



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ**

**Facultad de Derecho**

**Facultad de Psicología**

**“Aportes hacia la construcción de epistemologías transbinarias. Análisis de caso en torno a la construcción de subjetividades desde la Muxeidad”**

**T E S I S**

**para obtener el grado de**

**MAESTRO EN DERECHOS HUMANOS**

**Federico Pastor Molinari**



**Director de tesis**

**Dr. Manuel Alfonso Martínez Treviño**



**CONAHCYT**  
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES  
CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS



**Generación 2021-2023**

**San Luis Potosí, S.L.P., a 9 de febrero de 2024**



San Luis Potosí, S.L.P. a 09 de febrero de 2024

**COMITÉ ACADÉMICO DE LA  
MAESTRÍA EN DERECHOS HUMANOS  
P R E S E N T E**

Estimados miembros del Comité Académico. Los suscritos, miembros del subcomité de tesis del estudiante **Pastor, Federico**, generación 2021-2023 de la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, como resultado de un proceso de acompañamiento, donde hemos evaluado el fondo, la forma y la metodología de la tesis **“Aportes hacia la construcción de epistemologías transbinarias. Análisis de caso en torno a la construcción de subjetividades desde la Muxeidad”**,

**HACEMOS CONSTAR**

Que la referida tesis realizada por **Pastor, Federico** para obtener el grado de Maestro en Derechos Humanos cumple con los requisitos necesarios para acceder al examen de grado.

Sin más por el momento, nos despedimos.

**A T E N T A M E N T E**

**Dr. Manuel Alfonso Martínez Treviño (Director de tesis)**

**Dr. José Sánchez Jiménez (Asesor)**

**Mtro. José Antonio Gutiérrez España (Asesor)**



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ**

**Facultad de Derecho  
Facultad de Psicología  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**

**“Aportes hacia la construcción de epistemologías transbinarias.  
Análisis de caso en torno a la construcción de subjetividades  
desde la Muxeidad”**

**Tesis presentada por Federico Pastor**

**Subcomité de tesis**

**Dr. Manuel Alfonso Martínez Treviño (Director)**

**Dr. José Sánchez Jiménez (Asesor)**

**Mtro. José Antonio Gutiérrez España (Asesor)**

**Jurado del examen de grado**

**Presidente: Mtro. José Antonio Gutiérrez España**

**Secretario: Dr. Manuel Alfonso Martínez Treviño**

**Vocal: Mtra. Gloria Mejía Elizondo**

**Resultado: Aprobado por unanimidad de votos con mención honorífica**



**CONAHCYT**  
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES  
CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS



**Generación 2021-2023**

**San Luis Potosí, S.L.P., a 10 de febrero de 2024**



## Dedicatorias y agradecimientos

A Joseline Sosa Gómez, BethSua de Gyves Gallegos, Lilia Cruz Altamirano, Andrea, Micaela, Mitsary, Kika, Kennedy, zapotecas del Istmo de Tehuantepec, por su lucha diaria, predisposición, amorosidad y buena voluntad para compartir sus experiencias y saberes.

A Poncho, quien fue mi compañero y guía en este proceso, por sus aportes y acompañamiento siempre afectuoso.

A mi familia y amigos por acompañar con afecto y empatía todos los procesos que emprendo, enseñándome que la lucha siempre es colectiva.

A Glo, Maxi y Jethro por ser mis maestros y mi hogar

A la banda teenek, por enseñarme día a día la importancia del respeto y la comunidad



## Lista de abreviaturas más utilizadas

- LGBTTTCIANB+ (Lesbianas, gays, bisexuales, travestis, transexuales, transgéneros, cuirs, intersexs, andrógines, no binaries, y más)
- Trans (transgénero-transexuales-transfeminismos)
- COCEI (Coalición obrera, campesina y estudiantil del Itsmo)

Aportes hacia la construcción de epistemologías transbinarias. Análisis de caso en torno a la construcción de subjetividades desde la Muxeidad © 2024 by Federico Pastor Molinari is licensed under [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International](#)

## Índice

Introducción .....	6
Marco teórico desde una perspectiva transfeminista y de Derechos Humanos .....	12
Abordaje fenomenológico afectivo, transfeminista y multisituado a partir de experiencias de subjetividades indígenas trans normativas .....	21
Capítulo primero: Hacia el encuentro de la <i>Muxeidad</i> en la cultura zapoteca.....	29
1.1 Historia de la cultura <i>zaa</i> , la resistencia de los tecos y los procesos de zapotequización. Pero, les <i>Muxes</i> , ¿Dónde están? Consecuencias de su borramiento histórico.....	29
1.2 Completando la historia de la cultura <i>zaa</i> desde la propuesta de Avendaño: <i>La Muxeidad</i> .....	41
1.3 <i>La guenda</i> de Lukas y Elvis para comprender la <i>Muxeidad</i> .....	54
Reflexiones finales del capítulo .....	64
Capítulo segundo .....	68
Subjetividades vs. Identidades: Una reparación histórica siempre negada.....	68
2.1 La visibilidad como trampa .....	69
2.2 Otra propuesta metodológica para pensar la <i>Muxeidad</i> en el mapa de lo LGBTTTTCIANB+ .....	77
2.3 Situación de la comunidad +LGBTTTTCIANB+ en México .....	83
2.4 Análisis de la legislación vigente en materia de transfeminicidios de México en general y el estado de Oaxaca, en particular .....	96
Reflexiones finales del capítulo .....	107
Capítulo tercero: Hilvanando lo Muxe, sintiendo viento y tierra istmeña .....	111
3.1 De San Luis Potosí al Istmo de Tehuantepec, con escalas.....	115
3.2 Reglas para les <i>Muxes</i> al interior de la comunidad zapoteca.....	119
3.3 El viento istmeño no les amontona .....	132
3.4 Una tarde de río seguida de una noche de cantina .....	151
3.5 El erotismo istmeño: <i>Muxes</i> , mampos y mayates, junto con pegado .....	162
3.6 Ser <i>Muxe</i> es una fiesta ¿Una vez al año? .....	172
3.6.1 Mi primera Vela, de muchas .....	184
Reflexiones finales del capítulo .....	203
Capítulo cuarto.....	208
Transbinarismos.....	208
4.1 Aportes del feminismo comunitario .....	209
4.2 Aportes de la teoría cuir y antisocial .....	214
4.3 Transbinarismos .....	223
Reflexiones finales del capítulo .....	230
Reflexiones finales.....	233
Referencias bibliográficas.....	239



## Introducción

El presente proyecto de investigación es una extensión de la tesina de grado realizada junto a mi director, Luciano Fabbri, para la obtención del título en la Licenciatura de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Aquel trabajo se proponía contribuir a la construcción de una epistemología no binaria, a través de una crítica a los feminismos y transfeminismos que en reiteradas oportunidades no logran superar la dicotomía masculino/femenino, sino que la profundizan e incurren en efectos normalizantes en sus análisis.

En esta investigación, en cambio, he decidido, junto al doctor Manuel Alfonso Martínez Treviño, superar la noción de “epistemologías no binarias” por considerarla restrictiva, lo cual explicaremos a lo largo de la presente tesis. En cambio, nos proponemos aportar a la construcción de epistemologías transbinarias, concentradas en analizar la vivencia de les <sup>1</sup> *Muxes* que se construyen como subjetividades etno-simbólicas propias del entorno que les rodea.

Igualmente, nos encomendamos a la tarea de continuar con el análisis crítico sobre la función social del conocimiento y sus interrelaciones con el género, la subjetividad y el poder

---

<sup>1</sup> De aquí en adelante utilizaremos la letra “e”. Por un lado para hacer referencia, como indica Fabbri (2013), a un amplio universo de expresiones de género que rebasa la bi-categorización reduccionista de “hombres” y “mujeres”, permitiendo contemplar las expresiones no binarias, transexuales, transgéneros, intersex, travestis u otras ya existentes o por existir. Por otro lado, hemos decidido utilizar la letra “e” y no la “x” porque esta última no es accesible para personas con discapacidad visual debido a que los adaptadores de voz, de los cuales se sirven, no la leen. Frente a ello, nos vemos en la responsabilidad de utilizar un lenguaje verdaderamente inclusivo que garantice su accesibilidad.



(que ofrecen las epistemologías feministas y transfeministas), con el propósito de contribuir en la generación de nuevas cartografías de saberes desde y para una epistemología transbinaria.

Para lograrlo, como mencionamos anteriormente, nos apoyaremos en el análisis de la *Muxeidad*, y la consiguiente percepción de la performatividad de género de la cultura “zaa<sup>2</sup>” del Istmo de Tehuantepec<sup>3</sup>, limitadas a los municipios a Juchitán de Zaragoza<sup>4</sup>, Santo Domingo de Tehuantepec y Ciudad Ixtepec, en el estado de Oaxaca, México<sup>5</sup>. Allí, les *Muxes* forman parte de la comunidad indígena zapoteca como subjetividades trans normativas en relación a sus vínculos erótico-afectivos, con performances de género que les son propias, resultado de un contexto socio-cultural concreto.

Hemos decidido distanciarnos de los estudios e investigaciones que se concentran en indagar cómo se expresan socialmente les *Muxes* en cuanto a la fisionomía que dejan ver a través de su vestimenta generizada o no. Tampoco nos interesa adentrarnos en un análisis de sus prácticas sexuales, ni quienes son o dejan de ser sus amantes. Y mucho menos pretendemos nombrar a

---

<sup>2</sup> Cultura zapoteca.

<sup>3</sup> “El Istmo de Tehuantepec abarca una franja aproximada de 100 kilómetros. Limita al norte con el Golfo de México, al sur con el Océano Pacífico, al este con Chiapas y al oeste con la Sierra de Oaxaca y la Sierra Madre del Sur. Como región geográfica abarca los estados de Oaxaca, Veracruz, Tabasco y Chiapas” (Acosta Márquez; 2007; pp: 8).

<sup>4</sup> El nombre Juchitán de Zaragoza proviene del náhuatl "Ixtaxochiltlán" que significa "Lugar de las Flores Blancas". Es un municipio ubicado en el Estado de Oaxaca, más precisamente en la región del Istmo de Tehuantepec, con una población total de 113.570 habitantes en 2020, constituyéndose como el segundo centro de importancia comercial y política del Estado. El 70% de su población es bilingüe y se halla situada en la zona interétnica del centro del Istmo oaxaqueño donde confluyen, junto con los zapotecos como grupos dominantes, los huaves, mixes, chontales y zoques. A su vez, también se encuentra ubicada en la intersección de las grandes vías que comunican, de oriente a occidente, los océanos Atlántico y Pacífico y, de norte a sur, el país mexicano con Centroamérica. Por lo tanto, se trata de un área estratégica para el desplazamiento y las rutas comerciales desde tiempos prehispánicos (Miano Borruso, 2010)

<sup>5</sup> El corte metodológico que hemos realizado en cuanto a lo geográfico, responde a las ciudades de la región del Istmo de Tehuantepec a las que hemos podido asistir en nuestro trabajo de campo. Sabiendo que existen otras localidades donde les *Muxes* también desarrollan su vida como Santa María Xadani, Salina Cruz, Unión Hidalgo, San Blas Atempa, Matías Romero, entre otras.



les *Muxes* como les no-hombre, porque esa pretensión implicaría una negación total y absoluta de su subjetividad, al igual que verles como un tercer género.

En cambio, nos hemos propuesto ampliar esa visión y hablar de subjetividades etno-simbólicas, completamente diferentes a las binarias, que responden a una autodeterminación del género fluida que oscila entre las variables que ofrece cada vivencia individual del mismo, donde no es posible utilizar una categoría específica para definir la multiplicidad de corporalidades e identificaciones genéricas existentes.

El propósito de esta investigación, por tanto, se concentra en acercarnos a conocer las vivencias desde el ser *Muxe* que construyen colectivamente en la comunidad zapoteca, como representación de subjetividades etno-simbólicas propias. Es por ello que nos parece irrelevante el análisis que supone considerarles simplemente como un tercer género, creando una nueva etiqueta.

Consideramos que este tipo de investigaciones incurren en fetichismos y re-victimizaciones que poco nos dicen de les *Muxes* en singular-plural, sino que buscan un sistema de correlación imposible, al confundir, de manera tendenciosa, identidad o expresión de género con orientación sexual, conceptos que resultan básicos para abordar estudios desde una perspectiva de género transfeminista.

Otra de las razones por las cuáles hemos decidido concentrar nuestro análisis en les *Muxes* responde a que, por momentos, hablar de ellos en singular o plural supone la negación del ser en colectividad que implica la misma, porque no podemos pensar a les *Muxes* sin los hombres



y mujeres, sin los zapotecos y zapotecas, sin la “guenda<sup>6</sup>” o gracia, sin el “didxazaa<sup>7</sup>”, sin las prácticas colectivas, sin el arte del bordado, sin sus festividades, sin las velas ni sin sus propias velas, entre otros factores que hacen al sistema de referencias propio de la comunidad.

A su vez, nos posicionamos desde una noción del cuerpo como referente cultural, por concebirlo como un cuerpo/sujeto dotado de significados que se escriben, construyen y reconstruyen continuamente como subjetividad incorporada. En él se inscriben las sedimentaciones ideológicas y los discursos que incorporan. Por lo tanto, no somos sólo cuerpos masculinos o femeninos, sino afroamericanos, indígenas, latinoamericanos, chicanos, y Eli Bartolo<sup>8</sup> (2015) añadiría: cuerpos zapotecos, es decir, cuerpos que tienen un referente simbólico cultural fundamental para aprehender otros aspectos de la cultura y de la naturaleza zapoteca.

Como plantea el docente y autor *Muxe*, les indígenas, y en su caso, zapotecas bilingües, son cuerpos interculturales, que se encuentran atravesados por diversas culturas específicas, no sólo en relación con su género u orientación sexual, sino también “*con la identidad como indígena, con su grado de bilingüismo, su comunidad, el currículum escolar nacional único, los medios*

---

<sup>6</sup> “Espíritu de origen, de la fuente, raíces, tótem, nagual, alma, don, facultad, virtud, talento mágico, prístino, originario, primitivo, identidad, mente, cerebro (como origen), relativo a la herencia cultural, raíz cultural, cultura, ser” (Avendaño, 2019)

<sup>7</sup> Lengua zapoteca.

<sup>8</sup> Eli Valentín Bartolo Marcial, *Muxe nguiiu*, nacido en Juchitán de Zaragoza. Licenciado en Filosofía por la UNAM, fue maestro y defensor de los Derechos Humanos de la comunidad *Muxe*. Creador de la escuela primaria y secundaria “Simone de Beauvoir”, El nombre de la escuela, se debe al profundo impacto que esta escritora tuvo en la vida de Elí V. Bartolo Marcial, como buen idealista y pedagogo, aplicar las teorías pedagógicas en su propia escuela fue todo un sueño y una misión de vida en la que el Mtro. participó y se comprometió activamente a lo largo de los casi 30 años en los que lidero esta institución. Falleció a los 58 años, el 30 de noviembre del año 2015. Recuperado de: <http://www.escuelasimone.edu.mx/antecedentes/>



*masivos de comunicación, su barrio, su historia personal y familiar; es decir, se encuentran en un interjuego entre lo específico y lo global”* (Bartolo, 2015: pp. 85)

A partir de ello, en los capítulos que estructuran esta tesis analizaremos el debate que inauguran subjetividades que no se definen desde conceptualizaciones que nos impuso la modernidad en relación a las identidades LGBTTTCIANB+, construidas desde lógicas público-privado.

En la escritura de esos capítulos, por momentos, hablaremos en primera persona del plural, refiriéndonos a los productores de la presente tesis y por otros me incluiré como parte del colectivo LGBTTTCIANB+ al hablar de prácticas y violencias que nos atraviesan e identifican, por presentar subjetividades trans normativas en una sociedad cis<sup>9</sup>-hetero-patriarcal capitalista, dónde cada segundo que pasa supone una mayor degradación de lo humano hacia lo no-humano. Por lo tanto, confiamos en que la lectura les irá posicionando (o no) en cada sujeto, e identificarán a quienes nos referimos e incluimos al momento de la escritura.

El alcance de la investigación será descriptivo y exploratorio. Intentaremos conocer cómo opera la categorización sexo-genérica de la subjetividad etno-simbólica *Muxe*, a través de una exploración bibliográfica en clave transfeminista y decolonial, para luego poder tener un mayor acercamiento a la comunidad que nos permita construir el conocimiento de manera conjunta e interdisciplinariamente. Nos proponemos, tanto a nivel teórico como práctico, contribuir en la generación de instancias e iniciativas de construcción del conocimiento

---

<sup>9</sup> El prefijo cis significa “del mismo lado de...” Es decir, que antepuesto al género refiere a la concordancia entre la identidad de género auto-percibida y la asignada al nacer según el sexo biológico. En cambio, el prefijo “trans” significa “más allá de...” haciendo referencia a la no coincidencia de la identidad de género asumida socialmente, respecto a la asignada al nacer por los aparatos biomédicos.



colectivas, responsables y empáticas, coincidentes con las teorías sobre las cuales enmarcamos

nuestro posicionamiento y mediante las cuales serán diseñadas esas estrategias.



## Marco teórico desde una perspectiva transfeminista y de Derechos Humanos

La propuesta de este proyecto de investigación, como mencionamos anteriormente, es conocer cómo opera la categorización sexo-genérica y la subjetividad etno-simbólica *Muxe*. Es por ello que nos vemos en la necesidad de definir algunos conceptos claves de los cuales nos serviremos a lo largo de este trabajo. No sólo para posicionarnos en cuanto a la categorización y conceptualización de los mismos, sino también para facilitarle la lectura a toda aquella persona que desee emprenderla.

Consideramos que todos los aspectos que analizaremos a lo largo de la presente tesis responden al funcionamiento de una matriz capitalista y patriarcal que, a través de diferentes prácticas y discursos, se inmiscuye en todos los aspectos de la vida, de manera negativa, en las personas que no cumplen con determinados requisitos normativos en cuanto al género, la clase, la edad, la raza, la etnia, el sexo, entre otros.

Así, para definir esta matriz del *sistema capitalista cis-hetero-patriarcal* decidimos retomar a Orozco y Lafuente (2013). Las autoras sostienen que el sistema capitalista es heteropatriarcal en tanto se basa en una comprensión dicotómica y heteronormativa del mundo. Dicotómica porque, como se ha denunciado desde diversos ámbitos del pensamiento crítico, parte de que la realidad es comprensible bajo una lógica dual y binaria. Y heteronormativa porque se traza una estricta línea divisoria entre lo que se delimita como mujeres, por un lado, y hombres, por otro, y se delimita la forma en que deben interconectarse: lo feminizado encuentra su sentido de ser en su darse a lo masculinizado. Siguiendo con Orozco y Lafuente (2013), la *matriz heterosexual* que hace inteligibles a los sujetos mientras sigan un patrón dicotómico de coherencia entre sexo (mujer/hombre), género (femenino/masculino) y deseo (heterosexual),

implica y replica unas esferas socioeconómicas que dependen de que la propia heteronormatividad continúe funcionando.

Así, por un lado, la *heteronorma*, conexión coherente entre sexo-género-deseo, implica la reproducción de la familia nuclear, y actúa más allá de las relaciones sexuales establecidas. Por otro, ésta no actúa sólo sobre sujetos concretos, sino sobre la comprensión de las estructuras macro: la producción y el mercado capitalista frente a la reproducción y la sostenibilidad de la vida. Vemos así al *heteropatriarcado* como un sistema de regulación de cuerpos y sexualidades y de ordenamiento de esferas socioeconómicas, que permite la existencia de esos ámbitos feminizados al servicio de los masculinizados, y garantiza la existencia de sujetos subalternos que los ocupen. En este sentido, el *heteropatriarcado* es imprescindible para mantener en pie al capitalismo, y a su sujeto fetiche autosuficiente (Orozco y Lafuente; 2013).

En este sentido, consideramos fundamental posicionarnos, como lo hace Butler (2004) en su definición del concepto de género, desde una perspectiva que revaloriza su carácter fluido, no estático ni dado a priori. La autora sostiene que el género es el aparato a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino, junto con las formas intersticiales hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que asume. Sin embargo, siguiendo con Butler (2004), asumir que el *género* implica única y exclusivamente la matriz de lo “masculino” y “femenino” es precisamente no comprender que la producción de la coherencia binaria es contingente, que tiene un coste, y que aquellas permutaciones del género que no cuadran con el binario forman parte del género tanto como su ejemplo más normativo. Un discurso restrictivo de *género* que insista en el binarismo hombre-mujer, performa una operación reguladora de poder que naturaliza el caso hegemónico, y reduce la posibilidad de pensar en su alteración. Es por ello que mantener el término “*género*”, aparte de la

masculinidad y feminidad, es salvaguardar una perspectiva teórica en la cual se pueden rendir cuentas de cómo el binario masculino y femenino, agota el campo semántico del género.

De igual manera, a lo largo de esta tesis, bregamos por un *análisis transversal e interseccional* a la hora de analizar las distintas realidades, que tenga en cuenta las diferentes opresiones que sufren y privilegios que ostentan los individuos, en base a su pertenencia a múltiples categorías sociales. Consideramos fundamental reflejar cómo se ponen en juego las categorías sexo-genéricas y etno-raciales en el entramado de producción de subjetividades, en este caso *Muxes*, y en los modos de acumulación capitalista.

Para debatir estos aspectos, decidimos retomar las palabras de la feminista decolonial María Lugones (2008) en miras de profundizar en esta cuestión. La autora afirma que el capitalismo eurocentrado global introdujo, a través del proceso de colonización, diferencias de *género* y un sistema de institucionalización binarista del mismo en comunidades donde anteriormente no existían. De esta manera, se estableció el *género* como principio organizador de la sociedad a través del binomio masculino-femenino como categorías diametralmente opuestas y jerarquizadas (Lugones; 2008). Además que estas categorías, operan a través de un sistema de jerarquizaciones en el que se le atribuyen defectos morales a determinadas características y morfologías físicas.

La colonización, según la autora, operó a través de un proceso dual de imposición de *razas* y *géneros*, en el que la reducción del *género* a lo privado, al binomio masculino/femenino y su consiguiente control sobre el sexo, es una cuestión ideológica presentada como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la *raza* como “engenerizada” y al *género* como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre “los europeos blancos” y las personas colonizadas no-blancas.



