se configuran en dos luchas que presuponen un marco democrático-liberal: una lucha identitaria de una minoría y una lucha basada en los derechos individuales. Se visualizan participando en campos de política pública relacionados con la salud sexual, la identidad de género, la vejez, los cuidados, la educación, la justicia social, etc. Hay *muxes* que expresan su interés por alcanzar no sólo reivindicaciones sexuales. Por tanto, la categoría “ciudadanía sexual” podría considerarse incluso limitada porque es un término que se conecta con ciertos tipos específicos de derechos; lo que abona al debate en torno a esta categoría: ¿deberíamos hablar de ciudadanía sexual o de ciudadanía y sexualidad, donde personas excluidas por su sexualidad demandan múltiples derechos?

En su discurso, *lxs muxes* no declaran que sus motivaciones para entrar a la política de representación tengan que ver con ambiciones económicas o deseos de poder, sino con anhelos de una sociedad más democrática e igualitaria para *ellxs*. En cuanto a cuestiones de género, su atención se enfoca en las *muxes* de expresión femenina, pues su experiencia les ha evidenciado que ellas son las que más discriminación padecen en la sociedad juchiteca. En general, muestran estar conscientes que esta discriminación basada en su identidad impide la plena igualdad frente al resto de los ciudadanos mexicanos. Asimismo, insisten en un derecho fundamental: el de la existencia. El derecho de vivir libres de acoso y exclusión social, lo que está ligado con el “policiamiento” que sufren sus cuerpos, que se evidencia incluso en la limitación que tienen para acceder cómodamente a baños públicos, asunto que se abordará más adelante.

Planteo que, probablemente estas *muxes* lideresas recurren a la integración estatal y se han valido de la participación política para hacer visibles sus derechos sexuales y para que se reconozca su identidad de género. Es decir, algunas *muxes* han buscado ser actores políticos pues, de esta manera, lograrán alcanzar reivindicaciones –en especial en materia de sexualidad e identidad de

género— por medio de la incidencia política y legislativa dentro del Estado mexicano, pues ser incluidas como agentes directos y activos en la vida política es, al mismo tiempo, un derecho en sí mismo que amplía su condición como ciudadanas. Frente a situaciones excluyentes,⁵⁷ las *muxes* sostienen que resisten y buscan ejercer agencia por medio de la política con el fin de cambiar las condiciones de vida de su comunidad. Ciertas *muxes*-candidatas movilizan el lenguaje de los derechos sexuales en un intento por reimaginar a la comunidad *muxe* como sujeto colectivo de derechos frente al Estado. Es importante señalar que este lenguaje es *legible* según los mecanismos de representación política del estado-nación y la democracia liberal. Aun cuando los así conceptualizados como derechos sexuales y derechos étnicos (bajo el paradigma liberal) no sean respetados por el propio Estado, el lenguaje sigue siendo legible por éste a través de sus procesos legales y discursivos.

Dicho lo anterior, otra cuestión a tratar tiene que ver con las dinámicas de representación del colectivo *muxe*. Se ha hablado de las intervenciones públicas de figuras como Amaranta, Felina y Mística, todas ellas líderes visibles del colectivo, no obstante, el problema de la representación merecería mayor análisis. Debido a que la comunidad *muxe* no es homogénea, dentro del mismo colectivo pueden variar los discursos en torno la reivindicación de sus derechos. Por ejemplo, Omar comentó:

Yo no comparto ciertas ideas del movimiento (LGBT), está chido que luchen por el movimiento y por la igualdad, pero no estoy de acuerdo con el matrimonio igualitario. El matrimonio en sí, ya sea heterosexual, u homosexual, no está chido. Reconociendo el matrimonio homosexual como reconocimiento de identidades, si ven eso como un avance, pues qué chido pero siento que no es por ahí porque es justamente por eso por lo que se está luchando. Cuando dos homosexuales se casan siguen los mismos patrones que una pareja heterosexual. Pero ni modo, sólo bajo ese contrato podemos tener esas facilidades que sin ello no lo tendríamos, pero todavía no (Omar, en entrevista con la autora vía telefónica, 2018).

Para Omar no tiene mucho sentido conseguir derechos que signifiquen el ser incluidos dentro de instituciones heteronormativas, como el matrimonio, pues significa alienarse a un esquema dominante. Lo que yo quisiera cuestionar aquí es si, efectivamente, podría decirse que toda la comunidad *muxe* despliega en su conjunto estrategias “legibles” ante el sistema político del estado-nación, similares a las que emplean las líderes mencionadas. Incluso, la idea del

⁵⁷ Como las que narran Yuval Davis (2004) quien habla sobre la inclusión de mujeres a la nación desde el tutelaje y, por su parte, Richardson Diane (1998) quien expone cómo la comunidad LGBTI ha sido excluida de la nación.

matrimonio igualitario ha dividido al movimiento LGBT también, pues algunos consideran que no subvierte el orden patriarcal y que el camino del movimiento debería dirigirse a reivindicar las demandas originales de libertad y derecho a la diferencia (Chávez 2018, 82).

En su mayoría, considero que *lxs muxes* no participan políticamente a través de los mecanismos de participación dispuestos por el Estado y no hay un número considerable de ONGs u organizaciones de la sociedad civil que agrupen al colectivo, tampoco hay un número considerable de candidatos municipales o estatales *muxes*, no hay participación visible de representantes del colectivo de manera asidua en las decisiones políticas de alto nivel del municipio o el Estado, etc.

El ejercicio político de los *muxes* se da, en buena parte, en los márgenes del Estado. En el baile, en el “perreo” o *twerking*, en sus fiestas o en las *Velas*, en los performances, como los de Lukas Avendaño, o en el teatro preventivo contra el VIH-SIDA. Veo, entonces, que algunos discursos políticos de estas líderes son una apuesta por la *legibilidad* frente al Estado mientras que la dinámica política de los *muxes* tiene que ver, en parte, con dinámicas de *ilegibilidad* frente al Estado como otra forma de resistencia político-sexual; la ilegibilidad como forma de disidencia sexual.

Diferencio dos niveles de participación muxe: el nivel de las líderes más visibles y el nivel del resto de la comunidad. Cabe mencionar que un(a) mismo(a) muxe podría utilizar paralelamente estrategias legibles o ilegibles. Unas hablan en un lenguaje más legible para el Estado y *lxs otrxs*, como colectivo, parecen habitar una cierta ilegibilidad estratégica, que podría ser entendida como resistencia a las formas homogeneizadoras que imponen los discursos liberales en torno a la sexualidad y la etnicidad. A continuación, se abordará la *Vela de las Intrépidas* como ejemplo de esta resistencia.

4.2 Las Velas como espacios de afirmación y resistencia

Los muxes, como grupo subalterno, encuentran en sus Velas estrategias identitarias de resistencia para ejercer sus prácticas en libertad y construir comunidad mediante la cooperación. La resistencia es una respuesta al ejercicio del poder sobre los individuos, sobre sus cuerpos, sus acciones, sus afectos... (Foucault 2000, 91). De manera más puntual, resistencia será entendida como:

forma de conducta de oposición o rebelión ante fuerzas impuestas sobre la vida del ser que le impiden el ejercicio de su propia libertad y pensar por sí mismo, de tal manera que la memoria opera como una forma de resistencia, la literatura, la música, la danza, las ceremonias, la lengua, las creaciones populares, la autobiografía, la oralidad, los silencios, entre muchas otras, que operan como actos éticos, políticos, epistémicos, ontológicos, pedagógicos de emancipación, de reclamo de la voces silenciadas, y que emergen desde las periferias o los márgenes para no olvidar, pero también con la esperanza de cambiar el orden opresor en cualquier momento (Villarroel 2018, 115).

En un contexto represivo, la fiesta, la diversión, el baile y la alteración estética tradicional de parte de *lxs muxes*, en especial quienes se atrevían a usar prendas femeninas públicamente, fueron acciones que contravinieron normas y cánones hegemónicos. Pasar de una fiesta clandestina a una fiesta reconocida a nivel municipal y social implicó descolocarles del sitio de censura que condenaba su transgresión.

La fiesta como espacio donde los miembros de la comunidad muxe manifiestan y materializan los deseos reprimidos: se visten y adornan de acuerdo a su preferencia y criterio propio; sustituyen el miedo a la homofobia o transfobia por el gozo y la alegría que provoca sentirse validados por su misma comunidad; se convierten en los anfitriones e invitados principales; se adueñan de los micrófonos; se vuelven los protagonistas del show. Es decir, la fiesta se convierte en un sitio exclusivo en donde *Los otros* –“diferentes” o “raros”– no son *ellxs*, sino aquellos que se apegan a la heteronorma. Se trata de la creación de un “mundo ideal” compuesto por seres realizados y protegidos.

En general, los encuentros festivos tienen una potencia política porque son:

generadores de espacios de reunión capaces de intensificar los flujos de energía vital y suscitar estados de efervescencia colectiva que resignifiquen los sentidos cristalizados... La fiesta como un tiempo de máxima expresión de la vitalidad social, donde el despliegue creativo de fuerzas es

capaz de generar nuevas concepciones ideales que impriman otros significados a la vida colectiva. (Laboreau y Lucena 2014, 64).

Las velas muxes se convirtieron en una especie de mundo ideal y utópico. *Lxs muxes* reemplazaron los encuentros colectivos aislados y pequeños por convivencias visibles y masivas, lo que implicó un cambio en su realidad cotidiana, la cual no se caracterizaba por contar con sitios tan libres y placenteros. A través de sus velas, *los muxes* manifiestan un ideal con relación al género. Con respecto a este punto, conviene hacer referencia a la noción de *Utopía queer*⁵⁸ “la cual está compuesta por ideales políticos respecto del género, el sexo y la sexualidad, en un sentido de libertad en oposición a la opresión del sistema imperante de características predominantemente heterosexistas y patriarcales” (Durán 2016, 2). Este término pensado para la comunidad LGBT también sirve para entender cómo por medio de la recreación festiva se construyen lugares idílicos en donde existe la posibilidad de performar la identidad de género de formas que solían ser impensables. Esta utopía, que se expresa en la Vela y en sus shows, es una “invitación a soñar con otros placeres y otros mundos, a expresar y soñar lo que queremos o deseamos porque, eso que queremos y deseamos no está a nuestro alcance en el presente; es expresar la utopía de un lugar mejor al que existe” (Durán 2016, 6). Las Velas son de cierta manera la materialización de una utopía y, al mismo tiempo, son la invitación a imaginar otras utopías más, puesto que sus participantes parten de la conciencia de que en el tiempo presente aún faltan normas y órdenes sexistas por derribar.

La Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro fue la primera vela muxe y actualmente es la que cuenta con mayor número de asistentes. Hay dos eventos principales que distinguen la Vela de las Intrépidas del resto de las velas tradicionales: la pasarela y el baile de la reina.

Lxs muxes, en especial las muxes de expresión femenina, asisten a la pasarela con el atuendo de su preferencia; es un evento donde la comunidad libremente elige cómo vestir. Cabe decir que no es común que transiten muxes con expresión masculina. Algunas aprovechan para reforzar los elementos étnicos de la cultura zapoteca, mientras que otras optan por alejarse de ellos. En la siguiente fotografía se muestra a Ruby –amiga muxe y trans con quien conviví durante la Vela–

⁵⁸El término fue propuesto por José Muñoz en su libro *Cruising Utopia* (2009) y presenta la posibilidad de performar el género, el sexo y la identidad sexual de todas las maneras imaginables por medio de la expresión de un ideal, de lo que no se puede ser, o vivir, en el presente (Durán 2016, 6).

con el atuendo que ella misma diseñó y confeccionó como modista: un vestido dorado semitransparente (Foto 4.1 y Foto 4.2).

Foto 4.1. Ruby en la pasarela (2019)



Fuente: Cuenta personal de Facebook

Foto 4.2. Ruby (izquierda), la autora de esta investigación (centro) y otros amigos (2019)



En la pasarela no suele haber códigos de vestimenta, ni temáticas que dirijan el desfile. “Desfilan los personajes que hacen de la fantasía realidad en un baile que causa admiración y atrae fotógrafos y camarógrafos de todas partes del mundo” (Miano 2010, 6). En la Vela del 2019 desfilaron alrededor de treinta muxes mujeres, travestis, o de expresión femenina, algunas provenientes de otros estados de la república mexicana. Este espectáculo fue ambientado por música pop y electrónica. Una de las principales dirigentes muxes de las AIBP, Biniza Carrillo, antes de dar inicio a la pasarela, dio la bienvenida a los espectadores e invitó a presenciar, según sus palabras, “la pasarela de la diversidad sexual más grande de todo el mundo”. Por su parte, antes del inicio de la pasarela, Felina Santiago dijo lo siguiente:

Celebramos la vida. Continuamos haciéndolo desde hace cuarenta y cuatro años. Año tras año. Por mucho tiempo una sociedad decidió mirar por otro lado, invisibilizándonos, negándonos el derecho a ser, a existir, condenados a padecer la persecución y la barbarie. La tensión abrió el camino. Ahora celebramos cada paso, cada avance que conforma nuestro valor como seres humanos, nuestro derecho a la inclusión social y a las garantías legales e individuales. Hoy bailamos y festejamos porque una conquista más se suma a nuestra lucha. Hoy sabemos que nuestro voto cuenta. Ahora somos testigos que nuestra voz hace eco y es reivindicada con decoro. Una vez más Oaxaca es referente. Otra vez esta tierra de indios testarudos, de necias y muxes, por igual. Nuevamente le dice al país que aquí en los pueblos autóctonos hay libertad para querer a quien se quiera, para existir como familia ahora sí bajo la protección de la ley, con las garantías en condiciones de equidad, la legislación civil otorga a toda persona sin reparar en sus preferencias, creencias, u origen racial. La nueva Ley de matrimonio igualitario y la Ley de identidad de género ya es una realidad, un nuevo paradigma para una nueva sociedad [...] (Anotaciones del diario de campo, 2019).

El colectivo de las AIBP suele hacer alusión a su lucha identitaria y a las conquistas conseguidas a partir de ella. El baile y la fiesta son ahora expresiones de alegría por los logros de su comunidad muxe y de la LGBT, como la legalización del matrimonio igualitario y del cambio de identidad de género que se aprobó en 2019 en el Estado de Oaxaca. Sin embargo, en su momento, las Velas, sus festejos, fueron victorias en sí mismas producto de su resistencia frente a persecuciones o acoso de la sociedad y autoridad zapoteca.⁵⁹ Biniza Carrillo también sostuvo que

⁵⁹Otros espectáculos de la disidencia sexual ya han sido considerados como actos de resistencia, no solo como acontecimientos aislados. Los shows drag-queens son un ejemplo (Rodríguez 2010, 136). Tal es el caso del estudio de Antonio Marquet, *El coloquio de las perras*, sobre un show en la Ciudad de México durante los años 2006-2009 llamado *Las hermanas vampiro*; en este libro se aborda la producción artística desde la marginalidad de esta comunidad

“la Vela de las Intrépidas ha sobrevivido gracias a que hemos sido incluyentes de todos sectores sociales, de personas heterosexuales que han tenido una lucha constante por los Derechos Humanos y por la integridad de la mujer” (Anotaciones del diario de campo, 2019). En otras palabras, a partir de alianzas con identidades ajenas a *lxs muxes* –pero con sensibilidad por las causas de grupos vulnerables o menos privilegiados– es que el proyecto de la Vela se ha sostenido.