Otro de los espacios feministas desde el cual se denuncia el carácter heterosexual, cis-sexista, racializado y clasista del heteropatriarcado son los *transfeminismos*. Principalmente, decidimos retomar esta corriente de los feminismos porque, si bien no todas las *Muxes* se identifican como subjetividades trans, existen muchas que sí lo hacen, y nos ofrece un marco teórico propicio para incluir a todas aquellas subjetividades que han sido negadas por los feminismos institucionales que detentan el poder. Sobre todo porque, como menciona Cabral (2011), el origen propio de la “*transgeneridad*” concibe a las corporalidades y expresiones de género como procesos heterogéneos, materialistas y contingentes. Por lo tanto, la *Muxeidad* no sólo desborda el binarismo de género, sino que comprende, en su constitución, una multiplicidad de expresiones del mismo.

Si bien el término *transfeminismo* fue acuñado en los años noventa por Diana Courvant, retomando a Sayak Valencia (2014), aquí también decidimos recuperar y hacer foco en aquel *transfeminismo* surgido a partir de redes feministas de intercambio transnacional, atravesado por prácticas y discursos de diferentes voces y corporalidades migrantes que quedaron plasmadas en distintas jornadas, seminarios, coloquios y manifestaciones realizados con continuidad desde el año 2008, en diversos países de habla hispana.

Los *transfeminismos* a los cuales hacemos referencia no se desligan de los feminismos ni se plantean como la superación de éstos, sino que se proponen, principalmente, como un conjunto de herramientas epistemológicas y una red capaz de abrir espacios y campos discursivos a todas aquellas prácticas, discursos y sujetos que no habían sido considerados de manera directa por el feminismo blanco e institucional. También se proponen desarrollar categorías y ejecutar prácticas que no busquen asimilarse a los sistemas de representación impuestos por la hegemonía capitalista del sistema blanco, cis-heteropatriarcal, clasista y racista. Además de



inventar otras formas de acción que reconfiguran la posición del sur como un posicionamiento crítico, y no sólo como un mero emplazamiento geopolítico (Valencia, 2014).

Desde esta perspectiva, en la genealogía de los *transfeminismos* se pueden identificar cuatro líneas interseccionales:

*“En primer lugar, los feminismos de color del tercer mundo y del tercer mundo estadounidense, integrado por las feministas chicanas, afroamericanas, nativo americanas, asiático americanas y sus luchas poscoloniales. En segundo lugar, las disidencias sexuales y sus desplazamientos geopolíticos y epistémicos hacia el sur: del queer al cuir<sup>10</sup>. La tercera línea es el movimiento por la des-patologización de las identidades trans y el movimiento pro-puta, a favor de la des-estigmatización y legalización del trabajo sexual. Y por cuarta y última línea podemos ubicar a los devenires minoritarios por diversidad funcional, las migraciones y la precarización económica” (Valencia, 2014: 22).*

Frente a ello, como sostiene Medeak (2013), resulta claro que el sujeto Mujer, blanca y heterosexual, no es el sujeto de los *transfeminismos*. *“No se define desde ahí, sino que los transfeminismos se caracterizan por tender alianzas entre diversas corporalidades que se revelan ante un sistema de opresión conectado y múltiple. Se establece una relación entre las corporalidades que se sitúan en los mismos mecanismos de opresión, yendo más allá de la definición identitaria” (Medeak; 2013: pp. 77).*

Luego, afirma Preciado (2002), las teorías *cuirs* también plantean una revisión crítica en torno a las luchas feministas “clásicas” con respecto a los efectos normalizantes de toda formación identitaria, no sólo la sexual sino también las referidas a la raza o la clase. Frente al

---

<sup>10</sup> La variación cuir, es la derivación fonética/españolizada/desviada/impropia que busca afirmarse y relocalizarse, por medio de la reapropiación del estigma de hablar con acento que pesa sobre las hablas castellanas y las coloca en una posición subalterna/defectuosa frente a la pronunciación correcta, (con acento anglófono), del término *queer*. Cuir registra la inflexión geopolítica hacia el sur y desde las periferias en contrapunto a la epistemología colonial y a la historiografía anglo-americana ( Valencia Triana, 2014).

feminismo liberal, cis-heterosexual y de clase media, que busca la igualdad del sujeto político Mujer con el sujeto político Hombre, el *posfeminismo* incorpora otros elementos identitarios como las reivindicaciones de clase, raza e identidad de género.

Una vez reflejados estos aspectos, resulta necesario definir qué entendemos por *identidad de género autopercibida*, y con ello el debate que decidimos llevar adelante en relación a las *subjetividades etno-simbólicas*.

En Argentina la ley 26.743 también conocida como “Ley de Identidad de Género” fue sancionada en mayo del año 2012 como resultado del reconocimiento a la lucha histórica del colectivo trans, travesti y no binarie, para que su identidad de género sea respetada tanto social como jurídicamente. Esta ley, es considerada vanguardia a nivel mundial en materia de Derechos Humanos, al ser la primera que habla de la autopercepción, la lleva a definir la identidad de género, en su artículo segundo, como la:

*“Vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente, la cual puede corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo. Esto puede involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios farmacológicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que ello sea libremente escogido. También incluye otras expresiones de género, como la vestimenta, el modo de hablar y los modales”.* (Ley 26.743, 2012).

En cuanto a la construcción de *subjetividades etno-simbólicas*, creemos, es útil para poder apartarnos de la construcción identitaria individual moderna y occidental. Nos sirve para entender cómo las comunidades indígenas conforman de manera colectiva e interdependiente subjetividades propias, cargadas de una potencia cultural con códigos, costumbres y tradiciones ancestrales que han sido históricamente silenciadas, y que no han sido tomadas en cuenta en los marcos teóricos ni prácticos a la hora de abordar sus diferentes realidades en su “inclusión” a los estados modernos, a través de diferentes políticas públicas.

Cuando decimos subjetivación, nos referimos al proceso a través del cual nos constituimos como sujetos y manifestamos esa subjetividad. Este concepto intenta problematizar la noción de identidad como un estado natural o dado, pero también como un lugar a dónde llegar. Cuando decimos "subjetivación", en vez de "sujeto", marcamos una distancia clave, refiriéndonos a un proceso y no a una situación, o un estado, o un estatus o un principio del ser. Este proceso no es simplemente el de un llegar a ser sujeto como el capitalismo lo ha definido a menudo, a saber, como un *“punto de subjetivación que constituye a todos los hombres en sujeto, pero unos, los capitalistas, son sujetos de enunciación, mientras que otros, los proletarios, son sujetos de enunciado, sujetos a máquinas técnicas”* (Deleuze y Guattari).

Consideramos junto a Palumbo (2017) que, mientras las identificaciones propias de las políticas públicas modernas producen identidades individuales caracterizadas por la relativa ausencia de voz y cuerpo, las subjetivaciones habilitan la apertura hacia subjetividades políticas, que toman la palabra y ponen el cuerpo a partir de la inclusión en, y la afirmación de un “nosotres” (subjetividades políticas colectivas).

Siguiendo con la autora, las subjetivaciones siempre se sitúan en el “entre”, en las intersecciones y los entremedios plagados de paradojas y tensiones, contrario a la absolutización de categorías y la fijación de los binarismos. Tener en cuenta esto, implica que en el análisis de las subjetividades políticas no las demos por finalizadas o acabadas como sujetos dados, sino que podamos ver las potencialidades que tienen en sistemas sumamente complejos que reproducen el orden establecido. Normalmente, las identificaciones se construyen en base a los modelos dominantes, y las subjetividades conviven en el conflicto y la problematización de esos espacios, en lucha por la reconfiguración de los mismos.

Ciertamente, la subjetivación implica un proceso que requiere ciertos desplazamientos de las identidades que les fueron endilgadas con anterioridad. Como afirma Vommaro (2014), este proceso refiere a re-vinculaciones con otros, aperturas a nuevas configuraciones de la experiencia, inscripciones situadas en tiempos y espacios singulares, apropiación de la historia, actualizaciones del futuro, y elaboración de proyectos y re-significaciones de las prácticas políticas.

Por lo tanto, el marco teórico que hemos construido nos permitirá analizar el cis-heteropatriarcado capitalista desde una perspectiva interseccional. Ello implica aplicar una metodología que tenga en cuenta la multiplicidad de factores que estructuran, a la vez que sostienen, los preceptos que operan como dominación binomial, marcando una línea divisoria de categorías humanas. Esta dualidad del pensamiento moderno caracteriza de merecedoras a aquellas personas que poseen determinadas propiedades y relega, en tanto “minorías”, aquellas otras que pertenecen a la segunda categoría, siempre construidas desde la inferioridad.

Situar el análisis desde las subjetividades que el cis-tema coloca constantemente en las sombras, también implica constituirnos como alteridad, en tanto “inequívocamente otre” (Hinkelammert; 2022) considerado extraño, ajeno e incluso peligroso ante el sistema que presenta constantes resistencias al compromiso del cis hetero-patriarcado, el cual no les propone otra cosa que precarias formas de vida.

En este caso particular veremos cómo opera la matriz cis-heteropatriarcal en la regulación de los cuerpos y sexualidades de personas *Muxes* que han propuesto históricamente diferentes modos de concebir lo que hoy denominamos sistema sexo-genérico, desde un contexto socio-cultural concreto como comunidades indígenas “trans”, multicausalmente racializadas y estigmatizadas por su clase, género, raza, etnia, edad, entre otros.



Asimismo, analizaremos el modo en que las subjetividades *Muxes* conviven en su cotidianidad con ese orden de poder que manifiesta cuerpos identificables como varones y mujeres, segregándolos en el espacio público-privado a través de la gestión coercitiva de los cuerpos.

Aquello, analizado desde la propuesta teórica que los transfeminismos, las teorías decoloniales y las propias experiencias cotidianas de les compañeres como saberes situados, inauguran debates que cuestionan el sistema binarista de género atentando contra su injusta esquematización social dualista que posiciona jerárquicamente a los sujetos, produciendo estructuras sociales de poder desiguales, afectando el acceso a las oportunidades de vida digna, y socavando el libre desarrollo de la personalidad, espiritualidad y culturalidad de cada subjetividad y su correspondiente comunidad.



Abordaje fenomenológico afectivo, transfeminista y multisituado a partir de experiencias de subjetividades indígenas trans normativas.

Antes de comenzar con el presente apartado, resulta necesario aclarar que nos encontramos en una situación inusual cuando intentamos abordar una investigación metodológica dónde pretendemos recuperar las voces de los protagonistas como subjetividades trans normativas. Partiendo de la premisa que la comprensión de todos los aspectos de la cultura occidental moderna es incompleta y parcial, porque siquiera en su haber contiene una crítica ni resignificación de la noción de la homo/heteronormatividad, pretendemos demostrar desde la visión indígena zapoteca, las diferentes formas de vivir el género que inauguran les *Muxes* desde un contexto socio-cultural concreto.

Históricamente, el mundo académico ha planteado centros y periferias en materia de investigación, configurando tanto hegemonías como zonas de inteligibilidad, e implementando, en su gran mayoría, estrategias con y para la reproducción de cis-heteronormatividades.

Frente a ello, desde la presente investigación hemos decidido imprimirle una perspectiva militante y comprometida, retomando teorías y voces silenciadas desde las epistemologías trans, entendidas como una articulación tanto del pensamiento como de resistencia social, que es capaz de integrar la movilidad entre géneros, corporalidades y sexualidades, con los supuestos de las luchas feministas (Valencia, 2014).

Como afirma Radi (2019), históricamente la academia ha incurrido en:

*“La objetivación, la desautorización y descalificación epistémica, el extractivismo y dependencia académica, la división del trabajo intelectual, la construcción de un otre,*



*las lecturas inapropiadas y distorsivas, el uso instrumental, las representaciones totalizantes y estereotipadas y la lógica colonial” (Radi, 2019: pp. 31)*

Frente a ello, a través de diferentes metodologías y técnicas que operan desde la resistencia, poniendo especial atención en la no reproducción de estereotipos racistas, clasistas, cis-heteronormados, esencialistas, exotizantes ni capitalistas, reconociendo las voces y saberes de todes les implicades, de sus trayectorias y experiencias de vida, no pretendemos producir conocimiento mediante la objetualización o “conocimiento de”, sino “conocimiento con”, que emerja de un diálogo donde se incluya a las subjetividades trans normativas con sus saberes experienciales, corporizados y formales.

Sin embargo, resulta menester aclarar que somos conscientes de la generalización en la que se incurre, o puede suponerse, cuando se habla de “subjetividades trans normativas”. En este caso, hablamos de sujetos en afección por la crueldad que le imprimen sus propios afectos, también por la violencia que marca sus cuerpos y emocionalidades la región que habitan, las implicaciones de las prácticas del Estado y la negación a nivel social en general, principalmente, por no acatar las normas al situarse fuera de lo permitido, y transgredir constantemente los muros del género binario. Subjetividades polifónicas atravesadas por su carácter ancestral, definitorio de su comprensión en el escenario político e indígena mexicano, no asimilable ni reductible a cualquier otra subjetividad de la comunidad LGBTTTTCIANB+. Subjetividades de género fluido, construidas desde una cosmovisión tanto colectiva como personal, asumiendo costumbres y tradiciones tanto locales como globales a lo largo de su historia.

Apelando a conocer aquello que les define como pueblo zapoteca y comunidad *Muxe*, pretendemos acercarnos al borramiento histórico de su existencia y sus estrategias de

supervivencia, abrimos a la escucha de todo aquello que tengan para compartírnos, percibir su carne impresa por el odio hacia sus subjetividades, vividas desde el indisciplinaamiento y forjadas en la resistencia. Con ello, no buscamos dotar de sentido y disciplinaamiento sus vidas, ni enmarcarlas en lógicas ya establecidas con un cúmulo de postulados preconcebidos, sino que justamente es en esa rebeldía donde creemos radica su riqueza, estética, memoria espacio-temporal y su cultura, igual que la raíz de la metodología a la cual recurrimos desde el transfeminismo.

Como escribe Sánchez Jiménez (2022),

*“Pretendemos acercarnos a conocer aquellos aspectos que prevalecen en un contexto determinado y a lo que el mundo sea para les habitantes de esa cultura y tradición específica, en diferentes momentos históricos vividos. Lo que difiere completamente de una forma de aprehensión y representación unívoca y uniforme que no desafía lo que se entiende por mundo, estado de cosas o real”* (Sánchez Jiménez, 2022: pp. 23)

Así, emerge una mirada en la que la construcción y producción de conocimiento es contextual, y pretendemos construirlo forjando un camino fenomenológico, generado en el encuentro con una pluralidad de voces, corporalidades y experiencias, un diálogo crítico e intersubjetivo. Ello para señalar que sólo la pluralización de voces y perspectivas es capaz de combatir los sesgos sistemáticos asociados a posiciones hegemónicas o mayoritarias que, suelen naturalizarse o asumir acríticamente su propia superioridad (Guerrero y Muñoz, 2018: pp. 10).

Cuando decimos “camino fenomenológico”, nos referimos a lo que Husserl denominó como el retorno a la perspectiva del sujeto por sobre el objeto. Es decir, colocando en un plano prioritario la intencionalidad y situación de la acción humana, en un marco espacio-temporal concreto. Entendiendo que la vida de las subjetividades se marca de manera tanto individual,



por su conciencia, como colectiva, por insertarse en una historia que les precede a ese ser consciente, transformándose en circunstancia. Por lo tanto, no crea del todo sus condiciones, sino que también muchas les fueron impuestas. Sin embargo, esto no quiere decir que frente a ellas queden inmóviles, sino que las van recreando en base a sus posibilidades y aquellas otras que les brinda su entorno (Bolio; 2012).

La necesaria vuelta al sujeto que plantea la fenomenología, nos permite entender que no se trata tanto de nuestra percepción sobre el mundo, sino de nuestra subjetividad en él. Por lo cual, pretendemos conocer la vida de las subjetividades *Muxes*, contemplando sus experiencias en contextos específicos, entendiendo el Istmo como un esquema múltiple de mundos de variable implicación en su cultura, como modo de experimentar cada situación en tanto seres fenomenológicos, en el mundo que les circunda.

Otra de las cuestiones que debemos tener en cuenta a la hora de realizar el trabajo de campo es el aspecto afectivo de la metodología propuesta. Por un lado, resulta básico tener en cuenta que cuando trabajamos con subjetividades que han sido desplazadas históricamente, sus voces borradas y sus anhelos coartados, debemos comprender que cada quien posee una estructura encarnada, con una temporalidad específica y, posiblemente, se encuentre en constante proceso de transformación e indefinición. Es decir, no pretendemos llegar con una metodología estricta que responda a un esquema inmodificable, esperando o induciendo determinados resultados para justificar nuestro marco teórico, sino por el contrario, haremos un contraste y re-adaptación permanente si el proceso y la situación lo requieren, en miras de conocer si efectivamente la teoría propuesta resulta compatible y pertinente con la información y datos que obtengamos.



A modo de especificar, cuando hablamos de investigación afectiva, militante y comprometida también hacemos alusión al carácter situado del trabajo investigativo. Es decir, la necesidad de colocar la cabeza donde caminan nuestros pies, pudiendo no sólo reconocer el recorrido de quienes de forma colaborativa hemos diseñado y logrado esta tesis, sino principalmente atender al respeto de las experiencias y emociones de quienes hemos decidido sean los protagonistas, a saber, las subjetividades *Muxes*, y donde en la comprensión de ellos también quepa la comprensión hacia nosotros mismos. Porque es útil reconocer que también nos veremos afectadas por este proceso, y la riqueza de poder narrarlo, aspectos que esperamos queden plasmados en esta tesis.

De esta manera, pusimos en práctica recursos de análisis a través de la disección de aquellas expresiones, discursos, performances artísticas y poemas que han escrito y encarnado los *Muxes* desde sus vivencias particulares. Aquello nos permitió aventurarnos a comprender cada escama de sensibilidad que permite entrever mediante sus procesos creativos una espiritualidad y corporalidad violentada. Asimismo, a través de encuentros afectivos y empáticos, la observación participante y la producción de conocimiento colaborativa, pudimos conocer lo que nos quisieron contar sobre sus experiencias de vida, aquello que pudimos percibir a través de la sensibilidad que nutrió los encuentros en forma de olores, sonidos, palabras, gestos y abrazos, pidiendo a gritos una escucha que no juzgue ni comprenda, sino solo escuche.

Como respuesta a ello, en un primer momento, realizamos una breve historización del pueblo zapoteca de la región del Istmo de Tehuantepec, que nos permitió reflejar la histórica ausencia de las subjetividades *Muxes* en los relatos históricos sobre sus antepasados. A partir



de allí, nos servimos de las conceptualizaciones y análisis realizados por Lukas Avendaño<sup>11</sup>, como antropólogo e integrante de la comunidad *Muxe*, que se ha encomendado a la tarea de profundizar sobre la pertenencia cultural de su subjetividad trans normativa indígena y la de sus pares.

Con respecto al análisis de expresiones artísticas y performances, también indagaremos sobre la obra de Lukas Avendaño, dónde veremos cómo opera la potenciación de sus cuerpos en escena, en tanto instrumentos de los que se sirven para narrar y personificar sus particularidades. Luego, mediante la apuesta poética de Elvis<sup>12</sup> Guerra, pretendemos ver cómo su pluma figura las marcas abisales fundidas por los relatos esencialistas, que no culminan en el lenguaje discursivo, sino que se abogan la potencia de pergeñar un status quo. Seguidamente, con los videos y producciones audiovisuales dispuestos en la web, nos adentraremos en la forma comunitaria que ensayan para documentar sus cotidianidades en colectivo.

Seguidamente, en el capítulo segundo, reflejaremos la situación actual que viven las personas trans en México y, específicamente, les *Muxes*, en cuanto al marco legislativo y judicial, para dar cuenta de las violencias que sufren a diario por presentarse como subjetividades trans-normativas.

En cuanto al tercer capítulo, sistematizamos la información obtenida en nuestra estancia de campo en la ciudad de Juchitán de Zaragoza, en el Istmo de Tehuantepec, hacia dónde viajamos

---

<sup>11</sup> Lukas Avendaño es Muxe, antropólogo y artista de performance. La poesía, la danza y la antropología son las herramientas que utiliza para enunciarse y expresarse.

<sup>12</sup> Elvis Guerra es un poeta y traductor Muxe. En 2015, obtuvo el premio CaSa Creación Literaria en Lengua Zapoteca en la categoría de poesía. Ha sido becario del Fondo Nacional para las Culturas y las Artes fonca 2016-2017. Autor de “Ramón y Ramonera” y “Muxitán”, entre otros que forman su poemario.



con motivo de asistir a la Vela<sup>13</sup> de las “Auténticas intrépidas, buscadoras de peligro”, realizada, como cada año, durante el tercer fin de semana del mes de noviembre, a saber, los días 18, 19 y 20 respectivamente, del año 2022. Allí, permanecimos alrededor de quince días con el objetivo de realizar la mayor cantidad de encuentros informales y entrevistas desestructuradas, tanto con *Muxes*, como con otras personas de la cultura *binnizá*, interesadas en participar. Las entrevistas se abordaron vinculando momentos de rememoración y revalorización rescatando la importancia de estos procesos en la visibilización de los conocimientos de cada entrevistade, y en la potenciación del dominio de su propia historia y de su comunidad. El objetivo principal fue conocer lo corporal y sus movimientos, lo geográfico en tanto local, regional y estatal, lo social, y a su vez, lo simbólico como experiencias marcadas en diferentes contextos políticos, culturales, sociales e históricos que se complementan para definir lo que ellos consideran que hace al sistema de referencias de su comunidad.

La subjetividad individual y colectiva, los anhelos, las anécdotas, los placeres y experiencias dolorosas y las afectividades que ellas implican, poseen gran interés en este tipo de entrevistas, ya que son parte esencial de la memoria personal sobre los procesos socio-políticos, y permiten conocer cómo se organiza y opera el cisheteropatriarcado, en este caso, en los cuerpos indígenas y consiguientes subjetividades trans normativas. A la vez que posicionan al sujeto y

---

<sup>13</sup> La Vela es el nombre de las principales fiestas comunitarias de ciertos municipios zapotecos del Istmo de Tehuantepec, como Juchitán, Tehuantepec, Ixtaltepec y Unión Hidalgo. Son celebraciones que consisten en la Regada de Frutas, la Vela propiamente dicha y la Lavada de Olla al día siguiente. Se concentran anualmente, en su mayoría, en el mes de mayo. Muchas veces su motivo de celebración es venerar algún Santo de la comunidad, el poderío de las familias mejor posicionadas económica y socialmente en la región o, en este caso, la representación de les *Muxes* de la región.



a la persona que entrevista desde un punto de vista situado, contrario a la búsqueda de una información desprovista de historia y geo-localización política y emocional.

Finalmente, en el cuarto capítulo, abordaremos aquellos aspectos que las teorías feministas comunitarias, el movimiento *queer/cuir*s, y las teorías antisociales, nos proporcionan, para que, a través de un proceso de análisis, podamos conjugar aquellas experiencias *Muxes* recuperadas de nuestro trabajo de campo y exploración bibliográfica, con el objetivo de contribuir al esbozo de determinados lineamientos que nos permitan pensar en la multiplicidad de transbinarismos que co-existen, compartiendo alternativas a la desesperanza que les propone una heteronormalidad castrante de toda exterioridad que se suponga amenazante a los procesos biologizantes, heterosexuales y monolíticos. Estas trans-subjetividades constituyen procesos subjetivantes contrarios a la temporalidad lineal como devenir histórico, la heterosexualidad como sistema de dominación, la sexualidad reproductiva como único futuro, la excesiva racionalidad desprovista del carácter espiritual y su consiguiente monolenguaje homicida de la diversidad cultural, que consideramos dignas de ser relatadas y compartidas, a través de un proceso que no constituye un principio ni un fin sino un mientras tanto que nos invita a pensar otras formas de habitar el mundo, y su cotidianidad.

## Capítulo primero: Hacia el encuentro de la *Muxeidad* en la cultura zapoteca

1.1 Historia de la cultura *zaa*, la resistencia de los tecos y los procesos de zapotequización. Pero, les *Muxes*, ¿*Dónde están?* Consecuencias de su borramiento histórico.

En el presente apartado, nos proponemos realizar una breve historización del pueblo zapoteca, y con ello las subjetividades *Muxes* que habitan la región del Istmo de Tehuantepec, al sur del Estado de Oaxaca. Resulta necesario aclarar que muchos de los registros sobre la historia de este pueblo ya no existen, por haber sido destruidos o mal conservados, y otros son de difícil alcance para nosotros, por encontrarse escritos, lógicamente, en lengua zapoteca. Otros de ellos no abordan más que en algún párrafo con nula profundidad, y plagado de prejuicios, la presencia de les *Muxes* en la historia del pueblo *binnizá*.

Sin embargo, intentaremos recuperar fielmente de quiénes hablamos cuando mencionamos a les zapotecas del Istmo de Tehuantepec y les *Muxes* de esa misma región, diferentes a aquellos que habitan zonas de Veracruz, el Estado de México o Chiapas, entre otros. Por cuestiones de tiempo y límites del proyecto, no podremos relatar detalladamente cada cuestión de la historia zapoteca y específicamente del pueblo *binnizá*, sino que veremos aquellos aspectos de su tradición que nos permitan definir a grandes rasgos lo que nos ha parecido más pertinente contar. Esto no quiere decir que haya cuestiones más importantes que otras, sino que se ha evaluado de manera objetiva aquello que aporte a nuestro proyecto de investigación.



Les zapotecas<sup>14</sup> del Istmo de Tehuantepec, son conocidas comúnmente como el pueblo *binnizá*, que en su lengua significa “gente que proviene de las nubes”<sup>15</sup>, siendo una de las comunidades indígenas más significativas en México en cuanto a territorio y población junto a los nahuas y mayas. Actualmente, en la región del Istmo del Estado de Oaxaca, conforman el grupo mayoritario y hegemónico en relación a los zoques y huaves que también habitan la zona (Acosta Márquez, 2007: pp. 5).

No obstante, es necesario aclarar que el término *binnizá* se utiliza solamente para referirse a les zapotecas del Istmo de Tehuantepec, a diferencia de aquellos asentados en otras regiones del territorio mexicano como pueden ser: Veracruz, Chiapas y Estado de México, entre otros. Quienes habitan la región del Istmo, han forjado referencias etno-simbólicas propias del ambiente que les rodea, junto a una historia y tradición que les son comunes y, como afirma Acosta Márquez (2007), cuentan con una variante lingüística: el *didxazá*, término que alude a su origen mítico y que se traduce como la “palabra de las nubes”.

El Istmo de Tehuantepec, por ser una región situada entre dos mares que, en su configuración física, expresa la unión o separación de circulación e intercambio de mercancías y/o personas, siendo una zona estratégica, clave y codiciada por su gran variedad de “recursos

---

<sup>14</sup> “El término zapoteco proviene de la palabra náhuatl *zapotecatl*, que se traduce como “pueblo del zapote”. Este término, usado por los mexicas para referirse a la “gente de la palabra verdadera”, fue retomado por los españoles, se castellanizó en zapoteco o zapoteca, y se generalizó como denominación propia de este grupo” (Acosta Márquez, 2007: pp. 6).

<sup>15</sup> La leyenda más antigua de la tradición zapoteca del istmo de Tehuantepec cuenta la historia de los antepasados, los *binnigulaza*. Los “padres de la raza”, como también se les conoce, fueron elegidos por los dioses y eran unos hombres gigantes: nacieron de las nubes o descendieron de las raíces de los árboles, y además de ser guerreros y sabios, tenían la capacidad de convertirse en animales. Se dice que los *binnigulaza* no fueron derrotados por los españoles, pues, al son de la música y al ritmo de la danza, se dispersaron y se llevaron con ellos la tradición. El escritor zapoteco Andrés Henestrosa describe que los *binnizá*, como se autodenominan los actuales zapotecos, “...cayeron a la tierra en forma de pájaros, de una nube: sabían cantos melodiosos y en las plumas trajeron pintados todos los colores del trópico” (Reina; 2015: pp. 5).

naturales”, ha motivado el desarrollo de diferentes planes de explotación comercial<sup>16</sup>. También, como afirma Reina (2015), es el más boreal de los estrechos istmicos de América, aspecto que le ha conferido un lugar estratégico para lograr una comunicación entre el Golfo de México y el Océano Pacífico, convirtiendo a la población allí asentada en receptora de nuevos y diversos elementos culturales.



17

Desde el proyecto colonial de Hernán Cortés, hasta el tan anunciado Plan de “desarrollo” Puebla-Panamá a principios del sexenio de Vicente Fox (2001), pasando por la creación del Departamento del Istmo bajo el régimen Santanista y la política Porfirista de concesiones privadas, se buscó promover la vocación transoceánica del estrecho entre los puertos de

<sup>16</sup> Plan de desarrollo “Puebla-Panamá”, creación del Departamento del Istmo bajo el régimen Sandinista, la política Porfirista de concesiones privadas, el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec (CIIT); entre otros.

<sup>17</sup> Recuperado de: <https://www.bnamericas.com/es/noticias/mexico-revela-ubicaciones-de-9-parques-industriales-en-istmo-de-tehuantepec>



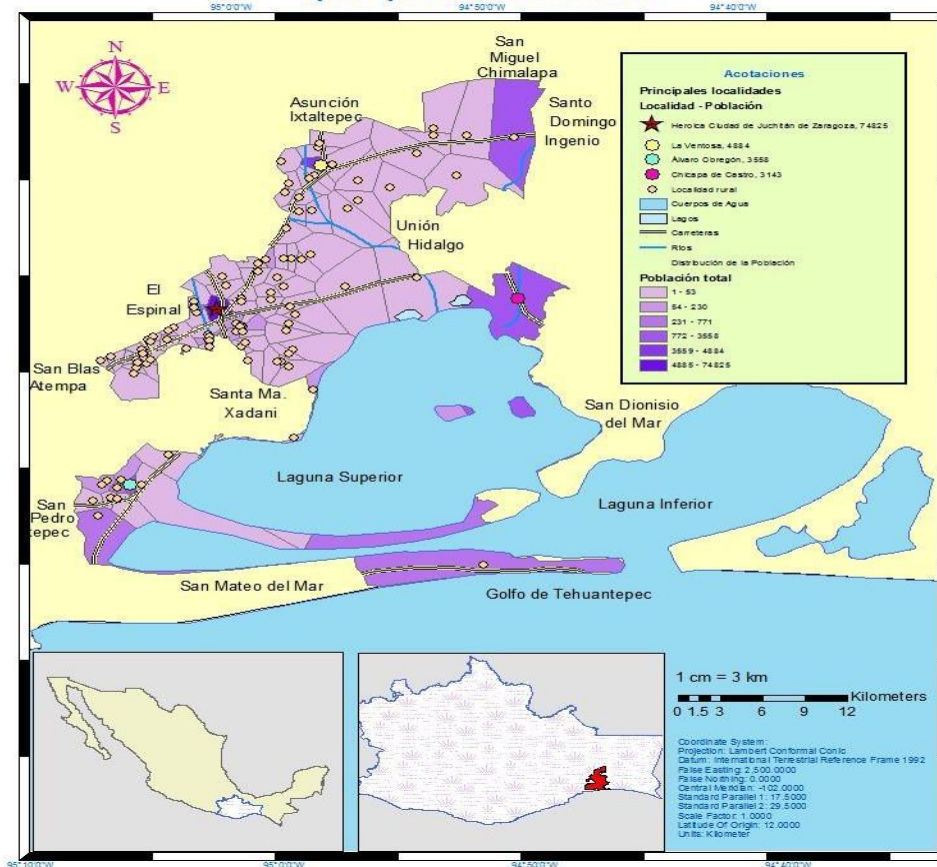


Coatzacoalcos y Salina Cruz. Más tarde, a mediados del siglo XX, con la carretera Panamericana y la Transístmica, el Istmo de Tehuantepec ha encabezado la agenda de proyectos nacionales por su prioridad estratégica y el interés de “funcionalizar” el territorio (Léonard, Prévôt-Schapira, Velásquez y Hoffmann, 2009).

La región se encuentra conformada principalmente por el distrito de Juchitán y el de Tehuantepec, el primero con 22 municipios y el segundo con 19. Ambos presentan tres zonas geográficas y económicas diferenciadas: A) La de la planicie, donde se concentra la población zapoteca, orientada al comercio y a la producción agrícola y ganadera; área beneficiada por la infraestructura y las vías de comunicación. B) La zona montañosa, donde coexisten zapotecos, chontales, mixes y zoques, que se distingue por la producción de café y maderas. C) Por último, se encuentra la zona de las lagunas interiores (lugar habitado por los huaves, pueblo dedicado predominantemente a la pesca). Así, Tehuantepec destaca por haber sido, durante la época colonial, el centro poblacional más importante de la región, y Juchitán, por contar, hoy en día, con el principal polo comercial del Istmo oaxaqueño (Acosta Márquez, 2007: pp. 8,9,10).

La Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza, fue nombrada así en 2006 por la legislatura de Oaxaca en reconocimiento de la histórica batalla del 5 de septiembre de 1886, en la que los zapotecos vencieron a los franceses (Gutiérrez España, 2021: pp. 88-89). El municipio, cuenta con una superficie aproximada de 414.64 kilómetros cuadrados y cinco agencias municipales: La Venta, La Ventosa, Chicapa de Castro, Álvaro Obregón y Santa María del Mar, con un total de 113.570 habitantes, según el último censo realizado en el año 2020, que alberga a 48.1% de hombres y 51.9% de mujeres, de las cuales el 59.29% habla una lengua indígena, siendo el zapoteco y el zoque las lenguas más comunes (INEGI, 2021b).

## "Heroica ciudad de Juchitán de Zaragoza" -Distribución de la población por población total-



18

Socialmente, la población de la ciudad Juchitán se encuentra dividida en dos sectores bien marcados y nueve colonias o secciones: el norte dónde generalmente habita la gente adinerada y de gran prestigio, conocidas como *binni neza guida*<sup>19</sup>, y al sur se encuentran los sectores más populares, destinados al trabajo campesino, pesca, artesanía y otros oficios asalariados,

<sup>18</sup> Recuperado de: <http://juchitandezaragozaoax.blogspot.com/2016/05/distribucion-de-la-heroica-ciudad-de.html>

<sup>19</sup> Gente del norte.

llamadas *binni neza gueté*<sup>20</sup>. El culto que profesa mayoritariamente la población es el católico y su Santo Patrono es San Vicente Ferrer. (Gutiérrez España, 2021: pp. 90).

*“La primera sección de Juchitán se caracteriza por ser céntrica y por ella atraviesan algunas de las calles principales como 16 de septiembre y 5 de septiembre, aquí hay tiendas departamentales y bancos. La segunda es conocida como la guchachi (iguana) porque ahí habitan personas que se dedican a la caza y comercio del reptil. La tercera y cuarta son céntricas, ahí viven los hamaqueros y coheteros, contiene al mercado y el parque principal, además está la iglesia mayor y diversas tiendas de ropa, zapatos, telas, etc. La quinta sección está cruzando el río, comúnmente se le conoce como “Saltillo”. La sexta sección abarca desde el río Los Perros hasta la carretera a playa San Vicente. La séptima es la sección más popular y algunos la consideran la más peligrosa, algunas calles no están pavimentadas y quienes la habitan son pescadores y comerciantes. En la octava se encuentran talleres de madera y tejidos de palma. Finalmente, la novena también conocida como Barrio Santa Cruz, es una de las zonas más alejadas, ahí está el panteón Lunes Santo”.*

(Gutiérrez España, 2021: pp. 91)

Según Howard B. Campbell (1989), y volviendo a la tradición que mencionamos anteriormente de constante comercialización, la reflexión sobre ésta región deviene en la posibilidad de caracterizar a la sociedad zapoteca con un marcado “espíritu de autodeterminación” frente a lo extranjero, debido a que la comunidad se ha destacado históricamente por no someterse a los mexicas, en la época previa a la llegada de la violencia colonial, ni a los españoles durante la época colonial, y menos aún a los mestizos y extranjeros en el siglo XIX. Durante la colonia, les zapotecas se caracterizaron por haber sido un grupo que articuló las relaciones políticas y comerciales entre los españoles y otros grupos étnicos, adaptando el rol de intermediarios culturales (Acosta Márquez, 2007).

---

<sup>20</sup> Gente del sur.



Más tarde, en el siglo XIX, les zapotecas demostraron su influencia cultural ante la población extranjera y mestiza que transitaba en la zona, debido a la construcción del ferrocarril Transístmico. Incluso, se emplea el término “zapotequización” (Reina, 1995) para hacer referencia a este grupo étnico, cuya posición social se consolidó a nivel regional y se volvió modelo para los otros pueblos originarios del Istmo de Tehuantepec, generando una fuerte exclusión social hacia pueblos vecinos, como los huaves (Tenoch Laaksonen, 2016).

Como afirma Acosta Márquez (2007), el pueblo *binnizá* se ha caracterizado históricamente por conjugar una estructura de dominio en su región y un estilo cultural propio, moldeado por esa capacidad de control sobre las demás comunidades indígenas y su actitud siempre contestataria frente al poder de la Colonia. Con gran capacidad de negociación, que les llevó a construir una fuerte autonomía política, han conformado una particularidad cultural en el panorama indígena mexicano.

Siguiendo con la autora, fue desde mucho antes a la llegada de la violencia colonial que se erigieron como grupo predominante en la región del Istmo de Tehuantepec, pero fue en el período novohispano cuando se convirtieron en un centro de articulación de las políticas del régimen colonial, y durante los siglos XIX y XX, devinieron en protagonistas de la “modernización” y construcción de México como Estado-nación (Acosta Márquez, 2007)

Su arribo al Istmo oaxaqueño data del año 1400 d.C., marcado por el poder del Señorío de Zaachila, oriundos de los Valles Centrales. Así, les zapotecas fueron asentándose de a poco en las zonas más ricas y productivas de la región, desplazando hacia el norte a los mixes y replegando al sur a los huaves. Este sometimiento ejercido, llevó a les zapotecas a controlar las rutas comerciales que iban al Golfo y a Centroamérica, integrando a los pueblos bajo su control



(zoques, mixes, chontales y huaves) para apropiarse de los recursos de la zona montañosa, costera y de la planicie (Acosta Márquez, 2007).

La llegada e irrupción de la corona española, lejos de replegarse, les hizo aún más fuertes, pudiendo consolidar su autonomía en la región, manteniendo una lógica comercial y económica a la par de la española que involucraba a les huaves, chontales, mixes y zoques, logrando un auto-gobierno y rebelándose cada vez que veían socavado su poderío en la región o sus zonas comerciales por parte de la colonia (Acosta Márquez, 2007).

Continuando con la autora, en el siglo XIX, precisamente la década de los 80, comenzó a construirse el ferrocarril generando la conformación de un nuevo escenario económico y social, motivando el comercio zapoteca e introduciendo nuevas modalidades económicas, como las plantaciones agro-comerciales, integrando por completo el Istmo de Tehuantepec al capital nacional y extranjero. Otra de las consecuencias de este gran impulso económico, fue el aumento demográfico: en las tres décadas siguientes al inicio de la construcción del ferrocarril se duplicó la población y se diversificaron los oficios y actividades productivas.

Para el siglo XX, la trayectoria zapoteca se encontró marcada por el auge de los proyectos de “modernización” agrícola y el desarrollo de la industria petrolera. Así, el pueblo *binnizá* comenzó a ser testigo de las políticas del Estado posrevolucionario por los rezagos de las políticas porfiristas, en favor de la privatización y acaparamiento de tierras. Por su parte, la demanda de mano de obra proveniente de la industria petrolera produjo una fuerte migración de la población juchiteca hacia el sur de Veracruz.

Durante los inicios del siglo XX, la concentración de tierras fértiles en pocas manos, junto a la escasez de empleo y la merma de ciertas actividades productivas, obligó a gran parte de la

población zapoteca del Istmo a migrar a la zona petrolera del sur de Veracruz y emplearse en trabajos informales. Hasta la actualidad, desde diferentes estrategias políticas, les *binnizá* reclaman la puesta en marcha de iniciativas que logren superar la crisis agrícola y falta de empleo, con base en el aprovechamiento de su riqueza natural. Sin embargo, para el Estado mexicano la única alternativa hacia la solución se encuentra en el Megaproyecto del Istmo y en el Plan Puebla-Panamá, aún cuando ha cosechado a lo largo de la historia innumerables detractores (Acosta Márquez, 2007).

Frente a los avances y retrocesos económicos y políticos que hemos detallado brevemente apoyándonos, principalmente, en el trabajo de la historiadora Acosta Márquez (2007), podemos notar una constante actitud propositiva y contestataria de la población zapoteca del Istmo, en miras de no doblegarse frente a los diferentes poderes políticos y económicos. Esto no quiere decir que la población zapoteca se encuentre completamente unida en esos reclamos ni en la cotidianidad. Sino que, como afirma la historiadora, las disputas intercomunitarias se han expresado especialmente en diferencias políticas partidarias, distinciones socioeconómicas y oposiciones identitarias, porque dentro de los zapotecas existe una clara distinción regional entre juchitecos, tehuanos, ixtepecanos, ixtaltepecanos, chihuitecos y espinaleños.

Por su parte, Bennholdt-Thomsen (1997), describió el espíritu que caracteriza a la gente de Juchitán, de la siguiente manera:

*En todos los niveles se nota la independencia personal y colectiva de esta gente. Los zapotecos de Juchitán son conocidos como rebeldes; en última instancia no han sido nunca sojuzgados, ni durante la colonia, ni con las medidas de modernización del gobierno central. Contra su intromisión se organizó un movimiento local de protesta*

[la COCEP<sup>21</sup>], que fue el primero en toda república en ganarle al PRI y ocupar la presidencia y el consejo municipal...A pesar de la colonización a que los sometieron los españoles y después el Estado nacional, los juchitecos han conservado su orgullo y su dignidad (Bennholdt-Thomsen, 1997: pp. 32, 36)

Y continuando por sostener su teoría, Bennholdt-Thomsen (1997), argumentó:

*“Juchitán no es un modelo ni una sociedad tradicional que ha sobrevivido. Por el contrario, no hay nada rígido ni se tienen barreras contra lo nuevo. La gente de Juchitán es sumamente flexible y curiosa; aceptan lo nuevo y lo transforman en algo propio. La sociedad vive en un cambio continuo, que no obstante está regido por ciertos principios respetados por todos. Estos son la reciprocidad, el sentimiento de solidaridad común, la alta estima por la comida y del trabajo necesario para la subsistencia, la consideración mutua, el orgullo y la tenacidad”* (Bennholdt-Thomsen, 1997: pp. 39)

Frente a ello, existe el término “zapotequización” (Reina, 2015) que mencionamos anteriormente, haciendo alusión a la capacidad de transmisión cultural y constante adaptación a los elementos extranjeros, que supieron fusionar con su cultura para re-significarla y mantenerla viva. Creemos que esta capacidad de adaptabilidad del pueblo zapoteca se encuentra íntimamente relacionada con las oleadas migratorias que han recibido a lo largo de la historia, frente a la cual se han visto en la necesidad de resistir para impedir su colonización y consecuente desaparición de su cultura, como ha sucedido con innumerables pueblos indígenas.

En este sentido, se pueden distinguir dos momentos migratorios en el Istmo. El primero de ellos, entre 1840-1880, promovido por la burguesía nacional porfirista y la política liberal de colonizar las diferentes regiones en México. Allí, les inmigrantes europeos se incorporaron

---

<sup>21</sup> La Coalición obrera, campesina y estudiantil del Istmo, se formó hacia el año 1974 por iniciativa estudiantil, influido por el movimiento de mayo del 68, bajo tres principios fundamentales: la lucha por la tierra, la autonomía política y la reivindicación étnica. En alianza con el movimiento campesino, se integró un movimiento político de alcance regional junto a huaves, mixes y chontales (Acosta Márquez, 2007)

fundamentalmente a las actividades agrícolas, ganaderas y comerciales. Muchos de ellos se asentaron en el distrito de Juchitán por ser, en ese momento, la región con mayor potencial de expansión. El segundo momento de inmigración a la región va de 1880 a 1912, motivado por la construcción del ferrocarril de Tehuantepec, y caracterizado por un flujo migratorio de diversas nacionalidades, muchas de ellas europeas, y actividades económicas en las que se integraron (Reina, 2015: pp. 10).