También la vigencia de la Vela de las Intrépidas es posible, en buena parte, a la gran demanda turística extranjera y de distintos estados de México. El activista muxe Elí Bartolo, sostuvo que son grandes los frutos económicos que reeditúan la Vela de las Intrépidas. Para ingresar a cualquier Vela –no solo a las Velas muxes– es requisito la compra de un cartón de cerveza. Por tanto, el gran poder de convocatoria de la Vela de las Intrépidas beneficia también al Grupo Modelo S.A. de C.V., la cervecera con más éxito en la región y en el país. De acuerdo con Bartolo, las ganancias se dan “a través de la cervecera y el cobro desmesurado de asistentes, volviéndose una vela de difícil acceso para la comunidad juchiteca y restringiéndose a la clase media, gente foránea y extranjera que paga en euros y que vienen a ver folclore” (Bartolo 2010, 84). Por ejemplo, en la vela de 2019 asistió el artista y performer drag Tammie Brown, conocido por su participación como concursante en el famoso *reality show* estadounidense *RuPaul Drag’s Race*; muxes y miembros de la comunidad LGBT al reconocerlo se fotografiaron con él. Los beneficios económicos no son solo para los organizadores de la fiesta, sino para el municipio pues en especial diversos negocios y comercios –hoteles, mercados, bares, restaurantes– aumentan sus ventas y consumo. Se ha buscado incrementar dicha demanda turística por parte de autoridades o funcionarios de gobierno, tanto estatales como municipales, y de algunos integrantes de la comunidad muxe. Durante noviembre de 2015 se presentó en Juchitán el “Destino muxhe-Ruta Istmo de Tehuantepec”, proyecto encabezado por Alma López –ex funcionaria de la Secretaría de Turismo del gobierno oaxaqueño– y que fue apoyado por la Asociación Nacional de Comercio y Turismo LGBT. Dicha propuesta se expuso ante autoridades y funcionarios del Ayuntamiento de Juchitán, como el presidente municipal durante ese año (Saúl Vicente) e integrantes del colectivo de Las Intrépidas, como Felina Santiago. El proyecto estaba dirigido al turismo LGBT, principalmente, y su objetivo era “detonar las actividades económicas

gay/queer, que ponen resistencia a los discursos heteronormativos y homófobos.

vinculadas al turismo y promover el respeto y comprensión de la diversidad sexual” (Proceso 2016). La ruta tenía el fin de recorrer varios municipios del Istmo, pero su destino principal era Juchitán. Se buscaba que los visitantes sobre todo conocieran la gastronomía de la región, sus paisajes naturales y sus tradiciones festivas, particularmente las Velas. Igualmente, tenía la intención de que los turistas observaran las típicas labores vinculadas a lxs *muxes*, como el oficio del bordado. A pesar de que el programa contó con el apoyo de algunos *muxes*, no era un proyecto creado ni dirigido principalmente por ellxs.

El respeto a lxs *muxes* está relacionado con las ganancias económicas que implican para el municipio. La siguiente reflexión de José Joaquín Blando hecha en su ensayo “Ojos que da pánico soñar”, aunque hace referencia a los homosexuales mexicanos de clase media, ayuda a entender la tolerancia condicionada hacia lxs *muxes*:

Es predecible que nuestra “marginalidad” deje de serlo, como en Estados Unidos, y se vuelva una modalidad del conformismo imperante. Nos habrán de privilegiar porque tolerarnos será un acceso a nuestros bolsillos. Nuestros ojos no causarán pánico, sino la amabilidad de que “el cliente siempre tiene la razón” (Blanco 1979).

Como se ha aclarado, lxs *muxes* no son solo los anfitriones principales de las Velas *muxes*, sino también son los invitados y consumidores más esperados. Sus fiestas son hechas por ellxs y para ellxs; sin embargo, las ganancias monetarias también las disfruta la sociedad juchiteca en general. El reconocimiento identitario que llegan a gozar en el municipio, también está vinculado con el capital económico que representan, por lo que la explotación de su imagen con fines turísticos resulta atractiva. En general, tanto *muxes*, como miembros LGBT actualmente pueden expresar su identidad en ciertos espacios gracias al dinero que atraen, el cual les permite habitar ciertos sitios con mayor libertad.

Con los *muxes* pasa algo similar que con algunos colectivos LGBT o *queer*, en donde su producción cultural y prácticas de consumo se insertan en dinámicas neoliberales (Tenorio cita a Gago 2019, 76). Como algunos autores han remitido, se materializa una suerte de *neoliberalismo desde abajo*, concepto con el que Verónica Gago señala la compatibilidad del neoliberalismo con ciertas formas comunitarias:

Por neoliberalismo desde abajo me refiero entonces a un conjunto de condiciones que se concretan más allá de la voluntad de un gobierno, de su legitimidad o no, pero que se convierten en condiciones sobre las que opera una red de prácticas y saberes que asume el cálculo como matriz

subjetiva primordial y que funciona como motor de una poderosa economía popular que mixtura saberes comunitarios autogestivos e intimidad con el saber-hacer en la crisis como tecnología de una autoempresarialidad de masas (Gago 2014, 12).

De acuerdo con la autora, este fenómeno implica que el neoliberalismo avance pero que, a la vez, fracase. “Avanza, porque sus lógicas se despliegan en la experiencia popular [...] Pero también fracasa porque se ve desafiado por dinámicas que lo desbordan y que muestran justamente que la ecuación deseo=capital no siempre se realiza...” (Ávila; Malo 2015). Para el caso muxe, es evidente el avance del neoliberalismo en la promoción del turismo con fines de explotar la folclorización de la cultura zapoteca y de la imagen naturalizada del *muxe*. Igualmente, es un beneficio para este sistema el incremento de las ganancias de la industria cervecera Modelo, a raíz de la celebración de la Vela. Sin embargo, se da un triunfo de clase de la comunidad *muxe* cuando se empoderan económicamente, lo que les permite el acceso a productos únicamente asociados a las élites. Esto ocurre cuando consiguen comprar sus vestidos de gala, o su maquillaje costoso, por ejemplo, o cuando el dinero que obtienen les facilita conseguir cualquier servicio de mayor calidad al que antes estaban acostumbrados. De esta manera, se despliega en *ellxs* lo que Gago menciona como un motor o *conatus* de las economías de las clases populares, que se traduce en una “energía o fuerza para arreglarse, salvarse, salir adelante, sobrevivir, progresar y conquistar espacios y tiempos en condiciones de expulsión y desposesión” (Ávila; Malo 2015).⁶⁰ Es decir, crean una estrategia colectiva para resistir y vivir.

Al llevarse a cabo la Vela de las Intrépidas como un ejercicio de resistencia, no necesariamente se consigue una liberación plena por parte de la comunidad, ni el desmantelamiento estructural de una matriz o sistema heterosexista, pero sí se consigue una forma alternativa y más digna de vivir, así como un mayor empoderamiento por medio de negociaciones y estrategias. Una de estas estrategias ha sido incrementar el prestigio social y el poder económico por medio del turismo, aunque esto implique al mismo tiempo la exposición ante miradas exotizantes de sujetos foráneos o hegemónicos, cuestión que ciertos muxes están conscientes. Cuando conversé con Ruby y Karla Rey, ambas me explicaron que el “morbo” es uno de los motivos principales por el que varios asistentes –externos al colectivo *muxe*– acuden a la Vela de las Intrépidas. En suma,

⁶⁰ Ávila Débora; Malo Marta. “Verónica Gago: el neoliberalismo es hoy es una paradoja que desdibuja la frontera entre arriba y abajo, explotación y resistencia”. *ElDiario.es*. 27 de marzo de 2015. https://www.eldiario.es/interferencias/neoliberalismo-economias-populares_132_4304342.html

esta Vela les ha ayudado a posicionarse como sujetos distintivos de la cultura zapoteca, lo que ha implicado la reproducción de una imagen esencialista, pero que también les permite obtener mayor poder económico y aceptación social.

Por otra parte, una vez terminada la pasarela, tuvo lugar el show de la Reina de las Intrépidas 2019, el cual inició con un discurso grabado que decía lo siguiente:

Somos únicos, somos gente con pasión por la vida, con alma y corazón, gente que lucha, que sueña, somos aquellos que nunca se rinden ante nada, y siempre dan batalla. Somos fantasía y somos realidad. Somos muxes. Estoy orgullosa de ser parte de esta comunidad, una cultura tan mágica como la cultura muxe. Esta cultura intrépida que inspira fortaleza, llena de color y alegría. Nos hemos reunido para celebrar 44 años por nuestra visibilidad muxe, por nuestra autenticidad, por nuestra voz y por nuestro mensaje. Celebremos la fuerza de esta cultura que rompe esquemas, y compartamos un mensaje de respeto, tolerancia y amor...Comunidad tan hermosa que ha luchado durante muchos años para que hoy podamos celebrar todos juntos (Anotaciones del diario de campo, 2019).

El discurso de Amitaí resalta supuestas cualidades inherentes a la identidad muxe: únicos, apasionados, soñadores y valientes. Se dividen en una dicotomía entre “fantasía” y “autenticidad”. La alusión a la fantasía tiene que ver con el deseo no realizado de ser, vestirse o sentirse mujeres. La autenticidad, por su parte, se relaciona con este deseo cumplido en la realidad, el cual se materializa particularmente en la Vela. El elemento de fantasía construye a “la identidad muxe como algo que no es pero busca crear, hasta el punto que los sueños se conviertan en realidad” (Tapio 2016, 126). Dicha autenticidad también está relacionada con la singularidad étnica zapoteca que les convierte en personas “originales”.

La reina, además, se autopercibe como parte de un colectivo transgresor, que rompe o desobedece los esquemas de género y reconoce a la Vela como un triunfo conseguido gracias a su capacidad de agencia, la que actualmente les permite ser visibles y enunciarse en su defensa. La visibilidad muxe podría explicarse de manera breve como la expresión evidente, sin tapujos, de su identidad frente a la sociedad. Así como otras identidades disidentes, se hacen visibles por medio de manifestaciones, expresiones e interacciones sociales que emprenden de manera individual o colectiva como parte integral de su vida. La visibilidad implica una serie de:

Prácticas e interrelaciones producto de la expresión consciente o inconsciente de su identidad, tanto para ellos mismos como para su grupo primario, entorno inmediato y/o espacio público. La visibilidad vive con el actor social, le acompaña bajo múltiples formas, códigos, representaciones

simbólicas y manifestaciones inherentes a lo verbal y no verbal, a lo real y a lo subjetivo, a lo inmediato y a lo proyectado (Bobadilla 2013, 127).

En suma, la importancia de la visibilidad conseguida por medio de la Vela de las AIBP radica en que les permite obtener no sólo mayor capital económico –en gran parte gracias al turismo–, sino también social por medio de las redes, alianzas que tejen con identidades LGBT, cisgénero y/o heterosexuales.

Las Velas muxes son espacios que permiten la recreación y creación, pues *lxs muxes* aprovechan la ocasión para diseñar sus atuendos, sus espectáculos y las coreografías que van a bailar. Esto se evidencia claramente con el baile de la reina coronada. Desde el baile las reinas de las Intrépidas estructuran su género, el cual tiende hacia la feminidad. En la Vela de las AIBP de 2019, la reina fue Amitaí Verdugo, quien se desempeña como maquillista en un negocio propio en la ciudad de Oaxaca y cuya habilidad utiliza también para participar en shows de *drag-queens*. En el escenario la reina estuvo acompañada de bailarines hombres vestidos con shorts y blusas fluorescentes con lentejuelas. Por su parte, el aspecto de Amitaí se caracterizó por el uso de maquillaje, peluca rubia y lacia, botas negras, y prendas de color rosa con luces y lentejuelas (Foto 4.3). La reina se inspiró en superestrellas del pop norteamericano y europeo. El espectáculo consistió en bailar canciones de Jennifer López, Lola Índigo, y el grupo *The Pussycat Dolls*. Igualmente bailó “Flash Pose” de Pabllo Vittar, cantante y *drag queen* brasileño. Sus referentes están relacionados con la imagen de mujeres muy femeninas y sexuales. Esta última característica se evidencia en sus bailes, los cuales retoman elementos del reggaeton (como el perreo o *twerking*) y el *vogue*,⁶¹ ambos caracterizados por marcados movimientos de cadera, glúteos y pelvis.

La Vela es un sitio seguro para bailar sin el acoso que se sufre en la cotidianidad y donde *lxs muxes* se permiten ser seres sexuales por medio del baile, lo cual podría ser tanto liberador como empoderante.⁶² Estos bailes que sobresalen por su carga erótica y sexual, y que se ejecutan necesariamente gracias a una falta de vergüenza, pudor y culpa, son una afirmación de libertad y autonomía sobre todo cuando “el deseo y placer son libertades que han sido negadas

⁶¹ Como danza y subcultura, el Vogue nació en Harlem, Nueva York en la década de 1960 entre comunidades marginadas de personas homosexuales y trans –travestís, Drag Queens, transexuales y transgénero– de origen principalmente afroamericano y latino (Cárdenas; Muñoz 2017, 1).

⁶² El empoderamiento es un proceso a través del cual los actores adquieren control sobre sí mismos, la ideología y los recursos que determinan el poder, lo que les permite a los individuos desarrollar capacidades nuevas y ser reconocidos como protagonistas, sujetos capaces de superar la vulnerabilidad y la exclusión (Martínez; Hernández 2005, 108).

históricamente a las mujeres y a todas las personas que hacen parte de la diversidad sexual” (Ruiz 2019, 343). El baile de la reina es un espectáculo que le permite manifestar su identidad sin privaciones, en donde baila para un público, pero también para ella misma, con el fin de disfrutar las expresiones de género y artísticas presentes en la elaboración de su atuendo, en su maquillaje y en sus movimientos dancísticos. Se puede vivir una experiencia empoderadora cuando se decide la forma en que se baila. De acuerdo con Catalina Ruiz “mover el culo puede experimentarse como una experiencia empoderadora [...] porque nos obliga a hacer evidente un culo que nos piden que ocultemos, porque el descaro es una forma de resistencia a una sociedad de valores puritanos” (Ruiz 2019, 232).

El baile de Amitaí contó con más referencias del *voguing* que se evidencian en el constante desplazamiento en cuclillas, los giros, las caídas, y los movimientos de manos. Aunque hoy en día existe una especie de “gentrificación” de prácticas culturales que están siendo expropiadas por clases medias, que incluye al vogue, los fundadores de este baile en México provenían de la periferia de la Ciudad de México y “encontraron en esta danza una forma de lidiar con la marginalidad de las vivencias LGBTI+ en barrios ajenos a esa burbuja de aparente integración que son las colonias Roma, Condesa o sus alrededores” (Cárdenas; Muñoz 2017, 1). El vogue es un baile urbano, pero también un espacio de reunión de gente interesada en generar relaciones afectivas y solidarias, lejos de la competencia, que posibilita la exploración de la feminidad en cuerpos masculinos o la masculinidad en cuerpos femeninos —por no mencionar la posibilidad de una expresión que descentra al género como un condicionante de cierta expresividad del cuerpo— (Cárdenas; Muñoz 2017, 1).

Foto 4.3. Reina Amitaí Verdugo durante la Vela de las Intrépidas 2019



Autora: Nubia Medina

La Vela de las AIBP y en general las fiestas muxes son actos de desobediencia de códigos normativos heterosexuales que atentan contra lo esperado, por medio de un ejercicio más libre y placentero de sus corporalidades, a través de expresiones artísticas, lo que deviene en una respuesta política de resistencia que demanda el derecho a conformar lugares de esparcimiento y diversión, como el resto de la sociedad juchiteca lo hace. Llevan a cabo acciones y experiencias disruptivas donde arte, cuerpo y política se conjugan para generar prácticas estéticas relacionales, momentos festivos, espacios de disfrute, de producción y encuentro, en contrapunto con la modalidad disciplinadora del cuerpo (Lucena 2014, 58). *Lxs muxes* han tenido como referentes a los grupos marginados de la escena LGBT y al igual que ellos construyen puntos de reunión que incrementen su capital social y redes de apoyo solidarias. Y al igual que la comunidad LGBT estructuran su género por medio de bailes que fungen como una herramienta en su transición de género pues enfatizan la feminidad, la sensualidad y la sexualidad, lo que transgrede los discursos hegemónicos que han recaído sobre sus cuerpos y que dictan un “deber ser”.

Por su parte, a Omar le gusta mucho la *Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro (AIBP)* –a la que califica como la máxima fiesta de la diversidad sexual de Latinoamérica– porque se siente libre: “Ese día te puedes sentir libre porque en ese espacio puedes ser tú como homosexual. Bueno, dentro de lo que cabe también”. Aclara que hay una parcial libertad incluso en la Vela de las Intrépidas porque —afirma— dentro de la comunidad muxe también hay

discriminación, pero prevalece la seguridad: “Sé que por ese momento, por esas horas, en ese día del año, voy a sentirme libre” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Cuando le pregunté si había algo de la Vela de las Intrépidas que cambiaría, dijo que le gustaría que hubiera más visibilidad de las lesbianas, pues: “Sólo le hacen caso a los *muxes*, pero también hay lesbianas que están en la *sociedad*⁶³ de las *Auténticas Intrépidas* y hay que voltearlas a ver, no se ha hecho mucho trabajo de ese lado” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). A pesar de que ellas forman parte de la mesa directiva de la Vela y también llevan un *puesto*,⁶⁴ para Omar un ejemplo de falta de inclusión se da cuando en los sobres de las invitaciones del festejo, en la fotografía, sólo aparecen posando *lxs muxes*. Las lesbianas no forman parte de la identidad *muxe*, puesto que, primordialmente, se suele concebir como *muxes* a los hombres “biológicos” que sienten atracción por otros hombres y que se expresan femeninamente. Mientras que las mujeres que sexoafectivamente se relacionan con mujeres, se les denomina en zapoteco *nguiiu*; a pesar de representar identidades diferentes, el movimiento *muxe* las invita a formar parte de la Vela de las AIBP por considerarlas parte de la diversidad sexual.

Omar ha asistido a todas las Velas *muxe* que se realizan en Juchitán, las cuales surgieron a partir de la *Vela de las Intrépidas* y, por tanto, se parecen entre ellas. Algunas destacadas Velas *muxes* son: *La Vela de las Auténticas Buscadoras del Peligro*, *La Vela Nochebuena*, *La Vela Santa Cruz del Cielo Baila Conmigo* y *La Vela Lésbico-Gay*. Otros pueblos de la región istmeña también cuentan con sus Velas *muxes*. Por ejemplo, en Tehuantepec *La Vela Sol y Luna* se realiza anualmente en abril. Cabe decir que en comparación con la comunidad LGBT+, en Juchitán aún no existen bares, discotecas o antros exclusivamente para la comunidad *muxe*; por tanto, tiene sentido que se busque ampliar sus Velas pues, hasta el momento, son los únicos espacios donde se sienten libres de ser violentados. Es decir, funcionan como sitios de apoyo, autodescubrimiento y validación.

Hay otra Vela *muxe* en Juchitán que se distingue porque tiene una política diferente al resto: *La Vela Ganaxiinu o Ganaxhinu*. Ésta es relativamente reciente, en comparación con las otras, pues surgió hace once años. No ha tenido atención por los medios de comunicación ni por investigaciones académicas, en comparación la de las *Intrépidas*. Su particularidad es que asisten

⁶³ Como se mencionó en el capítulo 2, la *sociedad* de una Vela está integrada por los organizadores que se encargan de cubrir los gastos y llevar a cabo las gestiones necesarias para la fiesta.

⁶⁴ El *puesto* en una Vela está conformado por la instalación de mesas y sillas donde los socios reciben a los invitados.

los muxes que únicamente se expresan de manera masculina. Se inspiró en el *Baile de los cuarentaiuno*, una fiesta secreta en la Ciudad de México durante el Porfiriato, que se caracterizó por la presencia de homosexuales de la élite mexicana, quienes fueron detenidos por la policía en 1901. Actualmente también se abre la invitación a hombres heterosexuales, aunque predomina la presencia *muxe*. Por ejemplo, en una de las fotografías mostrada por César —quien es uno de los socios— aparecen meseros heterosexuales que sobresalen por su aspecto: tenían el torso descubierto y una figura musculosa; aparentaban ser *strippers*, pero se trataba de entrenadores contratados en un gimnasio.

Ganaxhinu en español significa “amémonos” y en un principio nació como una fiesta privada y secreta, con unos cuantos, para celebrar el 14 de febrero. Posteriormente adquirió el formato de Vela, y decidió celebrarse en honor a Santa Martha Betania, por lo que ahora se acostumbra a realizar gran parte de los ritos de las Velas tradicionales. Los obsequios que se ofrecen son lubricantes y condones; estos regalos son una idea que surgió de la *Vela de las Intrépidas* como su campaña por la lucha contra el VIH. Igualmente, según César, ha tenido lugar la presentación de *performances*; como el del artista *muxe* Lukas Avendaño. La principal etiqueta de vestimenta incluye: pantalón *de vestir* color negro, guayabera blanca y zapatos negros formales. No es un código riguroso, también existe la opción de vestir diferente, con la única condición de no usar prendas femeninas. Además, otra característica del festejo es que, en lugar de ser coronada una “reina”, se corona a un “rey”. Todo esto ocurre en el interior de un salón de fiestas.

Este año, según me contó Omar, la música que se escuchó fue tocada por un *DJ*. También se presentó una banda regional con el fin de amenizar con sones istmeños. El baile se hace, desde luego, únicamente entre hombres, o *muxes nguiiu* —es decir, con expresión predominantemente masculina—, en contraste con el resto de las velas juchitecas tradicionales y de las velas muxes. En éstas últimas se pueden observar bailes entre *muxes nguiiu*, pero también entre parejas de *muxes gunaa*, muxes trans, o con una expresión de género predominantemente femenina.⁶⁵

Fíjate que a mí me encantó, muchos dicen que es muy excluyente. Yo digo que sí puede llegar a pecar de misoginia porque no permiten la entrada de ninguna mujer. La única pregunta que me hice al ir, porque este año fue la primera vez que fui, fue: ¿qué pasa con las mujeres que se sienten

⁶⁵ Cabe recordar que en el zapoteco y particularmente entre la comunidad *muxe*, hay dos maneras generales de diferenciar a aquellos *muxes* que adoptan el género de mujer y el de hombre. A los primeros se les llama *muxe gunaa* y a los segundos *muxe nguiiu*.

hombres, que ellas se identifican como hombres? ¿Por qué no las dejaron entrar vestidas de hombres? Yo, si hubiera sido de la sociedad de la Vela, de los organizadores, sí diría: “Oye, así como en la Vela muxe todos los hombres entran vestidos de mujer porque se identifican como tal, ¿por qué a una vela de ‘caballeros’ para ‘caballeros’ no dejan entrar a chicas que se identifican como ‘caballeros’?” Eso no está bien (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Omar, nuevamente se refiere a la exclusión de las lesbianas, o *nguiiu* como se les llama en zapoteco. De hecho, en la misma fiesta lo mencionó. “Lo grité: ¡¿Y las lesbianas qué?! Empecé yo a hablar, además que ya estaba borracha. Por eso les caigo mal” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Le gustaría ser socio de *La Ganaxhinu* para proponer su participación, que los próximos años ya no se prohíba su entrada. Sin embargo, también disfrutó de que se tratara de una celebración con exclusiva presencia de hombres, pues es la identidad con la que él se expresa:

Pero sí me sentí identificado, me sentí como pez en el agua. Esto era lo que yo quería. Volteaba por todos lados y todos de pantalón con guayabera. ¡Ay, no, casi me venía! Neta, te lo juro, no podía con tanta testosterona, me enloqueció eso. Y le dije a un primo —él se viste de mujer pero cuando piden ir de guayabera y pantalón, pues va— le dije: “Voy a ser rey, o voy a ser mayordomo de esta Vela. ¡Me encantó! Qué bonita fiesta decía, qué elegancia, porque sólo eran hombres” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

El primo que menciona Omar es otro muxe que en su cotidianeidad suele expresarse como hombre y mujer, alterna estas dos identidades, por lo que en dicha ocasión tuvo la flexibilidad de asistir vestido de varón. Sin embargo, las *muxes* que han decidido vivir exclusivamente de manera femenina, que se perciben mujeres, no pueden acceder.

Omar contó que se les sugirió a los invitados llevar un pañuelo —accesorio que algunos hombres *cis* suelen llevar a las Velas, u otras fiestas tradicionales del pueblo— para que al bailar, quien deseara podría interpretar el rol de hombre y, por tanto, su pareja interpretaría el rol de mujer. También mencionó que: “Este año fue casi pura ‘loca’, pero dicen que años anteriores eran más los ‘chacales’ que llegaban” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Con esto se entiende que dichos roles se asumen según el papel que jueguen durante las relaciones sexuales; por tanto, “pasivo” equivaldría a la mujer (o loca) y “activo” al hombre (o chacal). A pesar de autoperibirse como homosexuales o *gays*, sus roles sexuales definen una categoría particular que los distingue entre ellos, como se da en la comunidad LGBTIQ.

Por su parte César, o “Chesare’s”, ha sido un defensor de la exclusividad de acceso en la *Vela Ganaxhinu*. Se puede interpretar que esto también tiene que ver, en parte, con su desencanto con la *Vela de las Intrépidas*, de la cual afirma: “Este año estuvo de la ‘patada’. Antes la Vela era elegante, bonita, era como una fiesta de gala. Antes se exigía cierta etiqueta, era riguroso: pantalón negro, camisa blanca. Ya no está el *glamour* de antes, se perdió. Ahora hasta van de shorts” (César, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Para él, esta Vela no es transfóbica, sino que “se reservan el derecho de admisión. Simplemente es como en cualquier fiesta. Como si hago una fiesta, y no te invito, pues no te invito, y ya. Y si te invito va a ser con mis reglas” (César, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Narró el caso de *muxes gunaa* o femeninas, que incluso han sido reinas de las *Intrépidas*, pero que no han tenido problema con asistir a la *Vela Ganaxinu* vestidas de manera masculina.

En cuanto a la *Vela de las Intrépidas*, César ha sido invitado a ser socio desde que ésta se celebra en el Salón Cazorla.⁶⁶ La razón por la que lo aceptaron como mayordomo de la Vela fue su gusto por participar y la cercanía con la comunidad (Bartolo 2009, 75). Él da cuenta del rechazo hacia *lxs muxes* desde los orígenes de la *Vela de las Intrépidas*, hace ya más de cuarenta años, como se expuso en el capítulo dos: “Había quienes llegaban desde Ixtepec y salían del carro vestidos y tenían que correr al salón [de la *Vela*]. Había mucha homofobia” (César en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Desde luego, en la actualidad *lxs muxes* ya no tienen que esconderse para asistir a su fiesta principal, pero ésta sigue siendo uno de los contados espacios, en toda la ciudad, en donde se sienten más libres.

Por su parte, para Nadxieli la *Vela de las Intrépidas* significa: “una experiencia más grande en donde la sociedad ya te empieza a querer más, a estimar más. Se siente algo muy bonito” (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). La disfruta porque es un sitio donde se siente halagada y es una oportunidad para conocer a más personas, para hacer amistades. Ella obtuvo fama nacional en 2016 pues en varios medios de comunicación se realizaron reportajes sobre su participación en la Vela; destacó por llevar iguanas vivas sobre la cabeza, a manera de adorno (Foto 4.4). “Sufrí un poco de bullying por eso”, dijo. Las críticas estaban relacionadas con el maltrato animal.

⁶⁶ El Salón Cazorla era un salón para eventos festivos, propiedad del activista *muxe* Oscar Cazorla, asesinado en febrero de 2019. Dicho salón tiene mucha importancia para la comunidad *muxe* porque fue el primer sitio donde se llevó a cabo la *Vela de las Intrépidas* (Bartolo 2009, 6).

Algunas personas se molestaron pero aquí en Juchitán, la iguana es la comida ‘exótica’, pero en otros lugares lo ven muy distinto. Sabes, cuando salí con las iguanas al otro día tenía a la prensa en mi casa. Estaba Televisa, T.V Azteca... Yo no pensaba salir con las iguanas, pensaba salir con un penacho. Un penacho de plumas, pero enfrente que tuviera el río pintado, el Río de los Perros pintado. Y mi faldón con lo que es el Palacio Municipal, la gente... que fuera pintado todo. Entonces esa era mi imaginación de lo que iba a llevar. Pero las vi y las iban a matar, porque hay una señora que vende iguanas, y me las llevé para que no las mataran. Y ya, se me ocurrió llevármelas en la cabeza por representar a la mujer juchiteca y trabajadora. Y siempre en mis pasarelas, siempre he mostrado cosas de Juchitán. Por ejemplo, este año que pasó, representé a la gente pescadora de la *Séptima*. Llevaba un comal con pescados y jaibas en la cabeza (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Nadxieli, recurrió a las iguanas por ser elementos identitarios de su cultura indígena, con el fin de conseguir reconocimiento social. En su testimonio se evidencia el interés por resaltar sus orígenes zapotecas y su pertenencia al Istmo de Tehuantepec, pues el caldo de iguana es un platillo que sólo se come en esta región dentro del estado Oaxaca. Además, hizo referencia a “Nuestra señora de las iguanas”, una fotografía de la artista Graciela Iturbide –muy reconocida por premiaciones mexicanas e internacionales– que fue tomada en 1979 en el mercado principal de Juchitán a una vendedora llamada Sobeida Díaz (Foto 4.5).

Igualmente, El Río de los Perros y el Palacio Municipal de Juchitán, son dos referencias espaciales y territoriales que también aluden a la identificación de Nadxieli.⁶⁷ Y por último, al hacer mención al penacho de plumas, se deja ver una pertenencia nacional a México por medio de la conexión con la cultura azteca o mexica, sobre la que se basó y construyó parte de la identidad mexicana actual.⁶⁸

A Elvis le gusta asistir a la *Vela de las Intrépidas* “porque es un acto de pertenencia, porque es como sentir que formas parte de la comunidad y porque es la única vez que estamos juntas todas” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). En cambio, la *Vela Ganaxhinu* le conflictúa y se opone por considerarla transfóbica, nunca ha asistido porque no le parece congruente defender la diversidad sexual y, al mismo tiempo, apoyar un proyecto discriminador contra ella. Al igual

⁶⁷ El Río de los Perros recorre varios municipios del Istmo de Tehuantepec: Guevea de Humbolt, Santa María Guienagati, Ciudad Ixtepec, Asunción Ixtaltepec, El Espinal, y Juchitán de Zaragoza.

⁶⁸ Moctezuma fue un *tlatoani*, o gobernante, mexica a quien históricamente se le atribuye el uso de un penacho compuesto por plumas del quetzal.

que Omar, le gustaría formar parte de la sociedad de esta Vela con el fin de dar apertura a otras identidades:

El lema es: “una fiesta de caballeros para caballeros”. Sólo entran hombres, no entran ni mujeres, ni lesbianas, ni muxes vestidas de mujer. Yo le decía a un amigo, a Amurabi, que los dos seamos mayordomos el próximo año para que hagamos la apertura, para quitar esa etiqueta, hacerles ver eso en que están mal. Si es una fiesta de caballeros para caballeros, la identidad sexual de las lesbianas es caballero. Se identifican como hombres, entonces por qué tú les niegas la entrada. Dicen: “En la Ciudad de México hay bares para hombres masculinos, hay bares para vestidas...y no es discriminación”. Y les digo: “sí, pero no somos ni la Ciudad de México”. Y aunque sea una fiesta privada, no le quita un gramo de transfobia. No podemos replicar lo que no nos pertenece. Y no podemos escudarnos en ese discurso para discriminar a las otras (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Foto 4.4. Nadxieli en la Vela de las AIBP, 2016



Autora: Rebeca Edith Luna

Foto 4.5. “Nuestra señora de las iguanas”



Autora: Graciela Iturbide

Aquí se da una desconexión importante entre la actual comunidad LGBTIQ, en la cual, así como hay espacios donde conviven todas sus identidades, también existen sitios exclusivos para cada una de ellas, a pesar de estar representados por el mismo término paraguas. Esta situación no causa polémica entre sus integrantes, como en el caso *muxe*. Quizá se deba a que, desde sus orígenes, *lxs muxes* femeninos y masculinos se organizaron unitariamente, por tanto, el separatismo se interpreta como una falta de solidaridad. Aunque si bien es cierto que los organizadores de la fiesta *Ganaxhinu* reivindican la celebración de las identidades de muxes *nguiiu*, y consideran que “más que tratarse de un caso de exclusión se trata de otra política de representación respecto a los muxes, una que privilegia simultáneamente el prototipo local anterior de *muxe* no travestido y el prototipo foráneo de ser gay” (Tapio 2016, 223), esta otra política de representación resulta problemática debido a que en los colectivos muxes y LGBT las identidades masculinas, en especial las *gays*, suelen ser los más privilegiados. Además, dado el contexto local y nacional de machismo en donde la feminidad está desvalorizada (específicamente, donde la apropiación de estándares femeninos por parte de los hombres provoca rechazo, dando lugar a crímenes y penalizaciones sociales), la falta de participación de las *muxes gunaa* podría derivar en un mayor estigma social hacia ellas.