Estos eventos migratorios, lejos de generar una aculturación y aplacar la transmisión de las tradiciones zapotecas, generó una incorporación y posterior fusión de diferentes elementos de las variadas culturas que llegaban a instalarse en la región. Como afirma Acosta Márquez (2007), “no se advierte la particularidad de los zapotecos si no se repara en el conjunto de prácticas, símbolos y valores que los distinguen de otros pueblos y de la sociedad nacional”

*“Algunos ejemplos son el vestido, elaborado con encajes de Holanda, sedas de la India, bordados que imitan el mantón de Manila y collares formados con dólares de oro. Una comida muy mediterránea basada en productos del mar, pero también muy elaborada y condimentada a la usanza árabe. Una música y bailes de influencia francesa y después chilena. Estos y muchos otros aspectos de la cultura material son producto de la reelaboración de su identidad étnica, cristalizada y complejizada con los aportes que les trajo la construcción del ferrocarril, la “modernidad” de finales del siglo XIX y la migración europea. En todo este proceso, la mujer zapoteca jugó un papel muy importante: fue el elemento social y biológico fundamental para generar una cultura digna y de prestigio, no solo en la región, sino a nivel nacional. Con los años, la zapoteca se convertiría en un ícono de la cultura nacional”.*

(Reina, 2015: pp. 13)

Frente a ello, consideramos que este proceso se debe, en parte, al carácter aguerrido que han forjado los *binnizá* a lo largo de la historia de su cultura, que les llevó a no europeizarse, sino por el contrario, a defender sus tradiciones y abrazar las nuevas. Y por otro lado, se debió a la gran capacidad de adaptabilidad que caracteriza al pueblo *binnizá*, fortaleciéndose a través de



la adopción y reelaboración de los elementos de las diferentes culturas que aportaron los extranjeros, sin perder su esencia. “No se sometieron, no imitaron, sino que re-elaboraron esos elementos para integrarlos a su cultura: se trata de una sociedad zapotecoizante” (Reina, 2015: pp.12).

En lo que concierne al género en el Istmo de Tehuantepec, se hace presente en diferentes espacios sociales para configurar la división sexual, similar a como estamos acostumbrados. Los ámbitos que ocupan las mujeres son: el doméstico, el arte del bordado, el mercado a través del comercio, y todo lo que hace referencia al sistema festivo; en cambio los hombres son quienes ocupan los espacios de la producción (campo, pesca, industria, etc.), de poder como la política y la producción intelectual, al igual que los espacios de ocio comunitarios, como las cantinas.

Específicamente, les *Muxes* suelen ocupar los mismos espacios que la mujer zapoteca, a saber, el doméstico, el ámbito comercial en el mercado o a través del bordado y centros de estética, servicios de trabajo sexual o educativos, y el sistema festivo.

La palabra “*Muxe*” proviene etimológicamente del zapoteco “namuxe” (temeroso, tímido, afeminado), aunque en la literatura se deriva más frecuentemente de la palabra en castellano para mujer: “muller” (vocalizado: muljér). Sin embargo, los pocos datos que hemos incluido sobre les *Muxes* en estos últimos párrafos, no han sido hallados en ninguno de los textos que hemos citado anteriormente. Es decir, aquellos que han investigado, historizado y realizado etnografías sobre les *binnizá*, jamás han hablado de les *Muxes*, de su labor ni función comunitaria, y mucho menos de su presencia ancestral en la historia del pueblo de las nubes. Han borrado consciente y deliberadamente una gran parte de la historia del pueblo zapoteca del Istmo de Tehuantepec. Por lo tanto, resulta necesario retomar el ejercicio de reparación

histórica que han iniciado aquellos *Muxes*, a través de la oralidad o producto de procesos formativos que les han interpelado a caracterizar e historizar su propia comunidad. Es por ello que en los siguientes apartados incluiremos el trabajo de Lukas Avendaño y Elvis Guerra como protagonistas de su propia historia, revalorizando la *Muxeidad* del pueblo *binnizá*, y nombrándose como parte integrante y esencial de su comunidad.

## 1.2 Completando la historia de la cultura *zaa* desde la propuesta de Avendaño: *La Muxeidad*.

En el presente apartado, hemos decidido recuperar la noción de *Muxeidad* que se esboza a partir de la propuesta antropológica del artista y *performer Muxe*, Lukas Avendaño, como un primer acercamiento al ser *Muxe* en la comunidad zapoteca, que nos permita entender su historicidad y presencia ancestral en la cultura *binnizá*.

Consideramos que la apuesta de Lukas Avendaño como antropólogo *Muxe* sirve de puntapié para problematizar determinados aspectos que la academia ha impuesto a las corporalidades y subjetividades *Muxes*. Esto nos permite experimentar un giro antropológico que, sumado a su formación en danza contemporánea y la realización de diferentes piezas performáticas, forja un proceso investigativo como práctica cotidiana de su subjetividad *Muxe*, apelando a recursos desde su emocionalidad, y a través de las diferentes corporalidades que va adoptando en escena.

En el año 2012, el artista performático zapoteca estrenó su obra “*Réquiem para un alcaraván*”<sup>22</sup>, reconociendo la necesidad de cuestionar la manera en la que distintas

---

<sup>22</sup> Es la danza *performativa* del hombre–mujer zapoteca. En ella, Lukas baila e invita al espectador a participar en los “ritos de paso femeninos”: La Boda tradicional, la Mayordomía, la Curandera-Rezandera, el Luto y la Metamorfosis, encarnando un ave local conocida como *berelele* en zapoteco o alcaraván (*Burhinusoedictemus*), donde el ciclo del macho se cierra cuando una vez que se aparea, y en algunos casos termina sacrificado por la hembra. Recuperado de: <https://cultura.unam.mx/evento/requiem-para-un-alcaravan-danza-performativa>



académiques hablan de la *Muxeidad*, y su tendenciosa vinculación a categorías médicas que patologizaban la homosexualidad, reduciendo el ser *Muxe* a un solo aspecto de su complejidad. En aquella pieza performática representa el apareamiento de dos aves. Según Lukas Avendaño, en diálogo con Juan Tauil, estas aves suelen ser domesticables. Sin embargo, si se las intenta domesticar sin pareja, mueren de tristeza. Frente a ello, podemos vislumbrar el símbolo étnico que le imprime en relación a la vida amorosa de les *Muxes*, ya que debido al impedimento socio-cultural de compartir la vida con una amante, “muchas veces les *Muxes* mueren soles, terminan soles, como el alcaraván” (Bevacqua; 2022).

Seguido a ello, en 2018, presentó su siguiente obra “*No soy persona, soy mariposa*”, en una apuesta por problematizar los procesos migratorios a partir de su experiencia personal en Estados Unidos. En esta pieza, el artista hace una analogía entre las personas migrantes, las mariposas monarcas, les *Muxes*, y parte de la comunidad LGTBTTTCIANB+ que muchas veces son catalogadas como “mariposones”, de manera despectiva, por reproducir actitudes “feminizadas”. En este sentido, el contrasentido que le otorga Avendaño (2018) busca re-apropiarse del término “mariposon” y resaltar la capacidad que poseen los lepidópteros de migrar en vuelo, libres de condicionamientos burocráticos que se le impone a cualquier ser humano que desea atravesar una frontera. Esta analogía se puede relacionar con la misma capacidad que tienen las subjetividades trans-normativas, catalogadas como mariposones, para migrar en su género y diferentes orientaciones sexuales, desligándose de los condicionamientos propios de la sociedad cis-heteropatriarcal. Sin embargo, Avendaño (2018) nunca olvida la fragilidad de las alas, como tampoco la vulnerabilidad de las personas al experimentar estos

procesos. Es por ello que propone renunciar a la categoría de persona por considerarla restrictiva<sup>23</sup>:

*“Si cualquier persona, sin importar cuál es su ejercicio de la sexualidad, se dice yo soy una mariposa para adquirir el derecho inalienable e imprescriptible del flujo por cualquier parte del mundo, cualquiera puede ser mariposa... esa palabra que de repente estigmatiza a las personas, es una frontera que eliminamos y cualquier chico o chica puede decir yo soy mariposa. Entonces el concepto de mariposón que en un momento resulta peyorativo, ahora se convierte en un concepto que dignifica a la persona”.*

(Avendaño, 2018)

Igualmente, este ejercicio realizado por el antropólogo, nos permite comprender que el deseo de desprenderse de la condición de persona nos acerca al conocimiento de la historia, pertenencia y lugar que ocupan las subjetividades *Muxes* en la cultura zapoteca, aspecto que la vasta producción historiográfica, antropológica y sociológica sobre les zapotecas ha decidido borrar, recrudesciendo la sistemática vulneración que sufren les *Muxes* como subjetividades indígenas trans normativas.

A partir de aquí hablaremos, como lo hace Lukas, de la “*Muxeidad*” y no del singular-plural *Muxe*, porque la primera se asocia, en palabras de Avendaño (2019); “como una totalidad que entrelaza un tejido social colectivo, abarcando el erotismo, la sensualidad, la masculinidad y feminidad, en un sentido mucho más amplio que compete a la comunidad y cultura *zaa*”. Con ello nos proponemos conocer el carácter que le imprime Avendaño al ser *Muxe* y que, a su vez, estructura la concepción del género, construyendo subjetividades etno-simbólicas diferentes a

---

<sup>23</sup> Recuperado de: <https://radiococoa.com/RC/lukas-avendano-una-apuesta-por-las-utopias-y-lo-inimaginable/>



las identidades +LGBTTCIANB+, que se diagraman en la sociedad moderna y se ve implementada a través de las políticas públicas del Estado.

Como afirma Cruz Vázquez (2017), nos encomendamos a la tarea de intentar esbozar una definición de la *Muxeidad*, principalmente, porque se presenta como una categoría única en su tipo, y la dificultad en su aprehensión radica en la imposibilidad de pensar alejadamente del principio dicotómico que regula la sociedad moderno capitalista cis-heterosexual. Siguiendo con la autora, más que una identidad basada en la orientación sexual, la *Muxeidad* tiene que ver con un sistema de referencias propio de la cultura zapoteca, en relación a la ética del trabajo, un rol establecido comunitariamente y a formas tradicionales performáticas del género en el Istmo de Tehuantepec.

En torno a la *Muxeidad* en la región, según Avendaño (2019), podemos afirmar que es un gesto cultural distintivo de la milenaria cultura *zaa*, que ha coexistido ancestralmente en ella. A lo largo de la historia de la modernidad se han intentado esbozar teorías, desde una lógica occidental, para explicar las implicancias que la *Muxeidad* tiene en la construcción de género en la comunidad zapoteca. Algunos autores conciben el ser *Muxe* como un mandato divino, visto desde una perspectiva religiosa y teológica. En cambio, Lukas Avendaño (2019) sistematiza tres versiones que se proponen explicar el origen de lo *Muxe* para la historia de occidente, y nos acerca diferentes relatos al respecto. Una versión afirma que lo *Muxe* existe “Desde que Eva y Adán comieron la manzana y fueron expulsados del paraíso, se torció el mundo”. Otro de los relatos versan sobre el mito imaginario istmeño de San Vicente Ferrer (1350-1419), y cuenta: “el santo patrono dominico de Juchitán, andaba repartiendo putos por el mundo, se le rompió la bolsa donde los traía, y de ahí que se hayan multiplicado”. Para profundizar sobre éste último, asegura Bartolo Marcial (2015) que, entre los católicos

juchitecos, se cree que este santo varón ha realizado diferentes milagros como resucitar muertos, hacer brotar agua de la tierra y evangelizar tierras sin conocer lengua extranjera ni de Abya Yala, aparte de haber originado la *Muxeidad* en Juchitán. Por último, la tercera versión que busca explicar el origen de la *Muxeidad* sólo dice: “*desde quién sabe cuándo*”.

Reconstruyendo el trasfondo de los dos primeros relatos, podemos ver como las explicaciones a las que se recurre para ubicar en tiempo y espacio la existencia de les *Muxes*, giran en torno a un error de la naturaleza, que coloca la *Muxeidad* como una monstruosidad, fundada en una contradicción enorme de la biología y el destino de los hombres y mujeres en el mundo, porque: “*¡los hace ver como imperfectos, tocados por el pecado, desaprobados por Dios a consecuencia de la desobediencia!*” (Avendaño; 2019). A su vez, ambas expresiones forman parte de un relato e iconografías cristianas que nada tienen que ver con la ancestralidad de la cultura *zaa*, sino que son argumentadas desde una temporalidad y un contexto propio de una zona intercultural, como hemos definido a la región del Istmo en párrafos anteriores.

Sin embargo, en la tercera expresión, “*desde quién sabe cuándo*”, nos dice Avendaño (2019) que: “*existe la posibilidad de que el “quién” pueda ser cualquiera que relata la existencia de la Muxeidad, desde tiempos anteriores al contacto con los peninsulares*”. Y para comprender esta diferencia propone dos hipótesis. La primera de ellas versa sobre el concepto de *guenda*<sup>24</sup>, presente en la cotidianidad del lenguaje de la comunidad zapoteca, el *didxazaa* (zapoteco). Si nos permitimos traducir la palabra al castellano, hace referencia a la “gracia” con la que nace todo ser humano, al igual que las cosas. Es decir, el ser. Esto es considerado

---

<sup>24</sup> “Guenda: la energía creadora. Y si se encuentra asociada con la *Muxeidad*, entonces podemos decir que se ha encontrado una conexión que vincula la coexistencia de la *Muxeidad* con la cultura *zaa* desde tiempos precolombinos. De ser así, tenemos hasta estos momentos en el *guenda* los primeros vestigios de la existencia *Muxe* en la cultura *zaa*, cuando menos desde el periodo posclásico zapoteca” (Avendaño, 2019).

un don que poseen para crear, ya sea por medio de oficios manuales o prácticas y expresiones artísticas como cantar, bailar o tocar algún instrumento. Y acompaña lo *Muxe* porque son consideradas seres de gracia, que poseen la gracia o que la gracia está en ellos, en sus expresiones, gestualidades y en la producción de su subjetividad y cotidianidad.

Por ejemplo, desde la cultura *zaa* se sostiene que cuando un bebé recién nace se ríe o expresa en soledad, los adultos deben tener el reparo de no mirarle a los ojos, porque se entiende que está interactuando con su “*guenda*”, susceptible a ser robada por la mirada de otros en ese estadio de su vida. Y en caso que esto último suceda, habrá perdido como persona aquello para lo que está destinada en la vida.

En este sentido, nos dicen Gómez y Suárez, en las sociedades de múltiples géneros el ser humano obtiene la posibilidad de ser reconocido por su condición de ser único, digno y con humanidad. La diferencia, radica en que esa humanidad o “*alma*”, en la cosmovisión zapoteca de los *binnizá* se encuentra dada por la “*guenda*” que todos los seres vivos del cosmos poseen, y que nos hace dignos de amor, respeto, humanidad e integrados a nuestro mundo social.

Y la segunda hipótesis resulta producto de sus investigaciones como zapoteca, *Muxe* y antropólogo, en su afán por recuperar vestigios de un origen en peligro de ser olvidado pero digno de ser reconstruido. Esta hipótesis muestra cómo se ha ido degenerando y demonizando el origen de lo *Muxe* cuando tomó contacto con la colonización, a través de una representación monstruosa de su existencia. En este sentido, en una entrevista que le realizó Marlene Wayar, activista travesti y escritora argentina, Lukas Avendaño comentó en torno de la historicidad de las subjetividades *Muxes*:

*“Si la Muxeidad tiene algún antecedente precolombino debe haber alguna relación totémica con el Muxe y algún ente divino. Entonces, estuve revisando la iconografía*

*prehispánica y me encontré con un documento que decía que cuando los evangelizadores se toparon por primera vez frente a la advocación divina del murciélago dijeron que era “un monstruo nefando”. Y el murciélago en el pensamiento mesoamericano está asociado con la fertilidad ¿Tendrá algo que ver que los chicos vayan a eyacular por primera vez en las nalgas de un Muxe?, pregunto. Y luego la gente dice que el murciélago sufre una metamorfosis, es rata pero después se convierte en murciélago. Y el murciélago también tiene una vocación celeste. Y sigo pensando y me pregunto cómo se dice murciélago en zapoteco, porque hay palabras que están empezando a caer en desuso, y no me sabían contestar. Hasta que un anciano me dijo: “murciélago es biguidirivela”. Y biguidirivela es mariposa de carne. Esto me trajo al presente y empecé a preguntarles a los amigos por qué a los muxes le decían mariposón o porque dicen que los Muxes andan papaloteando. Y papalot es un término nahualt que se traduce como mariposa [...]. Entonces la ascendencia totémica del Muxe, es a huevos que el murciélago. Pero el murciélago en occidente tiene un carácter maligno y diabólico. También están relacionados con los vampiros. Y obviamente que cuando los españoles se encontraron frente “a la otra cosa” fue tremendamente impactante y fueron incapaces de encontrarse frente a la otredad. Entiendo que ellos no lo quisieron comprender ni lo comprendieron entonces, pues, a la hoguera por putos. Esta es mi interpretación en descolonizar el discurso de la Muxeidad. En mi deseo y en mi práctica por hacer un discurso por nosotras mismas. Por eso, creo que hay que preguntar a los viejos que hablan zapoteco, hay documentos y hay que hacer hermenéutica y exégesis de los libros sagrados, ¿no? Es por esta reflexión que nace Réquiem para un alcaraván. No es porque estas polleras son bonitas, que lo son. No es porque estos bordados son bonitos, que lo son. Pero no es eso. Es porque he venido reflexionando sobre la discusión discursiva sobre mí. Sobre mi quehacer, sobre mi deseo, sobre mi cuerpo, sobre mi identidad.*

(Avendaño; 2012)

Siguiendo con Avendaño (2019), resulta fundamental comprender que la colectividad es la que enuncia al ser *Muxe* y su *Muxeidad*. Son los miembros de la comunidad zapoteca del Istmo de Tehuantepec quienes les nombran, y les dan existencia real o simbólica, y quienes aportan a su capital social, cultural o simbólico, que se re-capitaliza en la medida en que se encuentran insertes en las prácticas culturales de esa colectividad, cumpliendo con los compromisos y participando en las dinámicas internas. “Por lo que cabe subrayar que esta subjetividad se construye solamente en la participación cotidiana de todas las esferas públicas y privadas, lo



*que significa ¡ser comunidad pues!*” (Avendaño, 2019), a diferencia de las lógicas del capitalismo, dónde nadie tiene otra forma de ser y pertenecer sino compitiendo, comparándose o vendiéndose individualmente, afirma el autor.

Y como en el capitalismo la tradición no es un valor a intercambiar, o que genere dinero, tampoco es un bien de plusvalía, a no ser en calidad de “pueblos mágicos”, (certificación que no posee ninguno de los pueblos del Istmo de Tehuantepec). Entonces, pensar en comunidad o en subjetividades construidas en base a la comunidad, no tiene sentido en ese diagrama (Avendaño, 2019).

Por ello, resulta importante remarcar que hablar de expresiones *Muxes* fuera del contexto oaxaqueño puede colocarles de forma riesgosa en la punta del iceberg del mercado, convirtiéndolos en mercancías culturales virtuales, sin base social, sin tejido comunitario que les dé sustento. Así, siendo signos incomprensibles para el mercado, en su polisemia se vuelven ambiguos (Avendaño, 2019). Por lo tanto, no es posible definir la *Muxeidad* desde una visión única, sino que confluyen una serie de factores comunitarios, tanto materiales como simbólicos, que hacen a la producción cotidiana de aquella subjetividad étnica.

Según Flores Martos (2010), desde mediados de los años 70 del siglo XX, la antropología y la sociología se han concentrado en estudiar las identidades y prácticas sociales que los géneros (mujer, hombre, *Muxe gunaa* y *nguiiu*) despliegan en la ciudad de Juchitán de Zaragoza. Estos esfuerzos, han sostenido que las mujeres zapotecas adoptan una hegemonía y relevancia social que ha llevado a intelectuales, artistas y algunas investigadoras a sostener la idea de que allí existiría un matriarcado (Flores Martos, 2010). Sin embargo, desde aquí vemos insuficiente esa categorización porque, en este caso, operaría como la contracara del patriarcado. En este sentido, creemos que hablar en esos términos no resolvería el problema, ni definiría la cuestión

de una mayor presencia femenina en ciertos ámbitos sociales y culturales, sino que simplemente produce un cambio en el sujeto opresor, no atendiendo las necesidades de las víctimas, ni abogando por una vía de solución.

A su vez, creemos que esa mayor representación de las mujeres en la economía de la sociedad zapoteca no tiene tanto que ver con una independencia de las mismas, sino con un refuerzo del estereotipo femenino como sostén de la comunidad. A pesar de ello, reconocemos que en la comunidad zapoteca existen formas de organización económicas que son disímiles a lo que nos tiene acostumbrados la sociedad moderna cis hetero patriarcal. En ella, las mujeres y les *Muxes* son los protagonistas, el motor y sustento económico de los hogares a través del ejercicio del comercio y la organización de las fiestas comunitarias. Sin embargo, como afirma Massariol (2019), *“estas interpretaciones adolecen implícitamente de ser funcionales a la ordenación y tipificación hegemónicas porque, mientras la discusión giraba en torno sólo a lo genérico, esa apertura a la acción y a la autodeterminación todavía quedaba anclada en la lógica de clasificación binaria heteronormativa vigente”*

(Massariol; 2019: pp. 83).

Otro proceso a tener en cuenta, refiere que a partir de la década de 1970, se puede identificar una expansión de la cultura *zaa* en el Istmo de Tehuantepec, a la vez que en Juchitán se han acelerado los procesos de autoconciencia étnica y etnogénesis. Éste último término fue acuñado principalmente por Smith, quien lo define como aquellos *“fenómenos de construcción de identidad grupal, de persistencia e innovación de rasgos culturales en sociedades que experimentan cambios rápidos y radicales”* (Flores Martos; 2010: pp. 3).