Para Elvis, la variedad de *Velas* se explica por dos razones: primero, por la necesidad de hacer un negocio, segundo, por el legítimo deseo de hacer una fiesta. Sin embargo, él preferiría que cada una de ellas abanderara una postura política, una lucha activista:

No hay una postura política real, auténtica, no hay lucha por el reconocimiento. Hay una ambición por hacer una fiesta, y está bien. Pero creo que las *Velas* deberían trascender, debería haber una causa. *Las Intrépidas*, por ejemplo, tienen una lucha contra el SIDA. Hay una razón de ser, hay un discurso, hay una postura política. La de *Las intrépidas* sería la única que tiene bandera de activismo y las demás se derivaron de ésta (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Puedo decir que tanto Omar, como Elvis, representan a un sector *muxe* –dado el amplio espectro que incluye la comunidad– que interpreta que los eventos en donde se manifiestan o expresan su género no deben dividirse; incluso, tendrían que ampliarse e incluir a otras identidades que, aunque no pertenezcan al “gremio”, también forman parte de la marginación sexual. Además, consideran que siempre se debe tomar en cuenta a *las muxes* que hicieron su transición. Este punto de vista reforzaría la teoría de la performatividad de género, pues ellas no pueden abandonar su identidad como si simplemente se tratara de un cambio de vestuario. Tanto Omar,

Elvis y César, defienden la preservación de la cultura étnica tradicional, la cual incluso está vinculada con “la elegancia”. César lo hace al demostrar su insatisfacción por la falta de una rigurosa etiqueta de vestimenta en la *Vela de las Intrépidas*. Por su lado, Elvis subraya que la pertenencia a un territorio y a una sociedad con características particulares dificulta el querer equipararse a la comunidad LGBT y, por tanto, seguir sus formas de manifestación.

Por otro lado, cierto sector de la comunidad *muxe* ha luchado por tener acceso a las Velas tradicionales. En la *Vela San Juan*, que se lleva a cabo en El Espinal, observé una presencia muy escasa de *muxes gunaa* o *muxes trans*. Específicamente, sólo a una, quien convivía en su mayoría con mujeres. Iba vestida con traje regional y llevaba el peinado típico con flores y listones en la cabeza. Fue más común ver *muxes nguiiu*, quienes se distinguían por sus guayaberas con flores bordadas y por otros detalles como: cejas de depiladas y pestañas rizadas. También por una manera más femenina de bailar, hablar, o gesticular.

Este año en Juchitán se dio por primera vez un acuerdo entre los socios de *La Vela San Vicente Ferrer* “lado sur”⁶⁹ —juntos con los mayordomos y la mesa directiva— y algunos miembros de la comunidad *muxe* para que estos últimos tuvieran acceso. Desde hace aproximadamente quince años se les había negado su participación en esta Vela; se sancionaba, sobre todo, a las *muxes gunaa* pues parte de la población juchiteca consideraba una falta de respeto que ellas utilizaran el traje regional. Según Felina Santiago, “Ellos pensaron ahora, para este año, incluirnos como comunidad de la diversidad sexual. No participábamos debido a que nos excluían y decían que vestirnos con el atuendo de la mujer istmeña era una burla, pero nosotros nunca lo hemos visto así” (Istmo Press, 2019).

Cabe mencionar que la inclusión a esta Vela fue un logro de las/los líderes de *Las Intrépidas*, como Felina Santiago, activista y directora de *Las Intrépidas* y Enrique (Kike/Kika) Godínez, director actual de Políticas Públicas y Diversidad Sexual del municipio, quien esa noche comentó: “No queremos que sólo se permita la diversidad en esta Vela. Si somos seres humanos, no somos gente de otro mundo. ¿Qué sucedería si se quedaran sin una semana sin muxes? No habría Velas. Nosotros hacemos los bordados, los peinados, la botana y hasta los adornos” (Enrique Godínez, en conversación con la autora, 2019).

⁶⁹*La Vela San Vicente Ferrer* es de las más grandes y populares en el mes de mayo. Hay *San Vicente Ferrer Huini* (*huini* es “chico” o “pequeño” en zapoteco) y *San Vicente Ferrer Goola* (*Goola* es “grande” en zapoteco).

Del *puesto* ellos fueron los principales anfitriones, quienes servían botanas, alimentos y bebidas tradicionales. Los invitados no únicamente formaban parte de la comunidad, sino también había hombres y mujeres *cis*. *Lxs muxes* de expresión mayoritariamente masculina, al igual que en la *Vela San Juan*, se distinguían por algunos detalles femeninos en su ropa, peinado, o por accesorios y maquillaje en labios u ojos.

Por otra parte, es pertinente señalar que un problema al que se han enfrentado *lxs muxes* en las Velas tradicionales es el estigma por el uso de los sanitarios públicos. En general, en el Istmo, los baños públicos son sitios donde también se les discrimina y humilla. “En un asunto tan sencillo como ir al baño se descubren los privilegios y las vulnerabilidades de una persona” (Ruiz 2019, 85). Mientras en la comunidad trans se ha impulsado la iniciativa de crear baños mixtos, tras mi trabajo de campo observé que para la comunidad muxe, sobre todo, se ha pensado en la designación de baños exclusivos. En especial las *muxes gunaa* y/o trans reclaman el derecho a utilizar los baños de mujeres, o sanitarios únicos para *ellxs*. Se concibe que un tercer género merece un tercer baño.

En un restaurante donde realicé una entrevista, en el baño de “damas” había un cartel que permitía el acceso a *muxes*; de los cuatro retretes disponibles, uno estaba reservado a la comunidad, específicamente, a *las muxes*. En cambio, a *los muxes* (masculinos y con aspecto similar al de hombres *cis*) les correspondía acceder al baño de hombres. Esta medida ha sido una consecuencia de la discriminación que han sufrido *las muxes* para acceder a los baños públicos. En algunos casos, en las Velas tradicionales se les ha prohibido su ingreso al sanitario de mujeres. En otros casos, como el que se muestra a continuación, se han establecido tres sanitarios diferentes por cada género: hombres, mujeres y *muxes*. En general, la comunidad está dividida acerca de si un tercer baño es una solución. Algunos consideran que eliminaría las tensiones; otros, que reforzaría las divisiones (The New York Times 2016).⁷⁰

⁷⁰ The New York Times. “¿Muxes o trangénero? El uso de los baños genera un debate en México”. 3 de julio 2016. <https://www.nytimes.com/es/2016/07/03/espanol/america-latina/muxes-o-transgenero-el-uso-de-los-banos-genera-un-debate-en-mexico.html>

Foto 4.6. Bailes en la Vela San Vicente Ferrer, lado sur, 2019 (I)



Autora: Binisa Cruz

Foto 4.7. Bailes en la Vela San Vicente Ferrer, lado sur, 2019 (II)



Autora: Binisa Cruz

Foto 4.8. Puesto muxe en Vela San Vicente Ferrer (2019)



Autora: Binisa Cruz

Foto 4.9. Muxes sirviendo comida a sus invitados



Autora: Binisa Cruz

Naomy Méndez (AJ+ 2018), quien se define como muxe y trans, afirma que a pesar de haber aceptación de la mayor parte de la población juchiteca, sufren discriminación pues no se les permite el acceso a baños de mujeres y tampoco a los de hombres.⁷¹

A medida que las personas trans se empezaron a hacer visibles y a ocupar el espacio público, se hizo evidente un problema: si entran al baño que corresponde al género que les asignaron a la fuerza, no solo están forzadas a aceptar esa identidad de manera violenta sino que, dentro del baño, serán mal vistas porque no son cisgénero [...] A muchas las han sacado del baño con una doble violencia: la de no aceptar su identidad de género y la de creerlas potenciales agresoras [...] (Ruiz 2019, 86)

La negación de aceptar a las *muxes* en los baños de mujeres tiene que ver con la falta de reconocimiento a su identidad. Al considerarlas hombres “vestidos de mujer”, y con una anatomía sexual diferente, se concluye que ameritan otro espacio en donde verter sus desechos orgánicos. Como afirma Paul Preciado, los baños públicos son cabinas de vigilancia, inspección y producción género, en donde se reafirman y evalúan códigos de masculinidad y feminidad. Por eso, propone escapar al régimen de género de los baños públicos. Dicho escape significa “desafiar la segregación sexual que la moderna arquitectura urinaria nos impone desde hace al menos dos siglos: público/privado, visible/invisible, decente/obsceno, hombre/mujer, pene/vagina, de-pie/sentado, ocupado/libre...” (Preciado 2006).⁷²

En *La Vela San Vicente Ferrer* “lado sur”, tuvo lugar un ejemplo de exclusión y falta de reconocimiento. A unos pocos metros de distancia del puesto de la comunidad, se colocaron dos baños señalados con carteles para uso único de *muxes*. Sin embargo, en el transcurso de la fiesta, mujeres cisgénero retiraron los letreros, lo que llamó la atención de Felina y Kike, quienes les pidieron volver a colocarlos. Después de unos minutos de conversar, la negociación final fue que, de los dos baños disponibles para *muxes*, quedara solo uno.

Puedo decir que hay una resistencia por parte de sociedad juchiteca a la inclusión *muxe*, y por otra parte, hay una resistencia de *lxs muxes* a ser excluidos. Su aceptación a las velas

⁷¹ AJ+ Español. “Victoria muxe en México”. 17 de mayo de 2018. <https://www.facebook.com/ajplusespanol/videos/1900892536629753>

⁷² Preciado a partir de su texto “Basura y género. Mear/cagar. Masculino/femenino” nos hace preguntarnos ¿por qué desde la arquitectura a los hombres se les construyó un objeto especial para orinar, que es utilizable a la vista de otros hombres? ¿Por qué no simplemente un retrete de un diseño único es utilizado tanto por hombres como por mujeres? Porque la función del mingitorio es la producción de masculinidad en el espacio público que genera vínculos de sociabilidad entre aquellos que se reconocen como hombres (Preciado 2006).

tradicionales no resuelve totalmente la discriminación, pero inicia un camino para continuar su lucha. Las discriminaciones que sufren, producto de los mecanismos de poder que regulan lo que debe ser permitido y lo que no, implican separación, alineamiento, subordinación y vigilancia de los cuerpos (Foucault 2007, 112). En el uso de los baños, a *muxes* se les separa de las mujeres y los hombres, se les alinea en otro género/sexo. La “verdad” que se genera y se encarna sobre la identidad *muxe* es que ellos son otra categoría, por lo tanto, a veces no tienen cabida en algunos espacios.

Foto 4.10. Felina y Kike conversando con mujeres cis sobre el retiro de los carteles en los baños



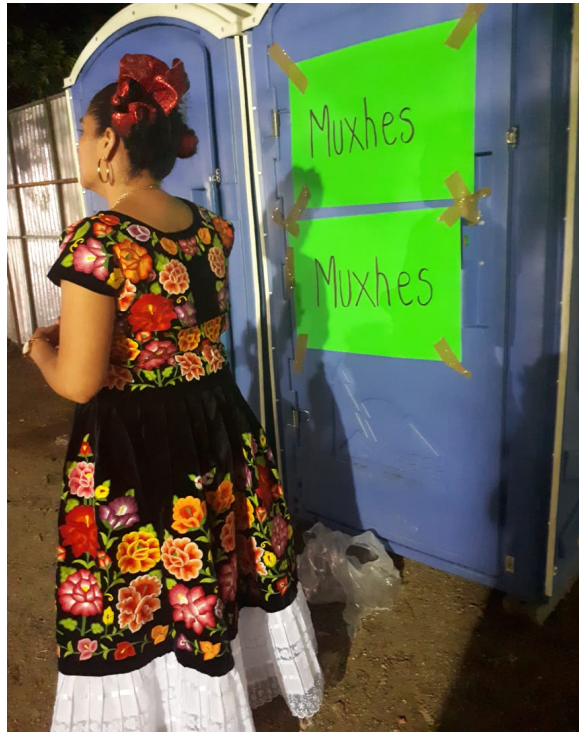
Autora: Binisa Cruz

Foto 4.11. Felina (peinado con listón rosa) y Kike (sombbrero) colocando, nuevamente, los carteles en los baños



Autora: Binisa Cruz

Foto 4.12. Resultado final: un baño designado a muxes



Autora: Binisa Cruz

4.3 Qué piensan lxs muxes del supuesto “Paraíso”

Como se mencionó, en los medios de comunicación y en escritos académicos se ha manejado que el Istmo, específicamente Juchitán, es el paraíso de la diversidad sexual. Incluso, ciertos *muxes* están de acuerdo con esta idea, mientras otros la consideran un mito. César y Felina niegan que en Juchitán exista un *Paraíso muxe*. Para ella “lo que sí existe es esta sociedad más permisiva y tolerante”, y considera que tanto *muxes*, mujeres y hombres cuentan con ventajas y desventajas particulares dentro de la sociedad, es decir, no suponen que por ser *muxes* estén más o menos expuestos a la violencia frente a otros géneros. Para él, “la gente que viene de fuera es la que afirma que es el paraíso... Si hubiera paraíso no hubiera pasado lo que pasó con Oscar” (César, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Dijo estar consternado por el asesinato de Oscar Cazorla, quien fue uno de los principales fundadores de la *Vela de Las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro*, como se mencionó en el capítulo dos. “Nuestra matriarca. Era mi amigo. Fui al velorio y le llevé la bandera de la diversidad. Le regalé su bandera para que la pusieran en el ataúd” (César, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). César reclama que no suelen ser arrestados los culpables de los asesinatos contra *muxes*. Se queja de la falta de constancia de los

dirigentes del colectivo de las *Intrépidas*, pues “decían que iban a ir a las últimas consecuencias, al rato se les olvida” (César, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Sin embargo, también reconoce que la falta de seguimiento está relacionada con la carencia de recursos económicos para sostener los viajes necesarios a la capital del estado de Oaxaca, o de la República, y exigir justicia, pues a nivel local ésta se ejerce de manera más limitada que a nivel federal y estatal. Omar negó el supuesto *Paraíso muxe*, pero sí reconoce una cierta aceptación gracias a la cultura: “A partir de la cosmovisión es como se ha ido aceptando este rol sexual dentro de esta comunidad, de esta región” (Omar, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Con respecto al asesinato de Oscar Cazorla, no quiso hablar. Lo llegó a conocer, pero no de manera íntima. Era, principalmente, amigo de su madre, no suyo. Sin embargo, no descartó que el motivo de su muerte tuviera que ver con algún tema de discriminación, un caso de homofobia, un crimen de odio.

Para Elvis tampoco hay un “Paraíso”. Suelen insultarlo en la calle, incluso, actualmente percibe más acoso que antes. Considera que la violencia hacia los/las *muxes* tiene que ver con un machismo estructural que oprime lo femenino y las mujeres, por eso comparten una misma lucha y ambas vidas corren peligro. De la misma manera se les limita en tanto sujetos políticos y económicos, por tanto, mientras no haya “Paraíso” para las mujeres tampoco lo habrá para su comunidad.

Tanto las mujeres como los *muxes* somos un grupo minoritario y entonces la mayoría acostumbra a aplastar a la minoría. Cuando las mujeres han accedido al poder, a algunos espacios, se les ha tachado de todo, menos de eficientes. Cuando los *muxes* salimos a la calle, nos agreden, nos insultan, nos golpean, nos matan. Entonces creo que estamos en la misma lucha. Matan a mujeres y matan a homosexuales. Discriminan a las mujeres y señalan a los *muxes*. A las mujeres les llaman débiles y a los *muxes* también. Compartimos una misma lucha (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Le parece que vive en una sociedad hipócrita pues “esos miles de hombres, mujeres que van a la *Vela* de las *muxes* a beber y a convivir con nosotras, son los mismos que al día siguiente nos insultan” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Las motivaciones de muchos asistentes a la *Vela de las Intrépidas*, para Elvis, son: primero, presenciar un espectáculo que les parece extravagante, sin dejar de lado sus prejuicios; y segundo, fingir apoyo y solidaridad con el colectivo para ser vistos como democráticos. “Esas personas van porque quieren satisfacer su

morbo, a verse inclusivos o incluyentes” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Incluso, los halagos que ha recibido no han estado exentos de prejuicios hacia la comunidad. Como ejemplo, están los estigmas que los reducen a ser calificados con base en su orientación sexual, que los *patologizan* y consideran como seres poco productivos y funcionales para el beneficio de la sociedad juchiteca. Para obtener reconocimiento, es preciso que se dediquen a actividades provechosas, contrarias a lo que supuestamente acostumbran.

Hace poco me subí a un mototaxi y el chico me decía: “¿Tú escribes verdad?” Y yo le dije que sí. Y me dijo “Está bien que escribas porque así puedes lograr que dejen de pensar que los *muxes* están para coger con hombres...Ay, porque tú no eres igual que ellos”. Y yo me enfadé porque él cree que me está elogiando, pero no, está menospreciando a la comunidad que yo pertenezco. Y yo le dije “Ay, muchas gracias”. Porque claro no puedes confrontarte con medio mundo. Pero sí digo ¿en qué concepto nos tienen? No a mí, sino como comunidad (Elvis, en entrevista con la autora, 2019).

En la siguiente imagen se muestra una *regada de frutas* de mayo 2019 (Foto 4.13). En dicho evento, Elvis presenció con molestia el acoso de algunos hombres del público hacia un(a) *muxe* que desfilaba, quien fue reconocible por su cabello largo y su amaneramiento; portaba pantalones de mezclilla y una blusa casual. El acoso consistió en silbidos y aplausos en tono de burla y ridiculización; un trato marcadamente diferente al resto de los que marchaban. El/La *muxe* no respondió, los ignoró y mostró incomodidad.

Elvis, como muchos miembros de la comunidad, ha sido solicitado para aparecer en múltiples reportajes o documentales, incluso desde que era niño. Le molesta que se suela exponer la idea del “Paraíso” en dichos medios, por lo mismo, se ha negado en participar. En una ocasión, un equipo periodístico de *The Guardian* lo buscó para dar continuidad a un documental que realizaron, aproximadamente 18 años antes y en donde fue entrevistado durante su niñez.

Regresaron y me grabaron otra vez [...] Fueron conmigo y esta vez dije: “A ver perras, esa vez ustedes me usaron. Ahora me va a mí” [...] Dije que honestamente no me interesaba participar en ningún documental porque desvirtúan la imagen, y es que yo no quiero que me muestren en un paraíso *muxe* que no existe. Yo no quiero que utilicen mi imagen [...] Yo no quiero que me vean hablando de un falso paraíso al que me he opuesto. Y les dije que no iba a participar (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Deseaba ser grabado únicamente bajo sus condiciones, no la de los productores y reporteros, pues actualmente ya como adulto tiene conciencia de: primero, la “exotización” y la construcción de estereotipos hacia *ellxs* por parte de medios nacionales e internacionales; y segundo, la desigual jerarquía entrevistador-entrevistado en donde sólo existe un beneficio unilateral.

Dije que tenía tres condiciones. La primera era esa: que no romantizaran la idea, y espero que lo cumplan. La segunda es: que van a utilizar fotos que yo voy a autorizar. Y la tercera: que quiero mil dólares. Me dijeron que la tercera no, y yo les dije que no, muchas gracias. Me paré y me fui. Y en la tarde me llamaron y me dijeron que la productora aceptaba darme los mil dólares. Yo les dije que ahora no, que ahora eran más, que eran mil quinientos dólares. Porque me dije: “Vienen a usarme como changuito, van a vender mi imagen que va a quedar ahí, les voy a dar mi tiempo”. Me dijeron que era mucho, entonces yo les dije que cada vez que me dijeran eso, les iba aumentar quinientos dólares [...] Porque en realidad yo no quería participar porque sabía que esos cabrones iban a hacer lo que querían al final y yo no quería que me utilizaran para seguir perpetuando esa imagen. Porque me van a decir que sí, pero no me van a mostrar lo que voy a decir ¿no? Van a cortar y van a editar... Les dije que yo no confiaba en ellos. Ya al final me dieron \$1, 200.00 dólares (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Foto 4.13. Elvis (blusa verde) en la Regada de frutas (mayo, 2019)



Autora: Binisa Cruz

Él quería evitar que a los *muxes* se les vincule con un perfil fijo, con una identidad inamovible, por lo general, asociadas sólo al “Tercer género” o al travestismo, con vestimentas étnicas, y dedicadas a labores u oficios femeninos.

Ellos esperaban llegar y verme vestida, verme en un rol. Me dicen que a qué me dedicaba, y yo dije que había estudiado Derecho y ellos perplejos [...] Por eso les interesaba, porque no era el cliché. Y yo dije: “Perras, ven como sí vienen con una idea preconcebida de que ahí estamos los *muxes* lavando la ropa y no.” [...] (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Finalmente, accedió a formar parte del proyecto y se sintió satisfecho con el resultado, pues en dicho material se cuestionó la existencia del “Paraíso” y se mostró el caso de Estrella, que ejemplificó cómo algunos *muxes* están resignados a vivir con el maltrato de sus familiares, particularmente del padre.

Al final me gustó mucho lo que hicimos, y me gustó mucho porque retrataron cosas bien bonitas porque hay una parte en donde sale una de las *muxes* de La Novena (Sección), Estrella, y dice: “Es que yo para comer, tenía que comer primero mi papá y yo al final porque no podía comer en la

misma mesa” [...] Son cosas que ¡Aaah! ¡Hasta se me enchina la piel! Es fuerte (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

El caso de Estrella también es una muestra de los trabajos de cuidado no remunerados que suelen demandarse a la comunidad, y que se justifican en nombre del amor. Por dichos cuidados se da una imposición cultural que los obliga a no ser independientes del nido familiar. Elvis disputa el regalo de atenciones que de manera incondicional dan, ya sea hacia un hombre –lo que puede leerse como una crítica al *fallogocentrismo* (Derrida, 1968)– o hacia los padres: “El amor infinito, ese amor enfermo e infinito que tenemos los *muxes*. Esto es lo que somos los *muxes* un amor infinito al *pito*, a la mamá y al papá...de niños nos enseñan mucho eso: ‘Vas a acabar cuidando a tu mamá’...” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Es decir, hay un ideal de un(a) hijo(a) *muxe* obediente que quiere a los padres incluso cuando éstos no le respeten.

Y lo interesante es que hace como un año vi a Estrella con su papá, recargado en ella, ella sosteniéndolo. Le dije: “¿A dónde vas, manita?”. Me dijo que llevaba a su papá a su cita médica porque su papá era alcohólico, estaba muy mal del hígado y tenía que llevarlo. Y yo pensé: “Pinche perro. Mira cómo la trataste y mira cómo te trata ella” (Elvis, en entrevista con la autora, 2019).

Elvis cuestiona que realmente ser *muxe* sea considerado una “bendición”, pues en ocasiones incluso las madres les rechazan, a pesar de ser quienes acostumbran a protegerles frente a los hombres. “Hay una escena (en el documental) que me encanta porque sale una *muxe*, Xuxa, que conozco. Y ella está parada al lado de la mamá, y le pregunta el entrevistador: ‘¿es verdad que tener un hijo *muxe* es una bendición?’ Xuxa dice que sí y la mamá que no” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). En el documental el periodista pregunta si es verdad que hay mamás que realmente quieren, o prefieren, tener un hijo *muxe*; sin embargo, las respuestas encontradas de Xuxa y su mamá demostraron que los discursos del colectivo se pueden contraponer a las percepciones de su familia y, en general, al resto de la sociedad zapoteca. Sin embargo, opina que en comparación con otros sitios del país, en Juchitán la vida de los homosexuales está en menor riesgo, puesto que en los últimos quince años se han presentado seis asesinatos. “Si comparamos el índice de muerte por homofobia es poco, pero de mucho impacto, entonces, no somos el paraíso, pero tampoco somos un infierno. Somos una comunidad en lucha” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Una lucha en donde *Las Intrépidas* marcaron un parteaguas pues antes de ellas vestirse de mujer significaba la persecución policial y el

encarcelamiento. “A lo mucho unas chancas femeninas o una flor en la cabeza con su ropa masculina...No hay una *muxe* vestida de mujer, antes de Mística y Felina” (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Con respecto al tema de Cazorla, aunque no descarta que una de las causas de su asesinato sea un crimen de odio contra el colectivo *muxe*, como abogado tampoco quiso aseverar que ésta fue la razón, pues ve necesario que un proceso judicial la determine. Además, dado el contexto de alta delincuencia en Juchitán, considera que la mayoría de la población tiene probabilidades de ser víctima de un crimen.

Vivimos en un Juchitán que nos mata por todo, por un peso, por un teléfono...por una joya te asaltan y te matan. Por eso para mí es muy irresponsable hacer un juicio y decir que lo mataron por homofobia. No lo descarto, pero más por un tema de Derecho, yo prefiero reservarme. No todos los asesinatos a una mujer, por ejemplo, son feminicidios, ni todos los asesinatos a los *muxes* son por homofobia. Hay parámetros legales para medir eso, para decir sí o no (Elvis, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

El 16 y 17 de marzo de 2019 se realizó en la Colonia Roma de la Ciudad de México, La Tercera Verbena Muxe, cuya presidenta fue Karla Rey. Esta verbena (a diferencia de las dos anteriores) fue en homenaje a Óscar Cazorla. Las verbenas han sido realizadas por algunos dirigentes principales de la *Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro*, como Felina Santiago y Kika Godínez. Consisten en la venta de productos que comercian *las/los muxes* participantes, como vestimenta y comida tradicional. Colaboraron algunas amistades, que no formaban parte del colectivo y que en su mayoría eran originarias del Istmo de Tehuantepec y de la Ciudad de México. Se exhibieron huipiles, aretes, artesanías, incluso accesorios que se distinguían por estar decorados con la bandera de la comunidad LGBT+. De comer y beber se ofrecieron garnachas, tamales, tlayudas, mezcal y chocolate.

Foto 4.14. Felina y Karla (en medio, de izq. a dcha.) con amistades en la Tercera Verbena Muxe



Autora: Binisa Cruz

Asimismo, tuvo lugar un desfile de modas con el fin de apoyar económicamente al colectivo con lo obtenido de las ventas. Las prendas exhibidas fueron huípiles istmeños retocados con una influencia de diseño japonés, las autoras eran Miho Hagino y Sandra Garibaldi. Las ventas exhibidas formaban parte de un proyecto de una fundación llamada Paisaje Social A.C, cuyo fin es, de acuerdo con una de las diseñadoras, utilizar el arte como arma para crear empoderamiento, fortalecer las relaciones interpersonales y el tejido social.

Se colocó un pequeño altar en honor a Cazorla y, a su lado, un texto en donde se expresaba su importancia como uno de los principales fundadores de la Vela de las Intrépidas y, en general, en la lucha *muxe* en contra de la discriminación del machismo local, y particularmente, contra la penalización que sufrieron cuando empezaron a congregarse en los setenta para festejar en reuniones privadas, las cuales se caracterizaron por la asistencia de travestidos con atuendos femeninos. En un texto junto al altar de Oscar se lee lo siguiente:

Era 1976 cuando Oscar y otros *muxes* de Juchitán se escondían de la policía y huían de las redadas. Realizaban clandestinas reuniones como colectivo *muxe* en casa de algunos de ellos;

ponían el volumen de la música lo más bajo posible y tenían escasos invitados. Tampoco podían estar en grupos conviviendo en las calles de la ciudad (Anotaciones del diario de campo, 2019).

Foto 4.15. Altar a Oscar Cazorla en la Tercera Verbena Muxe



Autora: Binisa Cruz

Cabe mencionar, que en dicho escrito la lucha del colectivo se generaliza como una lucha a favor de la comunidad homosexual. Además, se remarca que gracias al poder económico que ostentaba Oscar, producto del comercio, fue posible concretar los objetivos deseados. Por lo mismo se le nombra “la matriarca de las *muxes* de Juchitán”:

En 1986, después de una breve temporada en la Ciudad de México, fue testigo de la incipiente lucha por los derechos de aquel entonces movimiento de liberación homosexual. Fue en esa época que, junto con un grupo de amigos *muxes*, decidió hacer una fiesta privada en San Pedro Comitancillo, lejos de la persecución policiaca que los homosexuales sufrían en Juchitán. En una entrevista vertida en el libro *Las otras hijas de San Vicente*, de Elí Bartolo, Óscar mencionó que en ese entonces comenzaron a adquirir el sobrenombre de Intrépidas Buscadoras del Peligro. Un par de años después, la fiesta privada se trasladó al patio de la casa de Óscar en Juchitán. Para entonces era ya un próspero comerciante que creó el primer salón de fiestas en la ciudad y se convirtió en un fuerte promotor del voto a favor de un partido político. En su salón se realizó la primera *Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro*, fiesta que empezó a crecer y a

dar visibilidad a la comunidad muxe... Con música tradicional y alegre, cohetes, aplausos y mucha indignación, familiares y amigos le dieron el último adiós a Oscar Cazorla, activista *muxe*. El cuerpo de Óscar, tal como en vida, se fue envuelto en un jardín de flores bordadas y con la bandera LGBTTTI (Anotaciones del diario de campo, 2019).

Igualmente, la Verbena contó con varias presentaciones de danza en donde algunos *muxes* –como Kika Godínez y Karla Rey– en compañía de amigos bailaron con júbilo sonos regionales, vestidos del traje istmeño. Uno de los bailes –que fue interpretado por amistades de la comunidad LGBT+ de la Ciudad de México, y no por *muxes*– incluyó un discurso grabado en donde se hizo referencia al terremoto de 2017 que afectó a Juchitán. Esta vez, se presentaron con solemnidad, usando prendas de color negro, en representación de luto. Un fragmento decía lo siguiente:

Niños, niñas, jóvenes, mujeres y *muxes* ayudaron a levantar lo poco que quedaba, o a recoger los escombros. Daban de comer de manera gratuita y voluntaria [...] Con dicho sismo llamó la atención la tradición matriarcal del istmo oaxaqueño. Fue ahí donde las mujeres y el Tercer Género conocido como los *muxes*, lideraban la movilización. Los *muxes* son zapotecos nacidos hombres, pero en los *muxes* se mezcla una identidad entre lo homosexual, el travesti y la mujer y son reconocidos localmente como un Tercer Género. Ellos dieron aliento a las familias, propias y de los demás, después del desastre (Anotaciones del diario de campo, 2019).

Las verbenas son espacios donde, por medio de la reafirmación de una identidad colectiva, se busca conseguir apoyo económico para los participantes, en nombre del colectivo *muxe*. Para ello, se han valido del vínculo y la relación estrecha con amistades de la comunidad LGBT. En la Tercera Verbena se remarcó la importancia del trabajo *muxe* para la reconstrucción de la ciudad, y se les equiparó con cualquier otro miembro de la sociedad, específicamente, las mujeres. Fueron asociados, sobre todo, con cualidades y labores femeninas. Estas declaraciones se realizan en búsqueda de mayor validación social por medio de la asociación con valores como la solidaridad, la generosidad y la buena voluntad.

En un contexto donde dicha validación se consigue de acuerdo con códigos apegados a las normas, Pablito ve necesario evidenciar que el colectivo está compuesto también por *muxes* responsables y trabajadores. Sus labores altruistas, por ejemplo, le han dado reconocimiento. En el marco del terremoto del siete de septiembre de 2017, trabajó como voluntario. Quiso mostrarse a sí mismo y a la gente –por medio de acciones en beneficio a la sociedad juchiteca– el valor que

tiene como persona. La valentía, rasgo asociado a la masculinidad; y la sensibilidad, asociada a la feminidad, son cualidades que le hacen sentir digno de respeto.