En relación a lo anterior, para los años 80 existió igualmente una marcada presencia en el ámbito público de les *Muxes* en la comunidad zapoteca, donde se hicieron cada vez más presentes en los espacios públicos y en las fiestas denominadas Velas<sup>25</sup>, ampliando las tareas domésticas y el confinamiento en el orden del espacio privado.

Esta presencia en el ámbito público, también se encuentra marcada por una fusión entre “lo moderno” y lo propio de la comunidad indígena, resuelto en lo mestizo entre lo tradicional y la cultura global. Esto en parte por considerar en constante mutación los cuerpos, y alejarlos de toda expresión unívoca. Como afirma nuevamente Flores Martos (2010), son cuerpos que conviven al mismo tiempo entre una búsqueda de lo exógeno como imágenes y modelos de la globalización, y una “fuga” de lo endógeno, de lo propio.

Dada su alta visibilidad e interacción en el espacio público, tanto en las Velas como en distintas organizaciones o asociaciones civiles en lucha contra el VIH-sida, *“pueden ser entendidas como escenarios de expresión e interlocución, y de búsqueda de legitimidad social y cultural desde nuevas posiciones y formatos en cuanto a las identidades genéricas, sociales y sexuales en la ciudad”* (Flores Martos; 2010: pp. 21).

Según Martínez Hernández (2016), si bien hay distintas formas de ser *Muxe*, puede señalarse que lo que comparten es un campo de significación alrededor de la sexualidad y el género trans normativos, por lo que pertenecen a lo que actualmente, y desde los discursos imperantes, se conoce como disidencia y diversidad sexual. En el zapoteco hay una forma de diferenciar a la persona que adopta el género de mujer y quien se asume como hombre: a la primera se le llama

---

<sup>25</sup> La vestimenta acorde para asistir a las Velas, consiste en el traje tradicional de la mujer juchiteca, que se compone de huipil bordado, enagua, las trenzas en el cabello y joyas de oro habituales, entre otros accesorios.

*Muxe gunaa*<sup>26</sup> y al segundo *Muxe nguuiu*<sup>27</sup>, pero hay quienes viven en un intermedio de estas identidades.

Por lo anterior, resulta pertinente la elaboración del concepto de *Muxeidad* que nos propone Lukas Avendaño (2019), haciendo referencia a una multiplicidad de factores que la definen y otras tantas que quizás no ha incluido pero hacen al sistema de referencias propias. Avendaño (2019), entonces, nos dice:

*Muxeidad es: Una forma de vida circunscrita a un espacio geográfico en la región del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca, que está latente en las sociedades con “estilo étnico” zapoteca.*

*Muxeidad es “protagonizada” por personas que nacen con “pene y testículos”, y que viven su cotidianidad asumiendo roles culturales considerados “oficios, roles, estéticas y/o gustos no de varones”.*

*Muxeidad es una poética de la vida y una subjetividad menos ortodoxa para asumir y vivir los cuerpos, que contrasta además con la escrupulosa mirada de la heteronormatividad.*

*Muxeidad es una economía galopante y generadora de excedentes capaces de ser los proveedores/as del núcleo familiar, generosa con los sobrinos y con sus padres, practicada desde la guelaguetza, la guendaliza, el tequio, lo común y más.*

*Muxeidad es una estética que se refleja en la forma y maneras de adornar los espacios festivos.*

---

<sup>26</sup> “Muxe 'gunna' es un término para la persona Muxe asignada varón al nacer, que se identifica como femenina principalmente, pudiendo adquirir mayor sensibilidad y vestimenta femenina. Para estas muxe 'gunna', no es una opción ser una abogada, una ingeniera o una maestra, o ejercer cualquier carrera formal fuera de lo que se considera 'trabajos de mujeres'. Una *Muxe gunna* tiene menos posibilidades de trabajo desde que vivimos como mujer, esto también se debe a que la comunidad te obliga a no”. Recuperado de: <https://wearequeerhere.com/naomy>

<sup>27</sup> “Muxe 'nguuiu' es un término para un Muxe típicamente asignado al varón de nacimiento, que se presenta como femenino principalmente y pero aún incorpora algunas sensibilidades tradicionalmente masculinas”. En su caso, suelen ejercer diferentes profesiones y continuar sus estudios por presentarse con aspectos “masculinos”. Recuperado de: <https://wearequeerhere.com/naomy>

*Muxeidad es una manera deliberada, abierta y franca de cuestionar y falsear algunas enunciaciones patriarcales como “criterios de verdad”.*

*Muxeidad es la punta del iceberg de una práctica de vida con una temporalidad “en la larga duración” en términos de Fernand Braudel.*

*Muxeidad es un baluarte celoso de la religiosidad sincrética y de la desnudez de los santos y las vírgenes.*

*Muxeidad es la mano en la que se apoyan los padres y madres en su senectud.*

*Muxeidad es coito y felatio entre “varones” mientras las aguas del río cubren a los encuerados.*

*Muxeidad es una manera de salvaguardar la integridad de la virginidad de las mujeres.*

*Muxeidad es una manera de iniciarse y descubrirse en el ejercicio de la sexualidad sin miedos, sin culpas, sin remordimientos y sin pecados concebidos.*

*Muxeidad son formas en que los varones se inician sexualmente con Muxes.*

*Muxeidad es la ruptura del paradigma judeocristiano de la sexualidad, de la propiedad privada del cuerpo, de la familia heteronormativa y de la monogamia.*

*Muxeidad es una manera de contradecir el libro de Levítico 20:13.*

*Muxeidad es una posibilidad de enamorarse y ser feliz, aunque él solo pase por tu casa.*

*Muxeidad es vivir la fantasía de que eres amada(o) mientras te besa con su aliento etílico y lengua de tabaco.*

*Muxeidad es ser autosuficiente económicamente y tener una cama que ocasionalmente se entibia por un amante casual.*

*Muxeidad es ser el coreógrafo de los quince años de las mujeres del barrio de la colonia.*

*Muxeidad es ser entrenado como macho alfa, aunque el lomo plateado sea esmalte en las uñas y el pelo en pecho las extensiones o plumas en la cabeza.*

*Muxeidad es una vasija mesoamericana que no se convirtió en tepalcate.*

*Muxeidad es un códice que se salvó de las llamas del fuego eterno del infierno.*



*Muxeidad es un significante polisémico.*

*Muxeidad es un alfabeto y muxe un fonema.*

*Muxeidad es un entramado de signos y símbolos.*

*Muxeidad es un “estilo étnico”.*

*Muxeidad es la manera de una colectividad de asumir valores, formas y ritmos.*

*Muxeidad, fuera del Istmo de Tehuantepec, es “poligamia”, “incesto”, “estupro”, condición irracional, superstición, creencias, supercherías, idolatrías, sodomía, y pecado nefando que habita con todo el rencor ponzoñoso en un asqueroso cuerpo homosexual.*

(Avendaño, 2019)<sup>28</sup>

Así vemos como, Lukas Avendaño (2019), teoriza desde el feminismo comunitario para conceptualizar la *Muxeidad* como aquella construcción de autoconciencia étnica que se manifiesta a través de la resistencia a la producción monstruosa que se ha creado de la misma. Para contrarrestar aquella noción sugiere un proceso de resignificación de la *guenda* que reconozca la potencialidad de su subjetividad y su revalorización como sujetos dignos de respeto, y reconocimiento al interior de su comunidad. Habla de un estilo étnico y alfabeto propio, de una colectividad constitutiva producto de una serie de entramados, signos y símbolos que reproducen valores y ritmos inherentes. Reconoce la labor y el oficio de les *Muxes*, su sexualidad y erotismo sin culpas ni remordimientos. Sin embargo, creemos que lo fundamental es el carácter polisémico que le imprime a la *Muxeidad*, lo cual nos permite volver al fonema *Muxe*, dentro del abecedario *Muxeidad*, y preguntarnos si esa autoconciencia étnica no forma parte de un discurso de difícil integración y reproducción para la multiplicidad de contextos y

---

<sup>28</sup> Recuperado de: <https://www.goethe.de/ins/mx/es/kul/wir/50s/art/21587404.html>

formas genéricas que adopta cada *Muxe* en su cotidianidad, independientemente de la imagen que pueda mostrarse hacia el afuera.

### 1.3 La *guenda* de Lukas y Elvis para comprender la *Muxeidad*.

En el presente apartado, haremos un ejercicio de reflexión sobre las obras de Lukas Avendaño y Elvis Guerra, para continuar la comprensión acerca de qué hablamos cuando nos referimos a la *Muxeidad*. Daremos cuenta de las diferentes estrategias políticas que implican la utilización de lo poético y las performances artísticas como herramientas de provocación, con el objetivo último de transformar, a través de la puesta en escena y la escritura, los esencialismos contruidos en torno a la *Muxeidad*.

Recuperaremos las obras de *Muxes* que no rehuyen al conflicto con su arte, sino que lo convierten en estrategias para la creación de existencias alternas. Historias indisciplinadas hablando y representando el erotismo, la estética, el amor y el odio, siempre fuera de la norma, desde un "yo" y un "nosotres" rotundo que revaloriza en cada prosa, el ser *Muxe*.

Con el propósito de desmitificar la noción de tercer género, Elvis Guerra (2022), en su poemario "*Ramonera*", busca visibilizar uno de los temas tabú dentro de la comunidad *Muxe*: "les *Muxes* como penetradores de hombres". Con la retórica del sexo-relato entre quien coge y quien escribe, nos ayuda a repensar las formas en que la academia ha intentado comprender esta identidad: "A las *Muxes* no solo les gusta actuar "roles femeninos" (en la privacidad de su catre o en la publicidad del mercado), y a los hombres que mantienen encuentros con *Muxes* no solo reconocen un erotismo en clave heterosexual. Sin embargo, en general, ni *Muxes* ni hombres lo admitirán de forma abierta" (Cruz Vasqu ez; 2021: pp 186).



El ejercicio sexo-escritural que emplea Elvis relata encuentros de una amorosidad confidente, celebratorios de su identidad, guerreros de su existencia, aunque no exentos de crueldad ni placer, que nos permiten incluso pensar en una ética desde sus prácticas amoratorias para un arte y erótica *Muxe* contada por ellos, apropiándose del lugar confesional en el que les coloca la academia y las sociedades occidentales, para irrumpir con un corpus *Muxe* en constante movimiento y tensión. Una ética construida desde la herida profunda que supone construir subjetividades desde la *Muxeidad*, en búsqueda del ejercicio de su libertad, que pregonan en el ejercicio de su corporalidad y que se materializa a través de la potencia de su poesía, danza, bordado y estética particular, que huele a flor en un oasis rodeado de una áspera soledad.

También, en uno de sus poemas titulado: "*Muxe's es...*", Guerra (2022) nos relata, con una pluma maravillosa, cómo desmitificar "el paraíso *queer*" al que todes se refieren cuando hablan de la Heroica Juchitán de Zaragoza, porque ser *Muxe* para Elvis es una resistencia constante a caer en el abismo del odio hacia nuestras subjetividades, es hacer frente a la falta de caricias para vivir en libertad. "*Muxe' es una libertad que se azota*".

Es decirle a nuestros padres y hermanos que no somos ni queremos ser lo que ellos destinan para nosotres, nos rehusamos a trabajar y vivir cómo ellos quieren. Sino que viviremos nuestra libertad para hacer frente a las miradas en la calle y al rol de payases que nos atribuyen. "*Muxe' es una burla en la escuela, una carcajada en la calle, un payaso para todos*". "*Muxe' es un orgullo de la familia, ah no, eso es falso*"

Resistiremos con una flor como estandarte, con una minifalda que cubra nuestros penes, bailando al son de nuestro mariconeo en cada fiesta y, arriba de nuestros tacones, pisotaremos cada expectativa que han impuesto sobre nuestros cuerpos. Seremos su orgullo cuando nos





dejen ser quienes queremos ser, de otro modo no queremos sus abrazos. *“Muxe’ es el tacón que nunca se rompe”*

En su poema: “Inventario de mis 24”, Guerra (2022) es cuestionado constantemente por su padre por ser quien es. Bajo el recurso “mi padre me pregunta...” nos transporta a cada prejuicio e intento de su padre por normalizar la expresión *Muxe* de su hijo, sin saber la cantidad de poemas que le ha dedicado para comprender y sanar su rechazo; *“Mi padre pregunta si he cambiado”*. Le pregunta por sus novios, sobre su virginidad, si se arrepiente de ser *Muxe* pero nunca si se encuentra bien, si es feliz o qué necesita para serlo.

También, sobre el final, le pide un abrazo pero Elvis despierta y al instante se percata que fue tan sólo un sueño, porque su padre nunca lo abrazó. La figura del padre cree que nuestras identidades, en este caso el ser *Muxe* para Elvis, es una constante amenaza y provocación hacia él, piensa que vivimos para molestar su heterosexualidad, y no logra correrse del centro de la escena en un constante intento por encontrar explicaciones, en vez de escuchar y leer lo que Elvis tiene para decirle. *“Mi padre pregunta si me puede dar un abrazo. Adelante. Aprisa. Dame muchos abrazos. Papá nunca me abrazó. Yo solo estaba soñando”*

Lo anterior demuestra que estamos vivos solo porque resistimos a cada golpe que empuña la sociedad, y nuestras familias, hacia nuestros cuerpos y emociones. Sin embargo, sanar los cuerpos puede llevarnos semanas, pero sanar el alma puede llevarnos una vida. En “Letanía para una perra” Elvis nos lleva hasta lo más humillante que ha soportado para recibir una caricia, un gesto, un abrazo o un amor. *“Soy la perra que llamas con una tortilla en la mano, la que salta con el mínimo beso de tu boca, la que pateas y no te deja, la que golpeas y no te muerde en defensa”*.

Al momento de leer cada prosa me cuestiono si la *Muxeidad* también es desamor, o entienden el amor desde el compartir a su amante, y en ese proceso no dejan de estar presentes la angustia y los celos. ¿El amor siempre trae consigo el dolor? Por lo pronto, siempre implica comunidad, porque individualmente es narcisismo.

“*Letanía para una perra*” infiere una prosa u oración en la que se ruega, en una larga insistencia, el estar dispuesta para aquel hombre que te niega en público. Como perra en situación de calle que nos mira con temor, esperando que no seas otro golpeador, sino quien se apiade de ella con un trozo de comida, o lo que tengas le vendrá bien. Una caricia también es bien recibida. “*Soy la más mansa de tus perras, la que mueve la cola cuando llegas borracho y con la boca te quita los zapatos. Soy la perra que te dedica poemas*”.

En el poema “*Búsqueda*” encontramos algunas respuestas a los cuestionamientos que nos generó el anterior. Quizás no sea ni la *Muxeidad*, ni sólo la propia vida de Elvis Guerra, sino una búsqueda constante de ser amades por quienes somos en tanto subjetividades trans normativas. Buscamos ser amades por nuestros padres, madres, hermanos, amigos y amantes. Tal vez todes en algún punto buscamos los abrazos negados por el simple hecho de contradecir sus códigos sociales. Que ni siquiera son suyos. Buscamos a alguien que nos bese una vez al día, como relata Guerra (2022), “*Busqué un hombre que me amara. que me besara una vez al día; busqué. Te busqué, papá*”.

Elvis escribe con firmeza por y para sus hermanas *Muxes*, bajo lógicas cotidianas y comunitarias que viven día a día les *Muxes* a través de la producción de una obra colectiva en todo el sentido de la expresión anti-normativa, desde la cuál construyen su ser desde la *Muxeidad*. Denuncia, en “*Letanía para una Muxe*”, que ella fue la única que no se abandonó a sí misma cuando nadie la quiso por puta, sucia, desnuda, hueca, negada y en silencio. Ella fue

la única que se amó y no permaneció muda ante los constantes abusos, rechazos y violencias sufridas en manos de sus detractores. Habita una contradicción constante en la que ella y sus hermanes *Muxes* viven en la expresión cotidiana de su libertad, aunado a la constante resistencia frente a quienes intentan coaccionar. “*Me quise desnuda, hueca, desvirgada en un catre, sin honor ni flores a mis pies*”.

Luego, leyendo la prosa, nos plantea: “*En 1993 na Mariá partera encendió una vela y le dijo a mi madre que nació una niña con pito*” disponible en “Cronología de un viejo puto”. Recordé el foro de conferencias que se realizó en el año 2022 en el marco del “Pride Cultural. Voces de la comunidad universitaria LGBTIQ+” organizado por la Secretaría de Difusión Cultural a través del departamento de Arte y Cultura de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, en colaboración con el Colectivo UASLP+, donde se presentó Lisandro González Carrillo, miembro de la comunidad *wixárika* y *nayeri*, para compartir su historia de vida y su proyecto “Lxs Nativxs”.

En su exposición, comentó que el *Mara’akame*<sup>29</sup> de su comunidad, y también abuelo materno, el día de su nacimiento le dijo a su madre que el niño que nacía de su vientre sería homosexual, y debía respetarlo. Ante mi pregunta si esa sabiduría del *Mara’akame* tenía que ver con una ontología propia de la comunidad *wixárika*, que entiende en su constitución personas de la diversidad sexual, él me respondió afirmativamente que desde su posición

---

<sup>29</sup> Un *Mara’akame* es una de las personas más sabias de las comunidades. Es una persona intermediaria entre el mundo de los seres humanos y los espíritus, también se dice que es una persona que está en la búsqueda del conocimiento para poder interpretar lo que sucede en el mundo. Cuando los *wixárika* necesitan hacer alguna petición especial, el *Mara’akame* la hace y se guía por sus sueños, siempre dando gracias, de una forma muy especial y respetuosa. Dentro de su comunidad, está destinado a serlo desde nacimiento y su hijo también lo será. En sueños, a los trece, catorce, aprendes qué hacer. Visitar los lugares sagrados, ir a la peregrinación en *Wirikuta*, consumir *hikuri*, así es como te enseñas. Un *Mara’akame* cura a su gente y a otros, espiritualmente.

contribuyen a la comunidad en el arte, el bordado y la conservación de su lengua, entre otros factores que hace al sistema de referencias propio de su cultura. También añadió que: *“la visión del mara’akame respondía a su capacidad de ver tatuajes o marcas, invisibles para la mayoría de nosotros, que determinan si un hombre o mujer será diferente”*. Finalizó concluyendo que los viejos sabios son quienes muestran mayor tolerancia y respeto ante la diversidad, diciendo que quienes reproducen y ejercen la discriminación y segregación de estas personas principalmente son aquellos que reproducen las ideas del occidentalismo.

En el mismo sentido, Elvis confesó en una entrevista que *“Mi mamá cuenta la historia de que soy el tercero de cuatro hijos, ellos querían tener una niña y van en aquel entonces con la partera o la matrona para que le digan qué es y le dijeron siempre que yo era mujer. El día que yo nací llevaban prendas como vestidos o blusitas, y lo primero que me pusieron fue un vestido y ella dice que la historia comienza ahí justamente por este hecho mismo, de ponerme primero el vestido. Y ya cuando tengo conciencia me doy cuenta”*. Frente a ello, el entrevistador replicó: *“¿Y entonces te hicieron?”* Ante lo cual Elvis, respondió: *“No, yo creo que más bien ellos fueron conscientes. Por ejemplo, yo nunca sentí que me dijeron debes ser un Muxe, cuando empecé a tener conciencia era que no me gustaban las niñas, que era diferente, lo acepto y así soy”* ¿A qué edad te diste cuenta? continuó el periodista, *“Yo creo que a los 5 años más o menos”*, respondió Elvis ¿Te avergüenza? Preguntó nuevamente el entrevistador y el Elvis respondió:

*“Cuando eres niño no te da vergüenza nada, porque no tienes la malicia que tenemos los adultos que te avergüence o apenas algo o que estas cosas te causen conflicto. Yo creo que al final todos nacimos desnudos y libres y todas las demás ataduras que la sociedad te impone son las que hacen crear este tipo de violencia como la homofobia, el odio que se fomenta entre los adultos”*.



Frente al relato de Elvis, nos parece pertinente aclarar que su respuesta familiar funciona más como excepción que como “norma” para muchos *Muxes*. Normalmente la aceptación no es algo posible para muchos compañeros sino que deben resignarse con el lugar que le otorgan como cuidadores de sus progenitores, o en los oficios que tiene preparados su comunidad para ellos, sin derecho a réplica.

Sabemos, por lo que hemos afirmado a lo largo de la presente tesis, que los *Muxes* contribuyen a su comunidad a través de tareas de cuidado, el bordado, en la organización y participación de las festividades comunitarias, entre otros aportes. Aparte, creemos que también permiten el desarrollo de la tolerancia a la diversidad y la apertura hacia el conocimiento de otras realidades por fuera de lo establecido por la sociedad moderna cis-heteropatriarcal. No solamente en lo sexual y afectivo, sino también en lo estético, emocional y conciencia colectiva. El hecho de que ciertas personas de la comunidad *binnizá* como *wixárika* sepan, en parte, el destino de los recién nacidos, nos hace comprender que en su propia ontología cultural es algo completamente tradicional, común y necesario la presencia de estas subjetividades en una comunidad.

Sin embargo, este aspecto de la realidad que pudimos relatar con los diferentes testimonios no asegura la tolerancia de las comunidades indígenas ni las sociedades occidentales hacia la diversidad sexual y de género, sino que es un aspecto sumamente complejo de abordar que depende del contexto en el que se encuentra cada persona. En este sentido, Lukas Avendaño nos dice en “La autonomía de un cuerpo”:

*“Soy del sur, vivo en el sur, soy el pinche puto sureño, soy terrorista porque trafico armas en mi cuerpo. Soy un infiltrado traficante de placer, el fenotipo del coyote, del sicario, del narcomenudeo”<sup>30</sup>*

Con estas palabras enfrenta todos aquellos prejuicios que han escrito e inferido sobre su cuerpo y subjetividad como *Muxe*, volviéndolos carne y apropiándose de cada insulto que le han propiciado, para re-significarlo y devolverlo ya incorporado. Para escupirlo ya masticado, a esa sociedad que le pone precio a nuestras vidas y existencias múltiples. Para rescatar su autonomía con su cuerpo en tanto mariposa, no persona, en cada acto performático que emprende.

Otra de las obras que encarna, dirige y coreografía el performancero se llama “*Lemniskata*”, en una apuesta por desdibujar el género, “*haciendo de los cuerpos un acto político que deviene público, un cuerpo que se enuncia colectivo recuperando su lugar en el territorio, y con ello, el origen desde sus vestigios. Una Coatlicue<sup>31</sup> que deviene contemporánea, manifiesta en los claroscuros de la naturaleza, y su naturaleza de mujer*”<sup>32</sup>. En la pieza artística se entrelazan danzas rituales con pasajes autobiográficos y acciones que envuelven a miembros de la audiencia, con el objetivo de retar la amplia visión de una cultura trans-indígena que figura la

---

<sup>30</sup>Recuperado de:

[https://www.google.com/search?q=la+autonomia+de+un+cuerpo+youtube+lukas&rlz=1C1GCEA\\_enAR968AR968&oq=la+autonomia+de+un+cuerpo+youtube+lukas&aqs=chrome..69i57j33i160i5.10045j0j9&sourceid=chrome&ie=UTF-8](https://www.google.com/search?q=la+autonomia+de+un+cuerpo+youtube+lukas&rlz=1C1GCEA_enAR968AR968&oq=la+autonomia+de+un+cuerpo+youtube+lukas&aqs=chrome..69i57j33i160i5.10045j0j9&sourceid=chrome&ie=UTF-8)

<sup>31</sup> “Coatlicue o “Falda de la Serpiente” era una deidad importante del panteón azteca y se consideraba la diosa madre de la tierra. Representada como una anciana, simbolizaba la antigüedad del culto a la tierra Coatlicue era también la patrona de los partos, estaba asociada a la guerra, el gobierno y la agricultura, y se consideraba el aspecto femenino del dios primordial Omēteotl” Recuperado de: <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-12387/coatlicue/#:~:text=Representada%20como%20una%20anciana%2C%20simbolizaba,m%C3%A1s%20temibles%20del%20arte%20azteca.>

<sup>32</sup> Recuperado de: <https://www.danza.unam.mx/lemniskata>

existencia de vidas que negocian entre el dolor y la soledad, un orgullo autoafirmativo (Stambaugh; 2014).

Asimismo, en su obra “*Madame Gabia A Pedro Lemebel*” representa el texto “Hablo por mi diferencia (1986) del escritor chileno. Durante el desarrollo de su *performance* deja ver su torso desnudo ante un público que se enfrenta al acto erótico performático de un cuerpo que intercala el sentido cultural de “mujer” y “varón”, postulando una sexualidad que no busca permanecer en ningún categoría, y a su vez, habitar todas las posibles que el imaginario pueda recrear.

De esta misma manera, en “*No soy persona, soy mariposa*”, Avendaño se presenta vestido con una especie de tela prensada que cubre sus genitales simulando el alargamiento de su sexualidad, bailando danzas tehuanas con movimientos eróticos, y buscando tensionar y comprometer constantemente la integridad de su cuerpo. Así logra desnaturalizar los sistemas de representación políticos, religiosos y biológicos que operan sobre la subjetividad, desarticulando los criterios binarios de clasificación vigentes. Pero lo más interesante, en palabras de Massariol (2019) es que Lukas Avendaño, a través de su arte propone:

*“Un ritual (catártico) de simultánea celebración y duelo que desmitifica la aceptación del homosexual en el mundo indígena mexicano y evidencia que la realidad Muxe pivotea entre la admisión total de su persona en la comunidad y el dolor de verse encadenado a un rol estereotipado, sin posibilidad de gozar una vida sexual libre y plena. Se recupera nuevamente la condición doliente del Muxe a través de la explicitación degradada de un cuerpo que es presentado constantemente en estado de peligro y amenaza. En todas ellas, el cuerpo es pensado como un soporte material en el cual quedan grabadas las huellas de una agresión recibida por otros para simbolizar la violencia que implica darle formato en la cultura”.*

(Massariol; 2019 pp: 87)



33

Como afirma Diana Taylor (2001), *"Las performances funcionan como actos vitales de transferencia, transmitiendo saber social, memoria, y sentido de identidad a través de acciones reiteradas"*. Así, Lukas Avendaño hace una clara distinción entre teatro como representación de una vida ajena y el acto performático como encarnación de sí mismo. Un objeto teórico que define Mieke Bal (2022), como un objeto artístico que teoriza nuestros conceptos más allá de la articulación académica de su significado, status y relaciones. Un tipo de teorización más dinámica que no conduce directamente a una conclusión de conocimiento como posesión, sino a un descubrimiento continuo de la ignorancia. Esto nos permite complejizar el conocimiento investigativo, porque no siempre implica la simple aplicación de conceptos, sino un diálogo constante entre teoría y arte, que permite cuestionar y enriquecer las prácticas y discursos. Así, la performatividad de Avendaño nos coloca en una incomodidad digna de ser habitada con compromiso y responsabilidad, en un recorrido lento y complejo de cada escenario y persona

---

<sup>33</sup> Lukas Avendaño (2018). "No soy persona, soy una mariposa". Performance. (Fotografía: M. Patiño).





del público poniendo en escena su cuerpo que repite códigos enmarcados en la cultura zapoteca y el devenir *Muxe*.

En este sentido, de a poco nos vamos alejando de la noción idílica en la que se ha colocado históricamente a las subjetividades *Muxes*, relatando las vejaciones y maltratos que evidencian estructuras comunitarias rígidas e intolerantes frente a ellos. Así, habiendo rescatado parte del ejercicio y reproducción de la *guenda* de cada uno de los artistas que citamos, nos acercamos cada vez más a definir lo que para algunos *Muxes* es vivir la *Muxeidad* desde el día de su concepción, y la percepción de sus xadres y parteras, pasando por su crianza como niños que van presentando disímiles formas de vivir sus géneros, atravesando sus virtudes y violencias de una vida como adolescentes y adultos *Muxes*, donde comienzan a vivir conscientemente sus amores a través de la sensualidad y sexualidad, y así mismo sus profesiones, hasta los últimos días de su existencia, cuando las causas de sus muertes, como veremos más adelante, pocas veces son naturales, sino ejecutadas por manos de crueles asesines que matan con odio a subjetividades que no cumplen sus normas.

## Reflexiones finales del capítulo

A lo largo del primer capítulo, hemos descrito cómo el pueblo proveniente de las nubes ha sostenido históricamente una imponente presencia en la región suroeste de México, no sólo frente a la colonia y las diferentes amenazas externas que se han presentado ante ellos, sino incluso reafirmando su poderío con respecto a las demás comunidades indígenas de la región, en resguardo de su estratégico emplazamiento geopolítico, así como sus costumbres y tradiciones que han forjado su historia y particularidades.



El pueblo *binnizá*, digno de una aguerrida actitud en defensa de lo propio, no se ha doblegado frente a los diferentes poderes que han intentado destruirlo, hasta la actualidad. Sino por el contrario, ha convertido cada ataque en una fortaleza, desarrollando la habilidad de adaptar y fusionar lo ajeno con lo propio.

Lamentablemente, a lo largo de las diferentes fuentes que hemos consultado para narrar a grandes rasgos la historia del pueblo *binnizá*, no hemos encontrado evidencia alguna de la existencia de los *Muxes*. No porque no hayan coexistido, sino porque ha habido una decisión deliberada de no nombrarlos.

Frente a ello, recurrimos a aquellos que han trabajado duramente para reconstruir esa historia, tanto en primera persona como evocando un “nosotros” y “ellos”, luchando contra el atentado que supone su borramiento. Esto, nos permite trazar un mapa e ir entretejiendo nuevamente la *Muxeidad* en las nubes de aquel pueblo de la región del Istmo de Tehuantepec, mediante destellos de luz que abonen a la reparación histórica que han iniciado los *Muxes* por el reconocimiento de su propia comunidad, tanto al interior de la región del Istmo de Tehuantepec, como en México y el mundo en general, que tantas mentiras han inferido sobre ellos.

Por un lado, tanto Lukas Avendaño como Elvis Guerra aseguran diariamente la valiosidad que representa el ser *Muxe* para la sociedad zapoteca desde los márgenes de la academia, a través del arte, la poesía y el performance. Lo cual le otorga un valor aún más potente, porque nos proponen una visita a su cotidianidad, en la que agudizando los sentidos podemos percibir sus dolores, angustias, risas y alegrías. Ese mismo valor radica en la complejidad que supone pensar la *Muxeidad* en un contexto comunitario y a la vez individual, dado por su participación en el comercio, la reproducción de tipos estéticos y de belleza, la libertad o represión con la



que viven su sensualidad y sexualidad, y los sistemas de cargos como compromisos socio-culturales, como algunos de los aspectos más importantes y significativos que aportan les *Muxes* a su comunidad.

Y por otro lado, hemos narrado también las desavenencias que existen entre la noción romantizada de la ancestralidad, con algunos de los aspectos de la realidad que viven en su cotidianidad, enfrentándose a innumerables violencias cis-heteropatriarcales.

Así, han iniciado un largo proceso de desmitificación sobre aquellas verdades que se han establecido sobre las corporalidades y subjetividades *Muxes*, que no han hecho más que agravar sus vulnerabilidades.

Sin embargo, habiendo realizado nuestro trabajo de campo, podemos ver que, sobre todo, la propuesta de Lukas Avendaño (2019) resulta tan potente como insuficiente para definir el complejo entramado que representa cada *Muxe* en su individualidad, y cómo ello se replica en su colectividad comunitaria. Entonces, a lo largo de la presente investigación, nos proponemos complementar las nociones de *Muxeidad* que nos brinda Avendaño (2019), dando voz a múltiples *Muxes* con diferentes trayectorias, cotidianidades y experiencias, recolectando sus discursos y compartiendo sus prácticas, para conocer con mayor profundidad cómo resulta su proceso de construcción en tanto subjetividades indígenas trans normativas.

Asimismo, con la información de este apartado, podemos dilucidar que cuando caracterizamos al pueblo *binnizá*, se explica un proceso muy particular de adaptabilidad a las diferentes culturas que han llegado con ímpetu colonizador, siendo fusionadas e integradas dentro del pueblo zapoteca. Esta apertura al cambio, cuando buscan calificar a la comunidad *Muxe*, conlleva la necesidad también de recurrir a una convivencia dual entre lo específico y

lo global, lo externo y lo interno. Por lo tanto, es claro que estamos hablando del mismo pueblo, pero históricamente, quienes han tenido la posibilidad y los recursos para narrar la historia, prefirieron borrar a aquellos que osaban fluir en el género.

Entonces, pareciera ser que la rigidez de las categorías de lo masculino-femenino son inmutables e inviolables. Sin embargo, resulta aceptable y digno de narrar cuando un pueblo indígena como modo de subsistencia adopta culturas que les son ajenas, en un ejercicio de conciliación. Es decir, la transmutación en las personas cis-heterosexuales es definida como una habilidad y en aquellas subjetividades transnormativas, como una fuga del sistema.

Así, vemos que los procesos colonizantes continúan hoy en día presentes en la sociedad, como afirma Lugones (2008), y veremos en el siguiente apartado de qué manera esto se traduce a la disciplina del Derecho, que tiene como tradición un modo operativo de desubjetivación, creando normas a través de la exclusión de las diferencias, con el castigo como modo de aleccionamiento ante cualquier mínima posibilidad de desvío.

Con el propósito de dar apertura al segundo capítulo, resulta pertinente preguntarnos: ¿Hay lugar para les *Muxes* en el corpus del Derecho occidental? ¿Quiénes son les *Muxes* fuera de los límites del Istmo de Tehuantepec para el Estado y el Derecho mexicano? ¿Qué peligros supone equiparar el ser *Muxe* con ser trans? ¿Existen herramientas del Derecho occidental que colaboren en el desenvolvimiento de trans-subjetividades indígenas? ¿Cuáles? ¿Qué figuras existen dentro del Derecho frente a los crímenes de odio? ¿El Derecho resulta un amparo u otro despojo para las comunidades indígenas trans-normativas? ¿Qué nos posibilita pensar los procesos de subjetivación desde las teorías transfeministas, cuirs y decoloniales?

## Capítulo segundo

### Subjetividades vs. Identidades: Una reparación histórica siempre negada

En el presente capítulo analizaremos, desde diferentes aristas, por qué resulta necesario abordar la *Muxeidad* y las diferentes formas de experimentar el ser *Muxe*, desde perspectivas transfeministas, cuirs y decoloniales, para desmitificar todo aquello que se ha dicho e impuesto sobre ellos, demostrando las múltiples violencias y exclusiones que viven las subjetividades indígenas trans normativas en los procesos de globalización del Derecho moderno, los diferentes feminismos, y el neoliberalismo imperante en las sociedades modernas-capitalistas.

Intentaremos problematizar la posición de los feminismos, como teorías especializadas en el sujeto mujeres, que no contemplan otras subjetividades fuera del marco binomial masculino/femenino, y con un marcado principio biologicista. Lo anterior por considerar que esta actitud produce un discurso exclusivista y excluyente que agrava las violencias que sufren otras subjetividades, a causa de una cultura machista y cis heteropatriarcal.

Frente a ello, incluir la perspectiva transfeminista, decolonial y cuir que nos ofrece el movimiento feminista es una opción necesaria e imprescindible, que se propone contemplar la multiplicidad de factores mediante los cuales opera el sistema cis-heteropatriarcal, a través de las violencias ejercidas por grupos que normalmente detentan el poder y se proclaman poseedores de ciertos privilegios de clase, raza, orientación sexual e identidad de género.

Con ello pretendemos, como afirma Donna Haraway (1995), conocer el poder de la teoría crítica para entender cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negarlos constantemente, sino para poder construir unos que tengan oportunidad en un futuro.



Para comenzar, Giménez (2007) plantea que el concepto de identidad resulta inseparable de la idea de cultura, porque es en ella dónde se conforman las primeras. Obviamente que estas culturas, al entrar en procesos de globalización, inician un proceso de transferencias y afectaciones que no se encuentran exentas de violencias y contradicciones en y hacia la otredad. Por lo que, bajo la premisa de las diferentes significaciones que producen subjetividades forjadas desde lo colectivo-étnico a lo individual sexo-genérico, podemos pensar junto a Ordón Regalado (2017) que, en la afirmación de identidades de género construidas desde lo individual, cada sujeto se siente parte de alguna de las opciones que su cultura le ofrece, o en algunos casos puede sentirse en contradicción con ello, cuando las opciones son demasiado rígidas (como suele ocurrir en la cultura occidental). En lo que se refiere a las subjetividades colectivas, en cambio, nos hablan de la relación con aquello que nos es común, que nos permite establecer puntos de encuentro, y generar la idea de un “nosotros” para diferenciarnos de “los otros”, desde una lógica colectiva.

Por lo tanto, resulta fundamental entender que la cultura zapoteca ofrece a su comunidad una forma específica de vivir la *Muxeidad* desde lo étnico-colectivo, que por momentos, es sumamente distante de lo que ofrecen las culturas occidentales, y por otros se produce un acercamiento necesario a determinadas herramientas que colaboren en un proceso siempre cambiante, fluido e indeterminado.

## 2.1 La visibilidad como trampa.

Para comenzar este debate, decidimos recuperar la idea que se ha construido en torno a la *Muxeidad* presente en la ciudad de Juchitán de Zaragoza, Santo Domingo de Tehuantepec e Ixtepec, el corazón del Istmo de Tehuantepec en el Estado oaxaqueño de México, así como las demás localidades que lo componen.



Comúnmente, se han acostumbrado a nombrar esta región como “el paraíso *queer*”, para dar cuenta y visibilizar las prácticas y la presencia del “tercer género” en Oaxaca. Así, se ha forjado un imaginario social, producto de la globalización de los sujetos, que ha llamado la atención de diferentes medios de comunicación de múltiple alcance, tanto global como local, de académiques y la sociedad en general, que analizan e indagan sobre las diferentes performances de género que se viven en la región del Istmo de Tehuantepec.

Retomando a Miano (2010), el concepto de “tercer género” o “tercer sexo” fue acuñado por algunos académiques para referirse a les *Muxes*, en el afán de querer encasillarles bajo una noción ajena a sus experiencias. Sin embargo, sucede que esta acepción resulta estrecha y descriptiva porque, por un lado, utiliza la misma lógica categorial que moldea, a conveniencia del sistema cis-heteropatriarcal, las diferentes subjetividades trans normativas, respondiendo a los modelos occidentales de identidad que se encuentran marcados por un binomio institucionalizado, estableciendo ciertas jerarquías y, en algunos casos, la misma negación de los sujetos codificados como identidades preconcebidas. Por otro lado, abona al ocultamiento de la complejidad que suponen las interrelaciones entre el género, la sexualidad y lo biológico, entrelazadas con el sistema de referencias propio de la cultura *zaa*, su lengua y la pertenencia al Istmo de Tehuantepec.

Es cierto que, como afirma Miano (2010), podemos catalogar la situación y actitud social-cultural específica de Juchitán de Zaragoza como privilegiada, en el sentido que existe mayor tolerancia, permisividad y menos punitivismo hacia las subjetividades trans normativas y las diferentes orientaciones sexuales, en contraste con el patrón nacional, regional y global que tiende al rechazo, desaprobación, burla y ridiculización. A la vez que el hecho de ser *Muxe* se encuentra incorporado en el imaginario social como parte de la cultura *zaa*, y su composición

genérica es valorada en múltiples aspectos, ya sea laborales, festivos, sexuales, profesionales e intelectuales, etc. Sin embargo, esto no se traduce inmediatamente en un paraíso para les *Muxes*.

Por lo tanto, consideramos innecesario recurrir a conceptos occidentales, como “paraíso queer” o “tercer género”, para su análisis. Primero, porque no son fieles a la realidad que se vive en Juchitán de Zaragoza, Santo Domingo de Tehuantepec y Ciudad Ixtepec, en cuanto a les *Muxes*. Luego, porque en la lengua zapoteca no existen géneros, sino que es un concepto impuesto por la sociedad moderno-capitalista. Y luego, porque como afirma Avendaño (2019), la falta grave que se comete a la hora de observar y analizar les *Muxes*, parte de un principio individualizador de experiencias que impide pensarlas, en parte, desde la totalidad social que implica la *Muxeidad*, en relación a la historia de la cultura zapoteca.

En este sentido, nos parece pertinente poner especial atención a cómo se ha visibilizado la comunidad *Muxe* a lo largo de la historia por la industria cultural, en un acto de completa invisibilización de su persecución. Cada año, durante la celebración de la Vela de las Auténticas buscadoras de peligro llegan diferentes medios de comunicación y entrevistadores/as para retratar cómo se vive el “tercer género” en la comunidad zapoteca. Normalmente estos retratos se encuentran plagados de prejuicios bajo una mirada romantizada de las cotidianidades que viven las subjetividades *Muxes*.

A continuación ilustraremos algunas de las campañas más reconocidas a nivel internacional sobre les *Muxes*, a saber: La campaña de Vogue realizada en diciembre del año 2019, la publicidad del Grupo Modelo para promocionar su cerveza “Victoria” durante el mes del orgullo LGBTTTTCIANB+ en el año 2019, la campaña de Pantene también en el mes de junio, pero del año 2023.



En la primera imagen que se encuentra debajo del presente párrafo, nos encontramos con la campaña que realizó la famosa revista Vogue. En este caso, convocaron a la compañera *Muxe* llamada “Estrella” como protagonista y representante de la comunidad zapoteca, quien vestida con el típico traje tehuano, adornado con sus joyas y flores, nos brinda una imagen pretenciosa sobre la realidad que se vive en el Istmo de Tehuantepec. Con un texto que acompaña la imagen enunciando el “tercer género” que impera en la región del Istmo, desde tiempos ancestrales e inmemoriales, intentan visibilizar a una comunidad sin contextualizar en lo más mínimo otros aspectos constitutivos de su cotidianidad más que la belleza innegable de una de las compañeras. Una publicación vacía de contenido que no persigue otro fin que lo efímero.



En la segunda campaña se ilustra otra de las compañeras *Muxes* promocionando la cerveza Victoria que, si bien, en este caso, les pretencioses seríamos nosotros, no contempla una crítica o concientización frente al consumo problemático de alcohol en los sectores populares de México, o particularmente de la comunidad *Muxe*, sino que sólo utiliza su imagen para

demostrar un apoyo circunstancial a la comunidad LGBTTTCIANB+ en el mes del orgullo, incurriendo en lo que denominamos pinkwashing o capitalismo rosa <sup>34</sup> . Este desvirtúa y manipula el sentido de solidaridad, respeto, conmemoración y reivindicación política de las comunidades de la diversidad sexual, pretendiendo institucionalizar el capitalismo sin impulsar medidas favorables de transformación social, ni garantizar derechos, ni asegurar el acceso a recursos para el bienestar de las mujeres o las personas LGBTTTCIANB+. Durante el video promocional<sup>35</sup> definen a Oaxaca como un lugar donde la igualdad es parte de la cultura, reproduciendo una vez más la idea de “paraíso *Muxe*” ya completamente desmitificada por los mismos compañeros.



---

<sup>34</sup> La cara más visible del capitalismo rosa, y a su vez la más criticada por los activistas, es el conocido como 'pinkwashing'. También conocido como "capitalismo rosa", este fenómeno se caracteriza por el uso del colectivo LGBTTTCIANB+ para lavar la imagen y promocionar la supuesta simpatía de empresas, instituciones y gobiernos hacia esta causa. Sin embargo, este “apoyo” sólo perdura durante el mes de junio de cada año, mes en el que se celebra el orgullo en conmemoración de la revuelta de Stonewall, y termina en el preciso instante en el que cambian de publicidad.

<sup>35</sup> Video disponible en: <https://www.facebook.com/watch/?v=339938536902215>

Finalmente, la campaña #TRENZASDEORGULLO fue lanzada oficialmente el 22 de junio en el marco de la Conferencia de Igualdad e Inclusión en América Latina 2023 de Procter & Gamble, en la Ciudad de México, resaltando el compromiso de la marca y la compañía por generar entornos inclusivos y equitativos. Es decir, otra actitud del capitalismo rosa por promocionar una marca de precios poco accesibles para determinadas poblaciones, sin reparar en las vulneraciones que sufren les compañeres más allá de la estética y cuidado de su cabello, aunque reparen en la cierta importancia de las raíces ancestrales que representa el cabello para les compañeres *Muxes*. En un intento, que por momentos se logra, de representar a través de la voz de les compañeres *Muxes* una actitud colectiva de entrelazamiento similar a la función que cumplen las trenzas<sup>36</sup>.