Yo tengo un lema: que la ropa que uno viste no define nuestra calidad humana, son las acciones que uno hace. Y como también hago labores altruistas entonces me he ganado el respeto, la admiración de la gente. Acciones como apoyar enfermos. Y cuando fue el terremoto, dejé mi vida parada para apoyar, iba y venía, cuatro meses estuve apoyando intensamente. Viajaba y traía ayuda humanitaria aquí a Juchitán. Es algo que a mí me hace sentir muy orgulloso, porque fue la oportunidad de ponerme a prueba a mí mismo, muchas veces se les ve a los *muxes* como gente débil, como que de pronto quieren hacer menos a uno y ahí me demostré que tengo mucho valor, más valor de los que se dicen ser hombres, tal vez, y la sensibilidad de lo que se dice que es una mujer (Pablito, en entrevista con la autora, 2019).

Nadxieli, al igual que Pablito rechaza los prejuicios que se tienen en torno al colectivo, pero también afirma que el reconocimiento, el respeto y la validación deben obtenerlos a partir de contribuciones sociales. “Porque eres homosexual siempre he dicho que hay que demostrar a la sociedad lo diferentes que somos. O sea, no porque ellos tienen una imagen de cierta persona, nosotros vamos a ser lo mismo” (Pablito, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Sin embargo, justifica ciertas faltas de respeto hacia la comunidad por el comportamiento de algunas compañeras cuyas acciones considera abusivas y deshonestas, así que prefiere no ser asociada no ellas para evitar que su imagen se dañe.

No es por hablar mal de mis compañeras, pero pues hay algunas que, como te diré, son muy vulgares, son muy abusivas y a veces por una, pagan todas. Están tomando y ya cuando están bien borrachas van y le tocan a un muchacho o le están trasteando. La verdad a veces a mí me incomoda esa situación porque digo: ¿Cómo quieren que la gente nos tenga en una buena imagen? o ¿cómo quieren que la gente nos respete si ellos no se dan a respetar? Nos deja en visto mal, porque hay otras de nosotras que hemos estudiado, que nos hemos esforzado para que la gente nos tenga en una cara distinta y ellos hacen lo contrario (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

En la ciudad de Oaxaca dijo haber sido víctima de discriminación cuando solicitó trabajo en un bar, “el encargado me escupió en la cara porque era homofóbico”. Aprovechó sus conexiones políticas para interponer una demanda, y logró conseguir el despido del dueño. “He conocido personas importantes y llegué a Derechos Humanos, lo demandé y por mi orgullo dije: ‘Voy a

pedirle que me pida una disculpa pública'. El bar lo cerraron una temporada y el dueño me pidió disculpas y lo corrieron" (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). En cambio, en Juchitán dice casi no haber sufrido ese tipo de maltratos. La respetan en las calles y "la gente va en la calle y me abraza, o las personas que he ayudado me agradecen y sientes esa satisfacción en tu corazón en recibir un abrazo" (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019). Está de acuerdo con la idea del Paraíso puesto que hay menos violencia en comparación con otras partes, además que "aquí siempre se ha dicho que en la casa tener un *muxe* es bendecido porque al final de cuentas ellos van a ver a sus papás" (Nadxieli, en entrevista con la autora, Juchitán, 2019).

Por otra parte, en su performance "No soy persona, soy mariposa" Lukas Avendaño personificó su propia identidad como *muxe* –en un escenario con música de fondo de artistas mexicanas como Chavela Vargas y Lila Downs, y sones tradicionales del Istmo de Tehuantepec– y se define a sí mismo como un miembro más de un grupo que históricamente ha sido discriminado, excluido, explotado y violentado por un sistema económico, jurídico, político y cultural. A partir de su experiencia denuncia el estigma sexista que han sufrido quienes no siguen el orden social, sobre todo, aquellos que al ejercer su sexualidad contradicen la norma heterosexual y la idea de que el género (o el sexo) se construye:

Encarno el fenotipo del latino, del coyote, del sicario, del vendedor de piraterías, del narcomenudista, del desempleado, encarno el fenotipo del albañil, del estudiante, del ilegal, del indocumentado... Hoy voy a hablar por los nadie, por los ninguneados, por los minimizados, por los rechazados, por los destruidos, por los pocos hombres, por los impotentes y estériles, por los que fueron apedreados, escupidos en las plazas públicas, por los que fueron empalados por el ano acusados de pecar en el fango y sodomía. Hoy voy a hablar por los que fuimos culpables de lo que no cometimos y fuimos sentenciados a vivir en el pecado y llevar la culpa y el arrepentimiento en la carne para siempre. Por mi culpa, por mi grande culpa (Anotaciones del diario de campo, Quito, 2018).

También denuncia que su identidad no refuerce el estereotipo del macho mexicano –alejado de lo femenino– aquel mexicano fuerte y mujeriego; estereotipo que implica odio hacia las mujeres. Igualmente, rechaza los valores morales vinculados a la religión católica que sólo entiende la sexualidad con fines reproductivos. Remite a lo abyecto, como lo contrario a la heterosexualidad, y ejemplifica cómo en la materialidad de los cuerpos se perciben unas formas de dominación para aquellos cuerpos que no entran en el orden (Butler, 2002):

Soy puñal porque me clavo cuando me dan la espalda porque para ellos soy traidor por traicionar la ley natural del orden social y las buenas costumbres, por lo abyecto, por dar el culo hasta que sangro, soy puñal por traicionar la doble moral, el doble discurso y la doble vida. Y voy a hablar por las mariquitas, por las peluqueras, por las estilistas, locas, muerde almohadas, soplanucas...por las machas, por las machorras. Por mi hermana, por mis sobrinas, por mis vecinas, por las trans...voy a hablar por ellas y voy a hablar por mí. Soy puñal por no ser un hombre hecho y derecho, por no procrear, por no golpear mujeres, por no golpear jotitas, soy puñal, portador de malas noticias. Soy puñal porque no tengo huevos, porque no camino como hombre, porque no hablo con rigor (Anotaciones del diario de campo, Quito, 2018).

Señaló los juicios que enfrentó, probablemente, desde sus círculos más cercanos, como la familia. También criticó la exclusión que padeció por cuestiones étnicas y de clase, así como la moralidad cristiana y a autoridades científicas.

Soy puñal por traicionar a mi bandera, por traicionar a mi patria. Soy puñal por evidenciar públicamente la doble moral y la doble vida. Soy puñal por traicionar a mi familia, por traicionar a mi padre y a mi madre, por traicionar a la genética y a la biología, a la Academia y a las pinches Bellas Artes, al sexismo, al racismo y al clasismo y a este nacionalismo, por decir "no" a ser un macho (Anotaciones del diario de campo, Quito, 2018).

Foucault permite entender que las identidades son resultado de mecanismos de poder que operan sobre los cuerpos. Que dicho poder genera desigualdad y jerarquías. Por tanto, *lxs muxes* sufren desigualdades y violencias por el ejercicio de su sexualidad y género. De acuerdo con Foucault "en toda sociedad, el cuerpo queda prendido en el interior de poderes muy ceñidos, que le imponen coacciones, interdicciones u obligaciones" (Foucault 2002, 125). A los métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las "disciplinas".

El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles" (Foucault 2007, 126).

Es decir, las identidades sexuales y de género dependen de cuerpos y sexualidades disciplinadas

producto de la imbricación entre el poder y el saber. En suma, esto es lo que se entiende por biopolítica: los poderes y los saberes entrecruzados que recaen en los cuerpos humanos. Para Foucault la táctica disciplinaria forma la identidad del individuo, lo caracteriza, configura sus subjetividades e “impone una relación entre una serie de gestos y la actitud global del cuerpo” (Foucault 2007, 137-140).

Como se ha visto, ser nombrado *muxe* y sobretodo, autonombrarse como tal, en ocasiones no es algo deseado para *ellxs*: “Cuando yo estaba en primaria no me gustaba que me dijeran *muxe* en la calle, me daba mucha pena, quería que me tragara la tierra...” (Islas 2005). Eso tiene que ver con que la categoría también ha estado vinculada con críticas, juicios y señalamientos, así como con separatismos y alineamientos sociales, como los que Foucault menciona. En caso de ser así, es interesante preguntarse ¿cuándo la categoría dejó de tener un significado ofensivo y se convirtió en identidad de género y posicionamiento político?

A propósito de estas experiencias me pregunto: ¿por qué (en parte) la sociedad juchiteca rechaza la identidad *muxe*? Gayle Rubin (1989) contribuye a la respuesta con sus teorizaciones sobre el sistema jerárquico de valor sexual, en donde la heterosexualidad se encuentra en la cima de la pirámide erótica, en especial aquellos reproductores casados; el problema es que en la base de la pirámide están quienes se salen de la norma, es decir, homosexuales, transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas. Para Rubin, las raíces de este estigma se encuentran en las tradiciones religiosas occidentales y también en el rechazo médico y psiquiátrico.

Cuando el Estado rechaza que *los muxes* se identifiquen con un nombre femenino en su acta de nacimiento, se les niega también la posibilidad de ser considerados ciudadanos, pues quienes son dignos de serlo son únicamente los que están dentro de la heteronorma. De esta manera, se controla a la sociedad desde un poder coercitivo en donde el Estado transmite un “deber ser de los valores sexuales”. Este sistema concibe que la única conducta sexual adulta legal en todas partes es colocar el pene en la vagina en el matrimonio (Rubin 1989, 32). Siguiendo la reflexión de Rubin, el rechazo a lo homosexual se da porque el sistema de valores sexuales establece que es una sexualidad mala, anormal y no natural que se contrapone a lo marital y reproductivo. Es decir, el sexo es para procrear, no se piensa para dar placer. Por lo mismo, la sodomía o la penetración anal se penaliza; el erotismo sin fines reproductivos es condenado, por lo tanto, la homosexualidad se integró, en el pasado, en la clasificación de las perversiones. En pocas palabras, la forma en cómo entendemos el género, el sexo y la sexualidad, está regulada por unas

normas o leyes que definen lo normal o anormal. Lo normal es, desde luego, lo heterosexual. Estas normas constituyen lo que Butler llama matriz cultural que “exige que algunos tipos de «identidades» no puedan «existir»: aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son «consecuencia» ni del sexo ni del género.” (Butler 2001, 72). Gracias a la matriz se generan categorías difíciles de derribar, se establece cómo debemos relacionarnos, y se consideran inconcebibles otras identidades, como *las muxes*, ya que “los géneros «inteligibles» son los que, de alguna manera, instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo” (Butler 2001, 72).

En suma, las identidades *muxes* se construyen a partir de acciones y prácticas repetidas propias de un contexto social que está normado por estructuras de poder, en donde la masculinidad y la feminidad son el principal parámetro para clasificar y categorizar los comportamientos humanos. Sin embargo, su identidad también se configura desde prácticas que retan los marcos estructurales establecidos y transgreden las matrices culturales, lo que los constituye también como un grupo oprimido víctima de desigualdades. Su sexualidad e identidad no son una cuestión individual, pues al igual que el resto de las personas, son producto de una socialización humana y deben ser analizados tomando en cuenta el contexto histórico y actual para evitar naturalizaciones y esencialismos. Lo cual ayuda a entender por qué en ciertos contextos *muxe* puede ser considerado, o no, símil de mujer, hombre, gay, travesti, trans, etc; y también en qué contexto incluso puede ser una categoría que provoque vergüenza y rechazo, o bien, orgullo y reivindicación política.

Conclusiones

En la identidad sexo-genérica de la comunidad muxe convergen, o se intersectan, diversas identidades determinadas por elementos clave como: origen étnico (zapoteca), expresión de género, preferencia sexual y sexo biológico. Algunos muxes se pueden reconocer como hombres, mujeres trans, o tercer género. En cuanto a la orientación sexual se suelen percibir, en su mayoría, como homosexuales; la bisexualidad también se concibe, pero en menor medida. Sexo-afectivamente, su atracción podría orientarse hacia otrxs muxes, u hombres cisgénero. Y su expresión de género puede ser masculina, femenina, y en algunos casos, masculina con tendencia al travestismo. Sin embargo, los elementos aquí expuestos no agotan las diversas posibilidades de percibirse *muxe*. Este último punto pone a discusión las teorizaciones que, por una parte, han ceñido a la muxeadad a dos principales auto-identificaciones: el tercer género y la homosexualidad; lo que deriva en concepciones hegemónicas que invisibilizan el resto de las autopercepciones que conforman un mayor espectro. Y por otra parte, han limitado a la cultura istmeña a la existencia de tres géneros: hombres, mujeres y muxes; lo cual relega a las zapotecas lesbianas o *nguiiu*. Dentro del colectivo también entran en juego debates internos sobre conceptos y categorías para autonombrarse y definirse. Ser llamados “tercer género” genera disenso entre ellos. Quienes se oponen a esta categoría lo hacen porque consideran que refuerza una identidad única, central y hegemónica, borrando al resto de formas de ser muxe, lo que constriñe a la sociedad istmeña a solo tres géneros posibles.

En esta tesis se compartieron y apoyaron aquellas teorías que equiparan el caso muxe con los *Dos espíritus* o *berdache* en Norteamérica, pues evidencian que las categorías de género están sujetas a discusión, ya que hay y ha habido culturas que construyen sistemas de sexo/género con identidades alternativas que son menos rígidas con las variaciones y la diversidad. A pesar de la comparación del *muxe* con otras culturas amerindias no binarias, se busca remarcar que hace poco más de cuarenta años *lxs muxes* solían travestirse aún en clandestinidad por miedo a la represión social y policial. Así que la identidad trans y travesti asociada a *ellxs* tiene una reciente visibilidad. Esta aclaración cuestiona las concepciones que asumen una identidad *muxe* milenaria con pocas variaciones culturales a lo largo del tiempo, lo que incluso ciertos miembros de la comunidad han insistido en defender. Por tanto, esta investigación vio preciso subrayar la falta de conexión histórica que aún prevalece entre la categoría contemporánea de *muxe* y el periodo colonial y prehispánico.

En pocas palabras, este trabajo sostuvo, en primer lugar, que hay múltiples maneras de *ser* muxe; que sus identificaciones –como el resto de identidades sexo-genéricas existentes– son móviles y están sujetas a una construcción constante por medio de transformaciones subjetivas que se dan en particulares contextos históricos, culturales y sociales. A partir de procesos se van desarrollando y adoptando actos performativos cotidianos enmarcados en un contexto étnico específico: el de la cultura indígena zapoteca. Dichos procesos conforman “muxeidades”, que son concepciones alternas –pero al mismo tiempo vinculadas– a la feminidad y masculinidad occidental.

Además, las identidades *muxes* fueron entendidas como relatos o discursos que *ellxs* contaron sobre sí *mismxs*, que se materializaron en sus cuerpos, acciones y comportamientos. Por ende, sus testimonios, o trayectorias de vida, fueron la principal herramienta de análisis, pues a partir de éstos deciden posicionarse y ser reconocidos socialmente como *muxes*. Es relevante mencionar que, incluso para *lxs propixs* muxe, dar testimonio sobre cómo construyeron su identidad fue un ejercicio complejo, puesto que determinar cómo llegaron a ocupar esa posición en su sociedad ha sido en ocasiones un proceso poco “transparente”, es decir, que implica una amplia exploración y un profundo descubrimiento.

En segundo lugar, se afirmó que las muxeidades crean y reproducen una normatividad propia de su colectivo, ya que refuerzan esencialismos –no muy alejados del binario masculino/femenino–, pero desde una posición de subalternidad, atravesada por elementos étnicos presentes en la lengua, la vestimenta y las costumbres zapotecas. Por esta razón, cuando se expresan de forma masculina y sobre todo femenina, lo hacen diferente a otras identificaciones dentro del marco nacional mexicano: debido a que los idiomas en que se comunican son el español y el zapoteco, emplean una jerga particular, como “Ramón” o “Ramonear”; se apegan a códigos étnicos que se manifiestan de manera evidente en su indumentaria y en sus festividades (*Velas*); asimismo, están sujetos a códigos sociales tradicionales que determinan la manera en que dirigen su vida en pareja, la cual se caracteriza más por mantenerse en la clandestinidad.