Es importante señalar que, como afirma Miano (2010), y hemos argumentado con anterioridad, en la presente investigación no se estudia a les *Muxes* como un “tercer género”, ni tampoco se les retoma como una homosexualidad institucionalizada como se ha hecho a

---

<sup>36</sup> Video disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=CxYsIbWlckk>

través de los medios audiovisuales internacionales y académicos a lo largo de la historia. Porque de esta manera incurrimos, una vez más, en crear una nueva categoría dentro de la comunidad, sin reparar en el debate que inaugura pensarse por fuera del binarismo, ya sea tanto de género como académico, cultural, social, político y económico. Más bien, se analiza desde la performatividad del género, pues se entiende una marcada disidencia de este grupo en comparación con el paradigma binario occidental. Con base en esta categoría, se puede reconocer cómo el género de les *Muxes* no es inmutable ni universal, pues a lo largo de su vida pueden transitar en sus relaciones sexo afectivas, eróticas y en sus corporalidades.

Al respecto, en una entrevista que le realizan a Lukas Avendaño, el artista afirmó que:

*“Hablo de la Muxeidad, y no de Muxes, porque es un acto social. Es decir, la Muxeidad solo es un eslabón dentro de otro, en el que hay política, economía, religión, lo social, el sistema de cargos, usos y costumbres y la sexualidad. La Muxeidad no se puede catalogar, decir que Muxe es igual a puto, mampo o queer. La Muxeidad existe en la medida que haya un universo social, natural y simbólico que la sostenga. Puedo ser Muxe en mi localidad pero afuera soy puto, entonces se pierde la connotación”* (Bezenette; 2021).

En este sentido, la noción de “visibilidad” a la que hacíamos referencia funciona como un arma de doble filo, porque de pronto es necesaria para la conquista de derechos y la difusión de información que desmitifique todo lo que se ha construido en torno a sus subjetividades. Sin embargo, resulta de una trampa que nos ha obligado históricamente, como poblaciones no heterosexuales, a dar explicaciones sobre nuestras vivencias, debiendo relatar las maneras en las que asumimos modos distintos de vivir el género y la sexualidad, e intentando justificar nuestra existencia para dotarla de sentido y validación.

Así, vemos cómo se les expone constantemente a un sin fin de violencias en nombre del despertar de una curiosidad sobre sus cuerpos, sexualidad, erotismo y cotidianidad. Hasta

incluso ya muertes, en manos de sus operadores, les exponen a una visibilización extrema en la que su fisionomía, gestualidades, corporalidades y expresiones de género no son dignas de una vida buena, sino que se corresponden con una monstruosidad desviada, merecedora de innumerables violencias, con el objetivo último de normalizarles o eliminarles.

En este sentido, es importante remarcar que cuando podemos finalmente hablarle al mundo sobre nuestra sexualidad, o comenzamos a vivir libremente nuestra identidad de género, atendiendo a los contextos de cada quien, no nos visibilizamos, sino que comenzamos a existir como subjetividades trans normativas.

Frente a ello, la vida desde la *Muxeidad* y de otras culturas indígenas de América Latina, África o Asia<sup>37</sup>, nos demuestran que la noción de binarismo es propia del colonialismo europeo. Por lo tanto, aquí nos proponemos cuestionar esa relación coercitiva entre sexo biológico y la producción de subjetividades, problematizando la heterosexualidad como organización social y política dominante. Al respecto, Bedurke (2015) afirma que “*en vez de justificar la existencia no heterosexual, intentar patriarcalizarla al máximo, dotar la vida no-heterosexual de significados heterosexuales, debemos analizar este sistema opresivo [...] deconstruyendo el mito de que la heterosexualidad es previa a la historia, poniendo en duda los relatos*” (Bedurke, 2015: pp. 6).

La *Muxeidad*, en este sentido, quiebra la “*hiperbolización del rol del hombre*” (Bedurke, 2015, pp. 7), para cuestionar y poner en duda su clara ubicación dentro del sistema binario, desmitificando la heterosexualidad obligatoria como sistema de opresión que inaugura un sexo

---

<sup>37</sup> *Muxes* en México, *Omeguid* en Panamá, *Two Spirit* en Canadá, *Epu pillan* o *Epu Püllü* en Argentina/Chile, *Fa’afafine* en Samoa, *Mahu* en Hawái, *Hijras* en India, entre otros,



verdadero, que crea identidades fijas a las que les designa comportamientos definidos y castigos ante su incumplimiento.

## 2.2 Otra propuesta metodológica para pensar la *Muxeidad* en el mapa de lo LGBTTTCIANB+

Para comenzar el presente apartado nos parece pertinente retomar la tesis que Amaranta Gómez Regalado esboza sobre la posición del signo “más” en las siglas “LGBTTTCIANB+”, como propuesta metodológica de reparación histórica.

Nuestra autora *Muxe*, antropóloga social, investigadora y activista nos invita a repensar el lugar que ocupan las subjetividades indígenas en la comunidad de la diversidad sexual y de género, cuando presentan una construcción sexo-genérica disímil al binomio masculino-femenino. A partir de ello, lo que podemos ver como un simple cambio en el debate político, en cambio, se propone evidenciar la situación de vulneración y exclusión que viven las diferentes expresiones sexo-genéricas en las comunidades indígenas, en este caso les *Muxes*, al interior mismo de la comunidad LGBTTTCIANB+.

Si bien el signo “+” ubicado al final de las siglas de la comunidad indica una inclusión futura de identidades por existir, podemos percibir que según esa disposición les *Muxes* no se encuentran representadas, al ser subjetividades pre-existentes al movimiento y la conformación de la comunidad “LGBTTTCIANB+”. Por lo tanto, no podemos hablar de una verdadera inclusión si existen visibles borramientos de determinadas subjetividades dentro del mapa de lo LGBTTTCIANB+.



Lo anterior, entonces, nos conduce a preguntarnos ¿A quién queremos incluir en la historia?  
¿A quién se quiere hacer partícipe en este movimiento y a quien no? Al mismo tiempo que  
¿Cuáles son las subjetividades que decidimos abrazar? ¿Y cuáles no?

Amaranta afirma que esta propuesta metodológica no se trata de un capricho como activista indígena, sino de un hecho de reconocimiento histórico de comunidades que viven realidades de género completamente diversas alrededor del mundo, como les: Omeguid en Panamá<sup>38</sup>, Two

---

<sup>38</sup> “En el pueblo Kuna en Panamá, se mantiene una visión de la sexualidad vinculada con la naturaleza. Para ellos la naturaleza se manifiesta en dos espíritus, el del “paba” y el del “nana”. En la mayoría de la gente aparece sólo una de ellas. Pero en algunos, les Omeguid, la identidad espiritual contiene a ambas, siendo un rango espiritual más amplio. Cuando se perciben comportamientos relacionados con el alma “Omeguid” en un niño kuna, su familia le protege y estimula esa performatividad de género”. Recuperado de: [https://www.instagram.com/bastadecisexismo/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/bastadecisexismo/?img_index=1)

Spirit<sup>39</sup> en Canadá, Mahu en Hawai<sup>40</sup>, Epu Püllü o Epu Pillan en Argentina-Chile<sup>41</sup>, Fa'afafine en Samoa<sup>42</sup>, Hijras en la India<sup>43</sup> entre otros.

Con ello vemos como el mapa de lo LGBTTTTCIANB+ resulta insuficiente para el análisis de la situación y contextos de las subjetividades trans-normativas a lo largo y ancho de Abya Yala. Estos últimos, denuncian que no podemos pensar en el inicio de la historia de diversidad sexual e identidad de género con la revuelta de Stonewall Inn<sup>44</sup> en 1969, sino que debemos

---

<sup>39</sup> “Previo a la colonización co-existían muchas tribus en Norteamérica que concebían incluso más de 5 géneros. Fueron llamadas despectivamente “Bardajes” por los cronistas colonizadores. El activismo actual renombra y recupera el término “Dos espíritus” como un concepto paraguas para todo el espectro por fuera de lo binario. Eran a menudo cuidadoras y chamaniques de sus comunidades. Hoy resisten algunas Winkte entre les Lakota y Nadleeh en el pueblo Navajo. Además se han formado varias organizaciones Powwows”. Recuperado de: [https://www.instagram.com/bastadecisexismo/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/bastadecisexismo/?img_index=1)

<sup>40</sup> Son parte de la cultura Tahitiana, en Hawai. Encarnan espíritus masculinos y femeninos. Generalmente se daba una crianza en roles femeninos al hijo primogénito para que se encargue de los cuidados. Actualmente gozan de un legendario estatus social a diferencia de les “recientes” rae rae (personas trans) que son mayormente menospreciadas. Recuperado de: [https://www.instagram.com/bastadecisexismo/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/bastadecisexismo/?img_index=1)

<sup>41</sup> “Awkan Epupillan Mew: Dos espíritus en divergencia”. En una entrevista que le realizaron a Aliwen perteneciente al pueblo mapuche, afirmó: “Las, los y les mapuches sexo-divergentes hemos existido hace muchos años, antes incluso de que existiera lo que llamamos la comunidad LGTB. Mi nombre es Aliwen y en wingka dhungun o español podemos decir que soy una mujer trans no binaria, pero en territorio williche, como el lago Panguipulli de donde proviene mi familia, las personas como yo eran llamadas Epu Püllü; püllü refiere al espíritu que cabe dentro del cuerpo, y epu significa dos, o sea se creía que las personas sexo-divergentes no teníamos solo un espíritu masculino o femenino, sino que portábamos una serie de combinaciones de estos, que nos otorgaban características de ambos géneros. Varios y varias kimche creen que las personas Epu Püllü somos un gran tesoro porque nuestra forma de ser nos permite acercarnos más al mundo espiritual y así ayudar a mantener unido al tejido social (Millaleo; 2022; pp: 2)

<sup>42</sup> Fa'afafine es un “tercer género” en la cultura polinesia, según la Asociación Fa'afafine de Samoa, y ha formado parte de la vida de la isla desde tiempos inmemoriales. La mayoría de las aldeas tienen fa'afafine, y se calcula que hay varios miles en las islas de Samoa. Recuperado de: <https://www.reuters.com/article/pacifico-samoa-g-nero-idESKCN1UQ1SD>

<sup>43</sup> Algunas de ellas se identifican como mujeres u hombres, mientras que otras permanecen por fuera del binario. Durante siglos contaron con gran rol espiritual hasta que fueron penalizadas en 1871 por la colonización británica. A pesar de toda marginalidad y criminalización, existen y resisten en esa conservadora sociedad (hace tan sólo 4 años despenalizaron la homosexualidad en la India). Recuperado de: [https://www.instagram.com/bastadecisexismo/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/bastadecisexismo/?img_index=1)

<sup>44</sup> Los Disturbios de Stonewall Inn ocurrieron durante la madrugada del 28 de junio de 1969 y se convirtieron en el hito fundacional del movimiento de liberación homosexual para la época. Durante aquella madrugada, la policía de Nueva York acudió al bar donde se sucedía una fiesta con público de la comunidad LGBTTTTCIANB+, que resistió los embates policiales y las detenciones arbitrarias durante seis largos días, para concluir con la primera marcha del orgullo el 28 de junio de 1970. Así, claramente Stonewall se posicionó como una especie de mito



ampliar la visión histórica de disidencia a los marcos binómicos en los que se ha estructurado la sociedad, a partir del colonialismo con sus consiguientes ideas y prácticas heteronormativas, que implantaron una moral judeocristiana de culpa, pecado y castigo sobre las subjetividades indígenas trans normativas.

Por lo tanto, es posible afirmar que a partir del proceso de etnocidio promovido por las colonias europeas a lo largo y ancho del continente de Abya Yala, se destruyen las diferentes cosmovisiones sobre la espiritualidad, concepción del género y la sexualidad de los pueblos indígenas. Aspecto que, posteriormente, marcaría una ruptura con las descendencia de estos, en un contexto re conceptualizado y alterado con nuevos paradigmas en el plano socio cultural (Céspedes, Gómez Regalado y Jackson; 2013: pp. 4). Con ello se observa que, como afirman Céspedes, Gómez Regalado y Jackson (2013), al hacer un mapeo general por diversas organizaciones sociales en Derechos Humanos, LGBTTCIANB+, de derechos sexuales e identidad de género, es casi inexistente la participación de personas indígenas con diversa orientación sexual e identidad de género desde su diversidad ancestral.

Esta discusión, también nos permite abrir el panorama para pensar las diferentes problemáticas que les atraviesan y por las cuales se encuentran en pie de lucha, ante las prácticas colonialistas que aún persisten. Una de ellas, por ejemplo, refiere a la batalla cultural llevada adelante por la preservación de su lengua, que se enfrenta constantemente a la camisa de fuerza del castellano de la engenerización de los pronombres, entre el masculino-femenino, “la” o “él”.

---

fundacional que marcó el punto de partida de los procesos de liberación homosexual en Estados Unidos -e incluso en el resto del mundo.



Con respecto a esto último, el “ti” de la lengua zapoteca es un artículo neutro, que no antepone un género condicionando la cosa, sino que sólo soporta gramaticalmente las palabras que anteceden, rebasando el binomio masculino-femenino reducido a los artículos “la” o “él”.

En la lengua zapoteca, nos dice Cruz Vásquez (2021), hay pocos pronombres y terminaciones masculinas o femeninas; En cambio, esta lengua clasifica seres humanos, animales y seres espirituales sin anteponer el género. Cuando se habla de un oficio, por ejemplo, la traducción más cercana para referirse a la pesca y a las personas que la realizan sería: “grupo de personas que pescan”, y no “pescador” o “pescadora”. Para hablar de las identidades *Muxes*, ocurre algo similar: en la expresión *ti Muxe*, el “ti” es un elemento para expresar cantidad, es decir, para referirse a una *Muxe* y no para decir “el” o “la” *Muxe* (Cruz Vásquez, 2021: pp. 183).

Por lo tanto lamentamos que incluso dentro de espacios de los movimientos LGBTTCIANB+, que se podrían inferir como lugares seguros y desde los cuáles construir espacios hacia mayor aceptación y tolerancia de la diversidad étnica y sexo-genérica, en un trabajo en conjunto hacia, en este caso, la comunidad *Muxe* en México, igualmente se vuelve necesario dar la batalla cultural al interior de los mismos por la digna existencia de estas subjetividades. Principalmente, consideramos que por más que estos espacios funden su arraigo en la sociedad hacia la histórica lucha contra la homo-lesbo-transfobia, parece que el sujeto de los movimientos LGBTTCIANB+ siguen siendo exclusivamente el hombre homosexual, blanco, de clase media-alta y europeo, y no aquellas subjetividades racializadas, indígenas, trans-travestis o no binaries.

Así, vemos que estos espacios no se encuentran exentos de replicar lógicas exclusivistas, racistas y clasistas, sino que muchas veces ponderan determinadas subjetividades que no

renuncian al género asignado al nacer como modo de subsistencia, sino que ensayan sus prácticas y discursos desde una homonormatividad, como aquellas manifestaciones normativas de la sexualidad no heterosexual, tratándose también de un régimen de producción de normalidad que recorta lo inteligible como humano y lo “no humano”, lo que queda “fuera” de la normalidad.

Frente a esto, identificamos resabios de una noción esencialista y binomial en torno a la categoría sexo-género que nos muestra, una vez más, que el binarismo de género sobre el cual se sostienen sus discursos es exclusivista y excluyente, generando efectos de forclusión<sup>45</sup> hacia determinadas expresiones identitarias trans normativas.

De este modo, dentro de los movimientos LGBTTTCIANB+ igualmente existen grados de jerarquización, que colocan a determinados sujetos como inferiores y otros como superiores, sobre todo a aquellas subjetividades trans-travestis, no binaries, andrógines e intersexuales, entre otras, con respecto aquellas personas cis, homo o bisexuales. Porque resulta diferente no respetar los códigos de la heterosexualidad obligatoria que desafiar el orden del género preestablecido como destino biológico; y esta situación se agrava si éstas personas son racializadas y estigmatizadas por su origen étnico.

Entonces, para concluir, volviendo con los autores Céspedes, Gómez Regalado y Jackson (2013), la población LGBTTTCIANB+ debe reflexionar y reconocer las prácticas de racismo, clasismo, epistemicidio y capitalismo que existen al interior de sí, reconociendo el derecho de

---

<sup>45</sup> “Es un concepto elaborado por Jacques Lacan para designar un mecanismo específico de la psicosis por el cual se produce el rechazo de un significante fundamental, expulsado fuera del universo simbólico del sujeto. Cuando se produce este rechazo, el significante está forcluido. No está integrado en el inconsciente, como en la represión, y retorna en forma alucinatoria en lo real del sujeto”. Recuperado de: <https://www.elpsicoanalisis.org.ar/old/numero2/forclusion2.htm>



las subjetividades indígenas trans normativas a autonombrarse y vivir bajo sus propias cosmovisiones, no occidentales ni eurocentristas. Porque el irrespeto de esta libertad, implica perpetuar lógicas coloniales de destrucción de la cosmovisión ancestral de los pueblos indígenas de Abya Yala, impidiendo el libre ejercicio de sus lenguas, espiritualidad, culturas, costumbres, soberanía, etc.

### 2.3 Situación de la comunidad +LGBTTTCIANB+ en México

En el presente apartado, daremos cuenta de la situación que vive actualmente la comunidad +LGBTTTCIANB+, específicamente las personas trans-travestis en México y las consecuencias que atraviesan ante su falta de reconocimiento como sujetos de derechos en algunos estados de México, en términos de tipificación de delitos o creación de políticas públicas que les coloque como beneficiaries y protagonistas.

A modo de incluir todas las subjetividades sexo-genéricas disidentes del país, cuando decimos personas trans-travestis también estamos haciendo referencia a las personas que se asumen como transgéneros, transexuales, travestis, no binaries y les *Muxes*, como subjetividades trans normativas disímiles al modelo binario que inaugura el sistema cis-heteropatriarcal porque, sin borrar sus especificidades, consideramos que todas son víctimas de la violencia, exclusión y marginación que aquel sistema les impone, impidiendo el libre ejercicio de su Derecho Humano a una vida libre de violencias.

Si bien, no todas les *Muxes* se identifican como subjetividades trans-travestis, y existen ciertos conflictos en la adecuación forzada dentro de algunas de las categorías de lo +LGBTTTCIANB+ por considerarlas occidentales y muchas veces colonizantes, existen muchas *Muxes* de la comunidad zapoteca que sí se identifican con aquellas categorías como resultado de una adaptación ante una constante discriminación e impresión de un carácter

peyorativo que se ha hecho a lo largo de la historia del concepto *Muxe*, incluso al interior de la comunidad zapoteca.

Hablar de personas trans-travestis a nivel mundial, y específicamente en el contexto mexicano, es nombrar una situación de constante resistencia y autocuidado ante los contextos de trans-odio. Específicamente mencionamos a las personas trans-travestis dentro del colectivo +LGBT+TCIANB+, porque son quienes sufren los mayores agravios por sus diferentes expresiones de género y corporalidades, como veremos más adelante en el presente apartado.

Las vidas de las personas trans-travestis y no binarias se encuentran constantemente atravesadas por la discriminación, el odio y la marginación por parte del Estado, sus diferentes normativas, y aquellas personas que detentan ciertos privilegios de clase, raza, orientación sexual y expresiones de género.

Las consecuencias de ello dependen de los diferentes contextos geopolíticos en los que habitan. Porque no resulta igual residir como persona trans-travesti o no binaria en la Ciudad de México que en otras latitudes del país, debido a los diferentes contextos socio-históricos y políticos que tornan algunas ciudades o comunidades más seguros que otros. Si bien, hasta el momento, no podemos mencionar algún lugar del mundo que sea completamente seguro para estas subjetividades, debemos tener en cuenta que existen lugares mucho más propicios y tolerantes para sus existencias.

De esta misma manera, nombrarse como persona cis-heterosexual, en esta sociedad cis-heteropatriarcal, nos coloca en ventaja con respecto a aquellos que presentan una expresión de género disímil a la que nos fue asignada al nacer por los aparatos biomédicos o una orientación sexual diferente a la heterosexual. Ello, sumado a la pertenencia a diferentes categorías raciales



y étnicas que infravaloran a las personas y exacerbaban la discriminación y violencias ya perpetuadas por motivos de género y orientación sexual.

Dentro de este contexto, resulta innegable que solo existimos porque resistimos, debido en parte, a quienes nos antecedieron en el movimiento +LGBTTCIANB+. Porque si ellos no hubiesen ocupado e irrumpido cada espacio que nos han negado históricamente, muchos de nosotres aún estaríamos en el closet o incluso muertas.

A lo largo de los últimos años, hemos escuchado innumerables discursos que reflejan una situación de plena tolerancia hacia las subjetividades trans-travestis y no binarias, donde todo ya está más abierto, inaugurando la posibilidad de hablar del tema, alejándose de los tabúes. Sin embargo, en las noticias y en los diferentes barrios no hemos cesado de contar víctimas en manos del homo-lesbo-trans odio.

¿Y por qué decimos homo-lesbo-trans odio y no homo-lesbo-trans fobia? Porque etimológicamente la palabra fobia significa “temor”, y si hay algo que está claro es que las personas que nos acosan y asesinan no tienen temor de nosotres, sino que les genera rabia nuestra existencia, nuestras diferentes expresiones de género y orientaciones sexuales.

Entonces, resulta menester no caer en la banalidad del discurso afirmando que tienen miedo de convertirse en nosotres, sino que es hora de nombrar las cosas como son: Nos odian, y no representamos una amenaza a su cis-heterosexualidad. Porque somos nosotres les que solemos tener miedo y nos levantamos cada día sin saber si volveremos a casa a salvo. Y gracias a que ese miedo lo hemos convertido en furia, es que existimos en esta sociedad.