La “muxeidad” –así como cualquier otra identidad– también puede reproducir estereotipos propios de lo femenino (e.g. uso de maquillaje, asunción de roles de cuidado) o bien, propios de lo masculino (e.g. dejarse crecer la barba, portar cabello corto). A diferencia de otros estudios, en este trabajo se sostiene que en un(a) *muxe* predomina un género, y es poco común que asuman

ambos simultáneamente (como si se tratase de un aspecto *queer*, o andrógino). Por tanto, en la misma comunidad se les distingue como *muxe gunaa* a las de marcada expresión femenina (como las *muxes* trans o mujeres trans) y *muxe ngiu* a los que se expresan de forma masculina (como los *muxes* gay u homosexuales). Si bien hay muxes que se manifiestan de manera masculina –que disfrutan de tener un aspecto varonil–, son más visibles o fáciles de reconocer visualmente *las muxes* femeninas por su performatividad, la cual es resultado de una asimilación de comportamientos, actitudes, roles y vestuarios de las zapotecas cisgénero. Muchas muxes se sintieron con la confianza de expresarse de manera femenina públicamente y, por primera vez, solo bajo los códigos estéticos zapotecos.

A pesar de que los *muxes* se dedican a oficios y profesiones diversas –hay quienes pueden ocupar puestos políticos o administrativos en dependencias de gobierno, o se dedican a cuestiones intelectuales o artísticas– sus labores dentro y fuera del hogar suelen también estar feminizadas en el mismo sentido que las mujeres cisgénero, debido a que socialmente se interpreta que algunos son más similares a las mujeres que a los hombres. Se da una articulación entre el sexo-género *muxe* y la división sexual del trabajo, lo cual influye en el proceso constructivo identitario. Junto con las mujeres cis comparten los quehaceres dentro del hogar, naturalizando su trabajo de limpieza y orden, o las labores de cocina. De los muxes, en comparación con las mujeres cisgénero, se espera un mayor cuidado hacia padres enfermos o ancianos ya que se asume que no se mudarán de casa para vivir solos, o con una pareja. Fuera de casa, comparten trabajos de negocio y comerciales con las mujeres cis en sitios como los mercados. También es común que trabajen como peluqueros, estilistas y maquillistas, o se encarguen de lo necesario para organizar las fiestas del pueblo creando y diseñando las artesanías o adornos, también bordando la vestimenta istmeña.

Lxs muxes se han asumido como una particularidad étnica propia del Istmo de Tehuantepec, esto ha implicado una construcción esencialista de sus identidades, reproduciendo así un tipo de normatividad dentro de su propio colectivo. La “norma *muxe*” puede caracterizarse por la “folclorización” de su cultura; la asunción de un *ser muxe* ligado exclusivamente al tercer género; la apelación de a una identidad milenaria inmutable; y la reafirmación de una sexualidad encaminada exclusivamente a sentir afecto por hombres heterosexuales, y no por otrxs muxes. Desde el reforzamiento de esta normatividad tejen vínculos de solidaridad que les permiten, de manera estratégica, obtener reconocimiento en una sociedad donde su aceptación no es absoluta.

Es decir, logran mayor aceptación apelando a la etnicidad. Esta suerte de esencialismo estratégico propicia su integración en medio del contexto de marginación y exclusión que por lo general padecen. Se han considerado a sí *mismxs* como un vehículo principal de la identidad étnica zapoteca. Recurren a dar prueba de ser indígenas, o de pertenecer a una comunidad étnica porque representa orgullo, prestigio y respeto; gracias a ello, encuentran una red comunitaria más sólida que en otros territorios mexicanos.

Para auto-identificarse *muxes* integran a su vida cotidiana hábitos de su cultura indígena relacionados con la gastronomía, o la costura y confección de indumentaria regional, así como el porte o uso de la misma. Dichos elementos les diferencian de un homosexual/*gay*, trans o travesti de cualquier otra parte de México, especialmente de zonas más urbanas. El asumirse muxe les provee respaldo dentro de la sociedad istmeña gracias al acompañamiento colectivo por parte de otros miembros de la comunidad y de algunas mujeres, quienes son sus principales defensores ante las violencias machistas que padecen. Ante asesinatos contra *muxes*, lxs líderes y voceros de las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro (AIBP) se han movilizado para rendir homenaje y exigir justicia, aunque ésta última pocas veces es eficaz.

Precisamente, el asesinato del principal líder fundador de la AIBP –Oscar Cazorla– fue una noticia que tuvo una gran difusión en plataformas digitales a nivel nacional gracias a miembros tanto de la comunidad muxe como LGBT. De igual manera asumirse muxe se traduce en contar con reconocimiento económico por medio de la celebración identitaria en eventos sociales como las *velas* o las *verbenas* las cuales buscan ser espacios no solamente de disfrute y liberación, sino también de atracción turística que les provea de remuneración monetaria por medio del consumo de bebidas (alcohol en las velas), y artículos artesanales (huípiles y enaguas en las verbenas).

Por otra parte, las Velas muxes –en especial la Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro (AIBP)– fueron un espacio fundamental para experimentar una performatividad distinta, para transitar de un género masculino a uno femenino. A partir de la Vela de las AIBP, fue que públicamente *las muxes* –aquellas con una marcada expresión de género femenina– comenzaron a ser visibles y dejaron de vestirse en clandestinidad. Esto ocurrió, aproximadamente, hace 44 años, lo cual coincide con los cuarenta años de visibilidad del movimiento LGBT en México. Varios testimonios presentados en esta tesis expusieron parte de sus vivencias fuera del Istmo, especialmente en la Ciudad de México, las cuales les permitieron estructurar su género a partir de

la influencia LGBT, que retomaron de los shows –como espectáculos *drag-queen*– y antros gays. Sus experiencias foráneas se tradujeron en la asimilación de una cultura diferente de las cuales tomaron elementos que incorporaron al colectivo muxes; el “show travesti” que se presenta en la Vela de las AIBP fue un resultado de ello. En sus inicios, dicho show estuvo compuesto por muxes que localmente se travestían en secreto y que no se asumían aún como trans. En resumen, ser muxes hoy no era lo mismo que unas décadas atrás, así que la respuesta a ¿qué es ser muxes en 2020? no tiene que ser congruente con ¿qué era ser muxes a finales de los setenta? Hace poco más de cuarenta años no era común ver muxes vestidas de manera femenina en las calles. Además, anteriormente eran menos usuales, incluso inexistentes, las inyecciones hormonales y/o de aceites, así como las cirugías plásticas o de reasignación de sexo en los miembros de la comunidad. Podría interpretarse que hay nuevas resignificaciones de lo que es ser muxes y de lo femenino. Así como en su momento las nociones de feminidad han ido cambiando históricamente, asimismo la *muxeidad* adquiere nuevas nociones con el tiempo, que se resignifican, como aquellas asociadas a la identidad muxes trans.

La diversificación de las Velas muxes es una prueba más de la misma diversidad dentro del colectivo, y evidencia las múltiples alternativas de identificación; lo cual, incluso, ha generado debate o conflicto al interior de la comunidad. El ejemplo más notorio es la distinción clara entre la Vela *Ganaxiinu*, donde sólo se admiten expresiones masculinas. Algunos de estos muxes masculinos rechazan que ser muxes se vincule únicamente con ser mujer o sentirse como tal, por eso reivindican un espacio exclusivo para ellos. Esto entra en tensión con otra visión que prefiere la integración de toda la muxeidad en una fiesta, de lo contrario se excluye y discrimina a las muxes femeninas.

Dada la gran demanda de la Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro por parte de medios de comunicación principalmente, la comunidad piensa no sólo en términos locales, sino en la atracción turística exterior, y las ganancias económicas que eso implica. Lo que muestra que, si bien se autodefinen de una manera endógena, vale resaltar que también lo hacen en un marco nacionalista no indígena, por tanto, las descripciones estáticas y esencialistas de su cultura no sólo están relacionadas con cómo se autoperceben de manera local, sino también con una mirada foránea.

A pesar de manifestar la pertenencia a la cultura zapoteca, *lxs muxes* también expresan reclamos o demandas hacia ella. En la construcción de sus identificaciones, luchan por salir de los condicionamientos establecidos. Exigen que los términos en que son incluidos como parte de la sociedad istmeña no sean exclusivamente aquellos que limitan su agencia en ámbitos femeninos. Reclaman salir de los estereotipos de lo que se supone “deben” hacer/ser. Proponen renunciaciones a la propia normatividad muxe asociada con el cuidado de los padres; la no exposición pública de sus parejas; la asunción de roles heterosexuales dentro de sus relaciones afectivas; y la realización exclusiva de quehaceres femeninos. Algunos piden que se ponga en duda el “paraíso muxe” en donde aparentemente viven libremente, pues oculta la violencia sistémica y el rechazo que padecen, por ejemplo, en el campo familiar. Con respecto a esto, puede decirse que si bien las mujeres de la familia suelen ser más tolerantes, y quienes les acompañan o apoyan, no están exentas de ejercer violencia y participar en la exclusión y estigmatización hacia *ellxs*, especialmente cuando son pequeños. Pero sin duda, es más evidente que son los hombres cisgénero quienes se niegan a aceptar la muxeidad de sus hijos, hermanos, o vecinos, ejerciendo en su contra acoso y maltrato.

En suma, aunque reconocen que en ocasiones acostumbran tener mayor aceptación social, la comunidad denuncia que el reconocimiento no sea total. En cuanto a este punto, es interesante señalar que algunos muxes están inconformes con la idea de que el respeto se lo “deben de ganar” –ya sea por su trabajo o por el aporte económico a la sociedad–, pues consideran que éste debe otorgárseles sin condiciones; mientras que otros afirman que el reconocimiento y la validación sí tienen que ganárselo, sobre todo aquellos integrantes con estilos de vida que se juzgan problemáticos. Esto indica que dentro del mismo colectivo, hay percepciones más valoradas de la *muxeidad*. Una forma de ser muxe que está apegada a la normatividad femenina, es decir la que los concibe como personas hogareñas, dedicadas al cuidado familiar, y al trabajo, es más apreciada y favorece la inclusión social. En cuanto al trabajo cabe resaltar que se valora el que está vinculado a las tradiciones zapotecas como la elaboración de artesanías y decoraciones para las fiestas tradicionales del pueblo. Sin embargo, las vidas muxes vinculadas a proceder “irresponsables” o irreverentes por su tendencia a la diversión o los vicios, son poco merecedoras de respeto y prestigio dentro de la misma comunidad. Como se ha afirmado en la literatura, de las mujeres y los muxes se espera que desarrollen una sociabilidad comunitaria y pública, a

diferencia de los hombres, quienes construyen una sociabilidad más privada y, por tanto, su desenvolvimiento en espacios de ocio, como las cantinas, son menos condenados.

Resta decir las coincidencias y diferencias con la comunidad LGBT+. Ambos colectivos –LGBT y muxe– coinciden en la exigencia al freno a la discriminación y violencia contra las diversidades sexuales, y el reconocimiento en materia legal de sus identidades. El movimiento LGBT es también un referente importante de disidencia sexual para los muxes, y de manera estratégica tejen alianzas para tener mayor visibilidad y fuerza en la demanda de justicia. La comunidad LGBT+ y muxe sufren problemas comunes además del reclamo de derechos sexuales y de género, como el rechazo familiar, el acoso callejero, crímenes de odio y, más anteriormente, persecución policial. Asimismo, crean redes en su comunidad por medio de shows en donde se expresan a través de procesos creativos como el baile, el canto, la música, la moda, el humor.

En pocas palabras, se identifican sobre todo en un plano político de reclamo de derechos, pero debido a la etnicidad –y aunque hay excepciones– a nivel identitario *lxs muxes* se vinculan menos con las comunidades gay y trans, a pesar de sus alianzas con ellas. Algunos tienen un posicionamiento crítico hacia lo LGBT por el origen occidental, rasgo del que buscan diferenciarse por no verse representados. Esto puede leerse como un tipo de apuesta anticolonial ya que asumirse LGBT, y no muxe, significaría una falta de reconocimiento a la cultura zapoteca, e implicaría la anulación de su ser indígena, en sustitución de un ser mestizo/blanco. Mantener el término muxe como identificador y no cambiarlo por otro es, hasta cierto punto, una estrategia de ilegibilidad, una forma de resistencia ante las clasificaciones sexo-genéricas de las siglas LGBT+. Igualmente, cabe decir que en Juchitán, y en general en el Istmo, las Velas son el principal sitio propio que tienen *lxs muxes* para reunirse. No han proliferado bares o antros muxe, en comparación con los antros y bares gay de las grandes ciudades del país; sin embargo, estos espacios no les son ajenos, e incluso han retomado de ellos ciertos shows (travestis/*drag-queen*) y bailes (*voguing*). Por último, otra distinción, es que a pesar de que el colectivo muxe también dialoga con la comunidad lésbica del Istmo, ésta no tiene representación dentro del colectivo; a diferencia del paraguas que abarca las siglas LGBT.

En resumen, ante la pregunta principal de esta tesis –¿cómo se construyen las identidades de género y sexuales de la comunidad *muxe*?– resta decir que como sujetos, *lxs muxes* se ensamblan a partir de sus posiciones culturales locales y construyen su género y sexualidad en función de

categorías contextuales mediadas por un idioma, prácticas sociales, lenguajes, símbolos y códigos étnicos zapotecos; algunos de estos elementos van cambiándolos y resignificándolos a lo largo de su vida. Los lazos comunitarios estratégicos, las disputas colectivas y las narraciones o interpretaciones discursivas también han sido factores fundamentales en su identificación.

Referencias

- Acosta Márquez, Eliana. 2007. *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Amao, Melina. 2019. “Cuerpos semantizados: formas de habitar la ciudad de sujetxs feminizadxs en Tijuana”. Tesis de doctorado. Colegio de la Frontera Norte.
- Argüello Pazmiño, Sofía. 2014. “Identidades en disputa: discursos científicos, medios de comunicación y estrategias políticas del Movimiento de Liberación Homosexual mexicano, 1968-1984”. En *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*, 25-49. México: Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), UNAM.
- Barba Solano, Carlos. 2011. “Revisión teórica del concepto de *cohesión social*: hacia una perspectiva normativa para América Latina”, CLACSO.
- Bartolo Marcial, Elí Valentín. 2010. *Las otras hijas de San Vicente*. México: Oaxaca, Carteles Editores.
- Bedford, Kate y R. Jakobsen, Janet (redactoras). 2011. *Justicia sexual y justicia económica*. Barnard Center for Research on Women. <http://bcrw.barnard.edu/wp-content/nfs/reports/NFS4-Spanish.pdf>
- Bennholdt-Thomsen, Veronika. 1994. “Los muxe’s, el tercer sexo”, *Juchitán, la ciudad de las mujeres.*, México: Fondo Estatal Para la Cultura y las Artes/Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Bernabé Villodre, María del Mar. 2012. “Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, conocimientos necesarios para la labor docente”, Universidad de Valencia, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4059798.pdf>
- Blanco, José Joaquín. 1979. “Ojos que da pánico soñar”. *Unomásuno*. Ciudad de México.
- Bobadilla Domínguez, Juan de la Cruz. 2013. “Visibilidad gay y espacio público en la capital de Aguascalientes: romper para entrar o entrar para romper”. *Desacatos* 41, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2013000100008
- Bordieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Butler, Judith. 2001. “Sujetos de sexo/género/deseo”. En *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. 45-100. Paidós, Barcelona.
- Butler, Judith. 2006. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Cárdenas, Bryan; Muñoz, Leah. 2017. “Vogue: líneas y poses de una subcultura”. *Debate feminista* <http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2017/01/otros-debates/vogue.pdf>
- Cázares Garrido, Ilia Violeta; Urbiola Solís, Alejandra Elizabeth; Vázquez García, Angel Wilhelm. 2017. “Expresión y trabajo de los Muxe’ del Istmo de Tehuantepec”, en *Juchitán de Zaragoza*, México, Nova Scientia, Vol.9(19), pp.502-527.

- CDI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2010. “Catálogo de Localidades Indígenas 2010”. Gobierno de México. <http://www.cdi.gob.mx/localidades2010-gobmx/>
- _____, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2018. *Atlas de los pueblos indígenas de México*, Gobierno de México, <http://atlas.cdi.gob.mx/>
- CONAPO, Consejo Nacional de Población. 2010. “Oaxaca: Población total, indicadores socioeconómicos, índice y grado de marginación, lugar que ocupa en el contexto nacional y estatal por municipio”. Gobierno de México. http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/mf2010/CapitulosPDF/Anexo%20B3.pdf
- _____, Consejo Nacional de Población. 2011. “Conceptos y dimensiones de la marginación”. Gobierno de México. <http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/Resource/1755/1/images/01Capitulo.pdf>
- CONEVAL, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo. *Social Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social*. Gobierno de México. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/34377/Oaxaca_043.pdf
- COPLADE, Coordinación General del Comité Estatal de Planeación Para el Desarrollo de Oaxaca. 2017. *Diagnóstico Regional del Istmo*, <https://www.oaxaca.gob.mx/coplade/wp-content/uploads/sites/29/2017/04/DR-Istmo-28marzo17.pdf>
- Covarrubias, Miguel. 1980. *El sur de México*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista.
- Crain, Mary. 2001. “La interpenetración de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito”. En *Antología Género*, 355-381. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Cubillos Almendra, Javiera. 2015. “La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista”. *Oximora Revista Internacional de Ética y Política* 7: 119-136.
- DataMÉXICO. 2020. *Juchitán de Zaragoza*. <https://datamexico.org/es/profile/geo/heroica-ciudad-de-juchitan-de-zaragoza>
- De la Cruz, Víctor. 2007. *El pensamiento de los Binnigula'sa: cosmovisión, religión, y calendario con especial referencia a los binnizá*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- De la Peña, Guillermo. 1999. “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada”. *Desacatos* [online], 1-16.
- Dore, Emilie. 2008. “La marginalidad urbana en su contexto: modernización truncada y conductas de los marginales”. *Sociológica (Méx.)* México, v. 23, n. 67, p. 81-105, Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732008000200005&lng=es&nrm=iso>.
- Durán-Trujillo, Ariel. 2016. *Utopía queer en la performance musical vocal de artistas de la escena LGBTI underground en Santiago de Chile*. Magíster en Artes (mención música) Pontificia Universidad Católica de Chile.

- Fassin, Eric. 2008. "Cuestiones sexuales, cuestiones raciales. Paralelos, tensiones y articulaciones". *Estudios Sociológicos*, 387-407.
- Fausto-Sterling, Anne. 1993. "Los cinco sexos: por qué varón y mujer no son suficientes". Museo etnográfico Castilla y León. <https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/150121sterling2.pdf>
- Ferrándiz, Francisco. 2008. "La etnografía como campo de minas: de las violencias cotidianas a los paisajes posbélicos". *Retos teóricos y nuevas prácticas*, 89-115. País Vasco: Ankulegi Antropologia Elkarte.
- Flores Martos, Antonio. 2012. "Cuerpos poderosos y sobreexposados. Los muxes de Juchitán como transgéneros amerindios modernos". *Modernidades indígenas*. Madrid: Tiempo emulado.
- Franco Chávez, Carlos Alberto. 2018. "El movimiento LGBT en Aguascalientes: un análisis histórico de la defensa y reivindicación del derecho a la identidad". Tesis en Derechos humanos. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Gago, Verónica. 2014. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- García, Lidia. 2016. "Migración interna trans femenina hacia Quito: cuerpos, territorios, fronteras y trayectorias migratorias", Tesis en Ciencias sociales (mención en Género), FLACSO-Ecuador.
- GES Mujer. Grupo de estudios sobre la mujer Rosario Castellanos A.C. 2019. "Violencia feminicida en Oaxaca", <https://www.gesmujer.org/web/violencia-feminicida-en-oaxaca/>
- Golla, Anne Marie, Anju Malhotra, Priya Nanda and Rekha Mehra. 2011. *Understanding and Measuring Women's Economic Empowerment. Definition, Framework and Indicators*. Washington, DC: International Center for Research on Women.
- Gómez, Josué. 2018. "Vulnerabilidad social, vivienda y desastres: el caso de la Heroica ciudad de Juchitán de Zaragoza ante el sismo del 7 de septiembre de 2017". *Los efectos múltiples de los sismos de septiembre 2017*. México: El Colegio de México. https://libros.colmex.mx/wp-content/plugins/documentos/descargas/los_efectos_multiples_de_los_sismos.pdf
- Guber, R. 2004. "Capítulo 4. El trabajo de campo como instancia reflexiva del conocimiento", *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guerra, Elvis. 2019. *Ramonera*. México: Círculo de poesía.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan F; Pons Rabasa Alba (coords.). 2018. *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. Ciudad de México: UNAM. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5500/13.pdf>
- _____. 2018. "El pánico y tus ojos que me sueñan: etnografía afectiva de un tránsito de género". En *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, coordinado por Siobhan Guerrero y Alba Pons Rabasa, 99-128. Ciudad de México: UNAM.

- _____.; Muñoz Contreras, Leah D. 2018. “Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber”. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* (mayo)
<http://dx.doi.org/10.24201/eg.v4i0.168>
- _____. 2019. “Transgeneridad y transracionalidad: contrastes ontológicos entre género y raza”. *Diánoia* 64, n° 82, 3-30. Scielo,
<http://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v64n82/0185-2450-dianoia-64-82-3.pdf>
- _____.; Muñoz, Leah. 2018. “Ontopolíticas del cuerpo trans: controversia, historia e identidad”. En *Diálogos diversos para más mundos posibles*. México: UNAM.
- Guha, R. *Subaltern Studies I-VI: Writings on South Asian History and Society*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Henestrosa, Andrés. 1973. *Obra completa*. “Los hombres que dispersó la danza”. Ciudad de México: Editorial Novaro.
- Hernández Flores, José Álvaro; Martínez Corona, Beatriz. 2006. “Género, empoderamiento y movimientos sociales: la Unión Campesina Emiliano Zapata Vive, en la región Tepeaca-Tecamachalco, Puebla”, *Región y sociedad*, n° 36, 107-146.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/regsoc/v18n36/v18n36a4.pdf>
- INEGI, Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2010. *Censos y Conteos de Población y Vivienda*, <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>
- Islas, Alejandra. 2005. *Muxes: auténticas intrépidas buscadoras del peligro*, DVD, México: CONACULTA/IMCINE/Grupo Modelo/Ra’ bacanda films
- Jelin, Elizabeth. 2014. “Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza. Realidades históricas, aproximaciones analíticas”. En *Working Paper Series*. Berlín: Freie Universität Berlin.
- Lacqueur, Thomas. 1994. “El descubrimiento de los sexos”. *La construcción del sexo. Cuerpos y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Leiva Olivencia, Juan José. 2013. “De la integración a la inclusión: evolución y cambio en la mentalidad del alumno universitario de educación especial en un contexto universitario español”. *Revista Electrónica Actualidades Investigativas en Educación* 13, n° 3: 1-27. Redalyc, <https://www.redalyc.org/pdf/447/44729878025.pdf>
- Lind, Amy; Argüello Pazmiño, Sofía. 2009. “Ciudadanías y Sexualidades en América Latina” Presentación del dossier Iconos. *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 35, septiembre, pp. 13-18 Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Quito, Ecuador.
- Lugones, María. 2008. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*. 73-102. doi: 10.4185/RLCS-66-2011-941-454-481.
- Mamzer, Hanna. 2006. “La identidad y sus transgresiones”. *La ventana. Revista de Estudios de Género* 24: 118-149. Redalyc, <https://www.redalyc.org/pdf/884/88402405.pdf>
- Marcial, Rogelio. 2015. “Identidades muxes’ en Juchitán, Oaxaca: prácticas sexo/genéricas y consumos culturales”, Tesis de estudios culturales. Universidad Autónoma de Chiapas.
- Martínez Carmona, Carlos. 2018. “El Movimiento de Liberación Homosexual en México”, *Resonancias*. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM,

<https://www.iis.unam.mx/blog/el-movimiento-de-liberacion-homosexual-en-mexico-parte-i-antecedentes-y-surgimiento/>

- Martínez, Sandra. 2016. "Participación política de los muxes: entre el capital social y la vulnerabilidad", Tesis de sociología política. Instituto Mora.
- Miano Borruso, Marinella. 1998. "Gays tras bambalinas: historia de la belleza, pasiones e identidades". *Debate Feminista*.
<https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.18.521>
- _____. 2001. "Género y Homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El Caso de los Muxe". *IV Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile A. G., Santiago de Chile.
- _____. 2002. *Hombre, mujer y muxe'. Istmo de Tehuantepec*. Ciudad de México: CONACULTA/ INAH/Plaza Valdés.
- Michel, Aurélie. 2006. "Treinta años de modernización en Juchitán. Velas, fiestas y cultura zapoteca en los procesos de transformación social". *Trace* 50: 63-76. Redalyc.
- Mirandé, Alfredo. 2015. "Hombres Mujeres: An Indigenous Third Gender". *Men and Masculinities* 19: 384-409.
- Mota Díaz, Laura; Sandoval Forero, Eduardo. 2011. "Acción social solidaria, confianza y diversidad cultural en América Latina", En *Perspectivas críticas sobre la cohesión social*, CLACSO.
- Murray, Stephen. 2002. "Five reasons I don't take queer theory seriously". *Sexuality: Critical Concepts in Sociology* 4, 245- 247.
- Nicholson, Linda. 1989. "La genealogía del género". Ponencia presentada en el II Encuentro de Feminismo Filosófico, Buenos Aires, Argentina..
- Peralta Martínez, Claudina. 2009. "Etnografía y métodos etnográficos", *Revista Colombiana de Humanidades*, n.º 74:33-52. <https://www.redalyc.org/pdf/5155/515551760003.pdf>
- Pickett, Velma. 2013. *Vocabulario zapoteco del Istmo*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
https://www.sil.org/system/files/reapdata/47/57/69/4757698455530084425076533711355205633/zai_vocabulario_ed5.2.pdf
- Pizarro, Roberto. 2001. "El concepto de vulnerabilidad social". *La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas/CEPAL.
https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4762/S0102116_es.pdf
- Preciado, Beatriz. 2006. "Basura y género. Mear/cagar. Masculino/femenino".
<https://www.iztacala.unam.mx/errancia/v0/PDFS/POLIETICAS%20DEL%20CUERPO%20Y%20BASURA%20Y%20GENERO.pdf>
- Prieur, Annick. 2008. *La casa de la Mema: Travestis, locas y machos*. Ciudad de México: PUEG / UNAM.
- Rada Schultz, Fernando. 2019. "Diversidad sexual y envejecimiento. Los cursos de la vida de la población LGBT argentina". *Revista Iluminuras* 20, nº 49, <https://doi.org/10.22456/1984-1191.93297>

- _____. 2018. “Las travestis y su vejez como una negación”. *La diversidad en el curso de la vida. Cambios y continuidades en el envejecimiento de gays*. Buenos Aires: Teseo/Universidad de Buenos Aires-Facultad de Ciencias.
<https://www.editorialteseo.com/archivos/16068/la-diversidad-en-el-curso-de-la-vida/>
- Richardson, Diane. 1998. “Sexuality and citizenship”. *Sociology*, 32(1), 83-100.
- Robles López, Martha; Robles López, Mayra. 2017. “La istmeña en el contexto económico, político y social en el Istmo de Tehuantepec, México”, Universidad Veracruzana,
<https://www.uv.mx/iiesca/files/2018/03/15CA201702.pdf>
- Rubin, Gayle. 1996. “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM.
- Ruiz Navarro, Catalina. 2019. *Las mujeres que luchan se encuentran*. México: Grijalbo.
- Sabsay, Leticia. 2013. “Dilemas queer contemporáneos: ciudadanías sexuales, orientalismo y subjetividades liberales”. *Íconos*, nº47 (septiembre): 101-118.
- _____. 2014. “Políticas queer, ciudadanías sexuales y decolonización”. En Diego Falconí, Santiago Castellano y María Amelia Viteri (Eds.), *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Barcelona/Madrid: Egales. Pp. 45-60.
- Salvia, Agustín. 2011. “De marginalidades sociales en transición a marginalidades económicas asistidas”. En *Perspectivas críticas sobre la cohesión social: desigualdad y tentativas fallidas de integración social en América Latina*. Buenos Aires (Argentina): CLACSO.
- Santamaría, Sergio y Tello, Nallely (coords.). 2015. *Elí Bartolo. Filósofo de la muxicidad y enseñante de la diversidad*. Oaxaca: Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca y Servicios para una Educación Alternativa, EDUCA, A.C.
- Scott, Joan. 1996. “El género una categoría útil para el análisis histórico”, México: Porrúa/UNAM, 265-302.
- SE, Secretaría de Economía. 2018. *Informe de actividades 2017-2018. Delegación Federal en Oaxaca*. Coordinación General de Delegaciones Federales.
https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/366420/20_Oaxaca_Informe_de_Actividades_2017-2018.pdf
- SEDATU, Secretaría de Desarrollo Agrícola Territorial y Urbano. 2017. *Censo de viviendas por el sismo del 7 de septiembre de 2017*. Gobierno de México.
<http://transparencia.sedatu.gob.mx/>
- SEDESOL. 2013. Secretaría de Desarrollo Social. *Unidad de microrregiones. Cédulas de información municipal*. Gobierno de México.
<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=20&mun=043>
- Segato, Rita. 2003. “Política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba”. *Estud. afro-asiát* 25: 333-363. <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2003000200006>
- SESNSP, Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública. 2019. *Incidencia Delictiva del Fuero Común*. <http://secretariadoejecutivo.gob.mx/incidencia-delictiva/incidencia-delictiva-fuero-comun.php>

- SG, Secretaría de Gobernación. *Decreto 293. Ley municipal para el estado de Oaxaca*. Unidad General de Asuntos Jurídicos.
<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Estatal/OAXACA/Municipios/OAMPLey2.pdf>
- SHCP, Secretaría de Hacienda y Crédito Público. 2017. *Evaluación estratégica sobre la situación e impacto sociales y ambientales*, Gobierno de México,
https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/372141/TAREA_2_ESTUDIO_DE_IMPACTO_SOCIAL_SC.pdf
- Simkin, Hugo; Becerra, Gastón. 2013. “El proceso de socialización. Apuntes para su exploración en el campo psicosocial”. *Ciencia, Docencia y Tecnología* 47, n° 24 (noviembre): 119-142. Redalyc, <https://www.redalyc.org/pdf/145/14529884005.pdf>
- Spivak, G. C. 1988. "Can the Subaltern Speak?". En *Marxism and Interpretation of Culture*, 271-313. Chicago: University of Illinois Press.
- Tapio, Sami. 2016. “Entre fantasía y realidad. Existencias transformadoras de los muxes juchitecos: explorando identidades discursivas y performativas de hacer género más allá de la heteronormatividad”. Tesis de doctorado. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. 1987. “Capítulos 3: Observación participante en el campo”. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, 50-94. Barcelona: Paidós.
- Tenorio, David. 2019. “Broken Records: Materiality, Temporality, and Queer Belonging in Mexican Drag Cabaret Performance”. Universidad de California.
<https://escholarship.org/uc/item/8zm9g4k0>
- Urrutia, Andrea. 2018. “Percepciones situadas en la aplicación y venta de maquillaje en la Ciudad de México”. En *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, coordinado por Siobhan Guerrero y Alba Pons Rabasa, 53-78. Ciudad de México: UNAM.
- Wappenstein, Susana. 2010. “Sobre ciudadanía(s)”, *Iconos* 36: 109-111.
- Yuval-Davis, Nira. 2004. *Género y nación*. Flora Tristán: Lima. Capítulo 4: “Ciudadanía y diferencia”.
- Vélez Bautista, Graciela. 2006. “Las mujeres en el proceso de construcción de la ciudadanía”. *Revista Espacios Pública* 9, n° 17 (febrero): 376-390.
- Villarroel Peña, Yetzy. 2018. “Feminismos decoloniales, latinoamericanos: geopolítica, resistencia y relaciones internacionales”. Universidad Autónoma de Madrid
- Villoro, Luis. 2002. “El Estado-nación y las autonomías indígenas”, UNAM,
<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/278/16.pdf>
- Viveros, Mara. 2016. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate feminista* 52,
http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/2077/1871
- Wade, Peter. 2008. “Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales”, En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo*

en América Latina, 41-66. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ Facultad de Ciencias Humanas.

Zapata-Barrero, Ricard. 2003. “La ciudadanía en contextos de multiculturalidad: procesos de cambios de paradigmas”, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona (España), <http://dcpis.upf.edu/~ricard-zapata/~ricard-zapata/Anales%20Catedra%20Suarez.pdf>