En este sentido, Joseline Sosa Gómez<sup>46</sup> en una entrevista que le realizamos, afirmó:

*“Sí, es de odio, porque si te quieren matar te dan un balazo y ya, pero no que te den 30 puñaladas y diez balazos, que te dejen caer una tabique o bloque en la cabeza o que te den con un martillo hasta que se cansen. Todo eso lo tenemos registrado. Una compañera que tiene un año que la asesinaron con odio, le dieron diez puñaladas en todo el cuerpo y en la cara. Eso no es un asesinato normal, es con fin de odio, con mucho rencor. Entonces, yo creo que no hemos podido hacer mucho porque da miedo y te expones, y exponemos a la familia. Pero es la realidad que estamos viviendo, y no solo hablamos del Estado de Oaxaca. Hacen mucho ruido, pero a quienes les corresponde no hacen nada. Creo que las autoridades municipales, estatales y federales deberían actuar”* (26 de abril; Diario de campo; 2023).

Otra de las formas de resistencia que hemos encontrado a lo largo de la historia tiene que ver con la visibilización, no sólo de nuestras corporalidades sino también mostrando a la sociedad, a través de diferentes mecanismos, los registros de violencia y asesinatos enmarcados en los transfeminicidios y homicidios por cuestiones de género y sexualidad.

Obtener y sistematizar información sobre las personas trans-travestis es de suma importancia, para incidir en la creación de políticas públicas que garanticen el ejercicio de nuestros derechos, para visibilizar los atrasos y retos que el Estado deberá reconocer y resolver a través de acciones afirmativas que aminoren la brecha de desigualdad, desmitificar tabúes que se han construido en torno a aquellas subjetividades, así como poner en marcha medidas urgentes para frenar los asesinatos de las personas trans-travestis, motivados por los discursos de odio (Céspedes, Gómez Regalado y Jackson; 2013: pp. 6).

---

<sup>46</sup> “Joseline Sosa Gómez, de 47 años de edad, es oriunda de Santo Domingo de Tehuantepec, activista social y más, sobre todo en la prevención de VIH-sida. Pertenezco a una red nacional de mujeres trans, también tengo mi colectivo “Istmo trans”, trabajo en Mexfam hace 5 años como defensora de Derechos Humanos. Somos aliadas con El Centro Ambulatorio para la Prevención y Atención en SIDA e Infecciones de Transmisión Sexual (CAPASITS) Oaxaca” (Diario de campo; 2022).

En este sentido, la organización Transgender, desde el año 2008, puso en marcha el Observatorio de Personas Trans Asesinadas (TMM), una recolección sistemática que monitorea y analiza los reportes de personas trans y de género diverso asesinadas en todo el mundo. Como resultado de ello, entre el año 2008 y el 2022, la mayor cantidad de asesinatos hacia personas trans y de género diverso lo registró Brasil con 1741 crímenes de odio<sup>47</sup>, en segundo lugar se posiciona México con 649 transfeminicidios, luego Estados Unidos registra 375 casos y en cuarto lugar se posiciona Colombia con 233. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la cantidad de asesinatos per cápita entre Brasil y México son muy similares, porque el primero duplica en población al segundo.

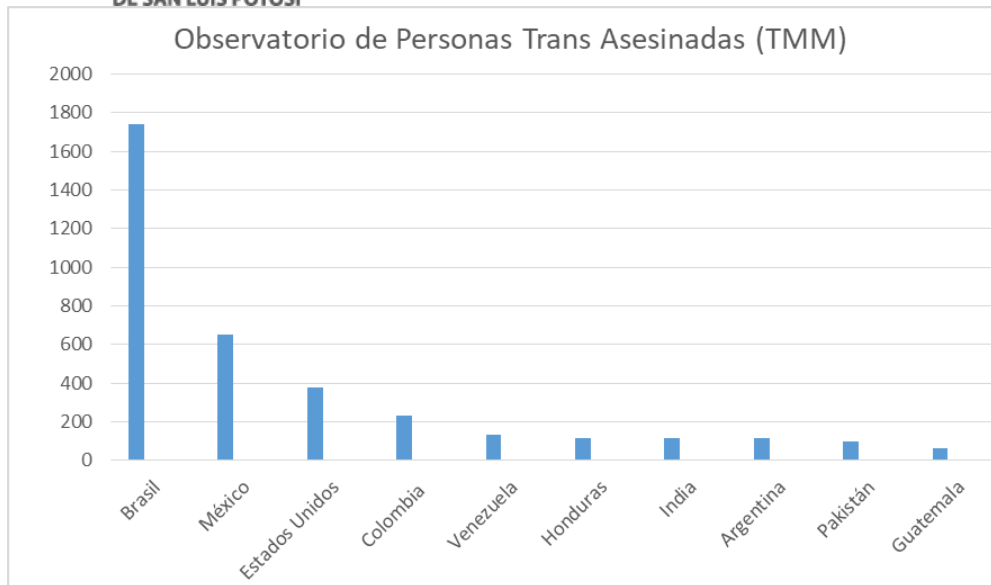
Lo cierto es que la región Latinoamericana representa siete de los diez países con mayor número de personas trans asesinadas durante el período 2008-2022, mostrando grandes niveles de violencia por razones de género, seguido de crueles asesinatos con odio y saña, como demuestra el siguiente gráfico que hemos realizado en base a los datos obtenidos del Observatorio de Personas Trans Asesinadas (TMM)<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> “Un crimen de odio representa una acción violenta ya sea por odio, prejuicio o por desprecio contra la integridad vital, física y psicológica motivada por la orientación sexual, la expresión e identidad de género distinta a la cis-heterosexual en el cual existe o no un vínculo entre el agresor y la víctima. El Centro de Justicia y el Derecho Internacional en su diagnóstico de crímenes de odio por orientación sexual e identidad de género en Costa Rica, Honduras y Nicaragua, han definido el crimen de odio como: todo acto doloso, generalmente realizado con saña, que incluye, pero no se limita a: las violaciones del derecho a la vida, a la integridad personal; el cual tiene la intención de causar daños graves o muerte de la víctima, basando la agresión en el rechazo, intolerancia, desprecio, odio y/o discriminación hacia un grupo en situación de vulnerabilidad, en este caso siendo este grupo la población Lésbica, Gay, Bisexual, Transexual e Intersexual”. Recuperado de: [https://issuu.com/punto618disenoeditorial/docs/gui\\_adesaparicio\\_nissuu](https://issuu.com/punto618disenoeditorial/docs/gui_adesaparicio_nissuu)

<sup>48</sup> Recuperado de: [https://transrespect.org/es/map/trans-murder-monitoring/?submap=tmm\\_2022](https://transrespect.org/es/map/trans-murder-monitoring/?submap=tmm_2022)





Por su parte, cifras de la ONG “Letra Ese” (2022) revelan que en los últimos cinco años se han registrado en México 461 homicidios de personas +LGBT+ por cuestiones de odio, siendo las mujeres trans-travestis quienes concentran el mayor número de casos, con 270, seguidas por 143 de hombres gay y 25 de mujeres lesbianas. En ese mismo reporte, informan que 40 de las víctimas fueron sometidas a múltiples violencias: golpes, abuso y acoso sexual, indicios de tortura y ensañamiento con cuerpos sin vida, decapitaciones, quemaduras y rematados por autos en marcha<sup>49</sup>.

En cuanto a los últimos registros obtenidos del Observatorio de Personas Trans Asesinadas (TMM), durante el año 2022, en Brasil se han cometido 77 crímenes de odio, en México 51 casos y en Estados Unidos 36<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Recuperado de: <https://www.infobae.com/lgbt/2022/07/03/achivo/>

<sup>50</sup> Recuperado de: [https://transrespect.org/es/map/trans-murder-monitoring/?submap=tmm\\_2022](https://transrespect.org/es/map/trans-murder-monitoring/?submap=tmm_2022)



Referente a la tipificación del delito y el trabajo de las organizaciones de la sociedad civil,

Joseline Sosa Gómez, afirma:

*“No existe una legislación en Oaxaca frente a los transfeminicidios. Hemos tenido reuniones con la fiscalía del Estado de Oaxaca, pero no está tipificado ni como crimen de odio, ni como transfeminicidio. Pues fíjate que, Mexfam tiene un proyecto donde se hizo un registro, un diagnóstico de los casos de hace 15 años, al día de hoy, tenemos registrados 37 casos que sí hubo un culpable, que sí hubo encarcelamiento pero lo dejaron salir porque la familia de la víctima no quiso ir a declarar por miedo. Existe una red de apoyo entre la fiscalía y la vicefiscalía sobre ese tema, pero el trabajo que se hizo no lo ha hecho la fiscalía, sino que lo hizo este grupo de mujeres trans y no les correspondía. Es como mandarle una carta a Santa Claus para que se haga justicia a las hermanas asesinadas que han matado horriblemente”. (26 de abril; Diario de campo; 2023)*

Según los datos que arroja el informe "Documentación de casos de violencia y crímenes contra personas *Muxe* y trans en el Istmo de Tehuantepec", de Mexfam y Fundación Arcus, en los últimos 15 años se registraron la suma de 38 casos de violencia contra personas *Muxes* y trans en nueve municipios de la región. La mayoría de estos episodios ocurrieron en Juchitán de Zaragoza, que sumó 13 agresiones, seguido por Unión Hidalgo con ocho, Santo Domingo Tehuantepec con seis, Santa María Mixtequilla con cuatro, Santa María Xadani con tres, y Chahuities, Santiago Niltepec, San Pedro Huilotepec y Santiago Ixtaltepec con uno en cada uno de ellos. El documento detalla que, 25 de esas agresiones fueron clasificadas como crímenes de odio, la edad promedio de las víctimas fue de 35 años y más de la mitad se identificaron como mujeres trans o *Muxe gunaa*, y 21% como hombres trans o *Muxe nguiiu*, aunado a que el 97% pertenecían a pueblos zapotecas. Las víctimas fueron comerciantes, meseres, empleades

del hogar, mototaxistas, artesanos, estilistas, cocineros, costureros, docentes, personas dedicadas al trabajo sexual y empleadas de Petróleos Mexicanos<sup>51</sup>.

En este contexto, actualmente, 20 de los 32 estados mexicanos siguen sin tipificar como crímenes de odio las agresiones y asesinatos contra la población diversa, a pesar de que la violencia contra la comunidad es una constante en el país, advierten organizaciones y activistas +LGBTTCIANB+. Sólo Ciudad de México, Baja California Sur, Colima, Coahuila, Guerrero, Michoacán, Nayarit, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Veracruz y Aguascalientes, incluyen tipos penales que agravan las sanciones de este tipo de ataques<sup>52</sup>.

Como reconoce Beth Sua de Gyves Gallegos<sup>53</sup> con respecto a la tipificación de los crímenes motivados por el odio a las subjetividades trans:

*“Legalmente hablando, nosotras no tenemos un conteo de asesinatos LGBT y desapariciones por parte del gobierno ¿Por qué? Porque no tenemos leyes que nos protejan en estos asesinatos, que vayan dirigidas específicamente a la comunidad. Este conteo que se hace como organizaciones y activismo social, es un trabajo muy pesado, pero que sirve de mucho tener esos números, entre comillas, porque tampoco los tenemos completos. Que nos sirva para decir que estas son exactamente tantas personas que asesinaron este mes, desde el estado de Oaxaca, pero en base a esos números podemos presionar al gobierno para que esas leyes sean aperturadas” (22 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

Así, vemos que los registros que hemos ido recuperando, normalmente, resultan del arduo trabajo de organizaciones no gubernamentales. Ello demuestra una clara ausencia de registro e

---

<sup>51</sup> Recuperado de: <https://es-us.noticias.yahoo.com/suman-25-cr%C3%ADmenes-odio-muxes-152737826.html>

<sup>52</sup> Recuperado de: <https://www.infobae.com/lgbt/2022/07/03/achivo/>

<sup>53</sup> Beth Sua de Gyves Gallegos, oriunda de Ixtepec, es fundadora y directora de Amaruss Guendanavani Ixtepec A.C, realiza trabajos de prevención en lucha frente al VIH e Infecciones de transmisión sexual, aplicando pruebas fáciles de sífilis y VIH, organizando talleres y conferencias dirigidos a la prevención del VIH, Derechos Humanos e identidad de género, entre otros.

interés, por parte de los Estados, en incidir en políticas públicas para revertir las altas tasas de crímenes de odio hacia la comunidad +LGBT+TCIANB+, y ni siquiera contemplando como crímenes de odio (salvo en contadas ocasiones) a asesinatos con saña, crueldad inusitada, símbolos de tortura y agresiones sexuales como patrón para aleccionar a las comunidades LGBT+TCIANB+. De esta forma, también hace caso omiso en la atención, prevención y erradicación de la violencia que sufren a diario, particularmente, las subjetividades *Muxes*, atendiendo a su vez aspectos étnicos y raciales que les atraviesan.

Al respecto, Joseline Sosa Gómez, nos confirma:

*“Debe haber políticas públicas sobre ese tema. Está hecho un oficio donde debería haber un concejo municipal en cada municipio sobre no discriminación a la diversidad sexual. Pero no hay un contexto donde los municipales quieran abordar eso, para ellos el asesinato fue ayer y se olvidan del tema, le dan carpetazo porque es una Muxe, un puto, un gay. No les interesa seguir la investigación porque no hay dinero, la familia no se hace presente porque le da miedo o hueva. Entonces, lo que hacemos como organización social es mostrar lo que sucede a nivel estatal”. (26 de abril; Diario de campo; 2023)*

Entonces, la ausencia de tipificación de crímenes de odio contra personas trans-travestis, conduce a una falta de investigación o al desarrollo de investigaciones viciadas. A su vez, las disposiciones penales que no hacen énfasis en las particulares condiciones en las que se ejecutan los crímenes de odio contra las personas trans-travestis, propician que la acción judicial esté permeada por estereotipos y prejuicios, haciendo hincapié, como afirma Herrera Flores (2008), en un sujeto único y universal, completamente ahistórico y descontextualizado, bajo un discurso de falsa despolitización, y tras el velo de una pretendida objetividad y neutralidad, basada en una igualdad formal ante la ley que se encuentra completamente fuera de contexto ,y resulta inaplicable frente a subjetividades históricamente vulneradas. Es decir,

al no reconocer como sujeto pasivo del acto punible la población trans-travesti, suponen que bajo el precepto de la universalidad, protegen los intereses de todas las colectividades.

Lo anterior, borra por completo las especificidades propias de cada colectivo, y no permite atender las situaciones de cada uno de ellos, porque coloca en el mismo plano a una persona blanca, de clase media/alta y cis-heterosexual que a una persona trans, indígena, pobre y latinoamericana, en un sistema que es sumamente clasista, racista, sexista y cisheteropatriarcal.

Por ende, como afirma Gándara (2014), es importante recuperar la memoria de las luchas para superar el secuestro de la narrativa de los derechos, y comenzar a responder las históricas luchas y demandas que ciertos sujetos sociales (diversidades sexo-genéricas, comunidades indígenas, afrodescendientes, negres, campesines, mujeres, etc.), reclaman para vivir en dignidad.

En ese mismo sentido, frente al formalismo jurídico que defiende la necesidad de una positividad normativa indiferente a las especificidades de las condiciones materiales en que las personas realizan su vida, el pensamiento crítico destaca la dimensión sociopolítica del Derecho como un producto social, un constructo que sólo puede ser comprendido contextualmente, en el marco de los procesos socio-históricos en que se produce y respondiendo, de una manera u otra, a la configuración de las relaciones societarias, sus estructuras y relaciones de poder (Wolkmer, 2012).

Frente a ello, resulta crucial el llamado que hace Ellacuría (2001) a iniciar procesos de historización de los Derechos Humanos, que nos permita analizar desde dónde se inscriben, para quien y quienes se proclaman, evitando trampas ideológicas. Esta historización, consiste en verificar si en la práctica se efectivizan, si sirven para la seguridad de todos, si examina



fehacientemente la realidad social y son coherentes, a la vez que deben encontrarse desideologizados de planteamientos idealistas.

El motor del derecho y con ello de los Derechos Humanos, continuando con el autor, debe obedecer la lógica de defensa del oprimido contra el opresor, teniendo en cuenta que esa relación desigual está dada por la privación y despojo múltiple. Es necesario, entonces, negar esa condición de opresión, pero no quedándose en la negación misma, sino entender el dinamismo como principio de su superación.

En conclusión, la historización de los Derechos Humanos es clave para desmitificar su universalización, porque los despoja de su carácter estático, obligando a proponer soluciones prácticas a las luchas sociales en contra del desigual acceso a los mismos. Por ello resulta crucial no olvidar la historia de los diferentes movimientos sociales a la hora de analizar los diferentes contextos y situaciones políticas propias de cada país, exigiendo al Estado y sus instituciones un verdadero compromiso para con ellos.

Porque en general, son las organizaciones no gubernamentales quienes elaboran los informes, específicamente, sobre la situación de la comunidad +LGBTTCIANB+ en los diferentes países. Así, vemos que el Estado incurre en una invisibilización de las disidencias sexo-genéricas, afectando el correcto abordaje de los crímenes de odio por cuestiones de género y pertenencia étnica, calificándolos como un homicidio más, por no contar con los mecanismos adecuados, ni una efectiva decisión con perspectiva trans-travesti, feminista y decolonial. Ello sumado a la racialización de las cuales son víctimas gran parte de las sociedades latinoamericanas y específicamente, las comunidades indígenas (más aun siendo sexo-genéricamente disidentes, como pueden ser les *Muxes* en Oaxaca).

Es importante destacar que, a la falta de un registro que contenga datos sobre los crímenes cometidos por prejuicio, se suma la ausencia de un registro general de personas +LGBT+CIANB+, el cual permitiría la elaboración de políticas públicas diferenciadas efectivas, pues ello traería la posibilidad de cubrir las necesidades específicas de cada grupo<sup>54</sup>.

Lo anterior, se vuelve aún más crítico cuando asistimos, actualmente, a un travesticidio/transfeminicidio social con compañeres que tienen una esperanza de vida de tan sólo 35 años, producto de muertes violentas y un abandono sistemático, en vida, por parte del Estado y sus instituciones. El travesticidio/transfeminicidio social, es un concepto que nos permite entender la suma de todas las violencias sociales que existen sobre el colectivo trans-travesti. Una cadena que comienza desde niñes, cuando son expulsades de sus hogares, excluides del sistema educativo, del sistema sanitario y del mercado laboral, la iniciación temprana en la prostitución/el trabajo sexual, el riesgo permanente de contagio de enfermedades de transmisión sexual, la criminalización, la estigmatización social, la patologización, la persecución y la violencia policial (Radi y Sardá; 2016: pp. 5), por acción u omisión de toda protección estatal (que además les criminaliza), y cuyo último eslabón es el travesticidio/transfeminicidio, esto es: el asesinato con motivo de odio o muerte por causas evitables. Este último, encarna la expresión más visible y final de una cadena de violencias estructurales que responden a un sistema cultural, social, político y económico vertebrado por la división binaria excluyente entre los géneros (Radi y Sardá; 2016: pp. 5). Aún así, una vez muertes la violencia continúa de parte de sus familiares, quienes modifican sus cuerpos según “el sexo biológico” con el que nacieron. En este sentido, BethSua nos afirmó:

---

<sup>54</sup> Recuperado de: <https://sinfronteras.org.mx/exponen-por-primera-vez-situacion-de-personas-lgbt-en-mexico-ante-la-cid>

*“A muchas les quitan las bubies, la parte religiosa católica nos dice que debemos de irnos tal como nacimos, si eres niño como niño. Y tu mueres y hacen con tu cuerpo lo que quieren, y te ponen ropa de niño porque si vas con ropa de mujer no vas a entrar en el cielo. Igual por mis pecados no iré al cielo, pero yo quiero irme como yo quiero. Como he vivido, así quiero estar” (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

Además, existen elementos constitutivos comunes en el asesinato a estas personas como pueden ser: a) Que en su mayoría las víctimas son personas de bajos recursos y desarrollan ocupaciones estigmatizadas y de riesgo, siendo el trabajo sexual uno de los oficios más comunes; b) Estos crímenes ocurren mayoritariamente en la vía pública, en calles poco transitadas y durante la nocturnidad; c) Los cuerpos de las víctimas suelen presentar marcas de brutalidad y ensañamiento extremo; d) Sus victimarios suelen ser personas desconocidas para ellos o agente de la policía; e) Las prácticas judiciales y policiales suelen ser deficientes y obstaculizar el devenir de las causas quedando, normalmente, impunes; f) A menudo las víctimas son registradas como sujetos “masculinos” y sus asesinatos caratulados como muertes por “causas naturales”, en investigaciones plagadas de prejuicios, viciadas y con una clara falta de perspectiva de género, trans-feminista y de derechos humanos; g) La coberturas periodísticas suelen hablar de sujetos masculinos y emplear discursos re-victimizantes (Radi y Sardá; 2016).

En este sentido, como afirma Cabral (2014), ser travesti o trans tiene consecuencias materiales y simbólicas en las condiciones de existencia, colocándoles en un lugar mucho más expuesto a la visita frecuente de la muerte prematura y violenta. Por lo que resulta fundamental no abordar estos crímenes como hechos aislados, producto de odios individuales, perpetuados por sujetos particulares, sino que es necesario pensar en una maquinaria social-estatal de administración de la muerte de estas subjetividades, por cuestiones sexo-genéricas.



## 2.4 Análisis de la legislación vigente en materia de transfeminicidios de México en general y el estado de Oaxaca, en particular

En el siguiente apartado, analizaremos desde una perspectiva de Derechos Humanos y transfeminista la noción de ciudadanía y las legislaciones vigentes en materia de género, a nivel internacional, federal en México, y a nivel estatal en Oaxaca. Lo anterior, con el objetivo de poder dar cuenta del marco legal que desatiende las necesidades y niega, en este caso, derechos a las subjetividades *Muxes*, en el contexto mexicano.

Así, reflejaremos la situación en que se encuentra actualmente el corpus legislativo para aquellas subjetividades indígenas que no se sitúan dentro de la norma binaria de lo masculino-femenino. Asimismo, veremos con qué herramientas cuentan estas personas para el reconocimiento y consiguiente cumplimiento de sus derechos en tanto seres humanos, en contextos de homo-lesbo-trans-odio que replican las sociedades modernas occidentales y los correspondientes Estados-nación, específicamente la sociedad y Estado mexicano.

Resulta importante entender que las constituciones de los diferentes Estados-naciones forman parte de una de las instituciones más absolutas y arraigadas a los preceptos liberales democráticos, que entienden al sujeto como único y universal, a la vez que su formulación siempre se encuentra destinada a hombres, mujeres, niños y familias cis-heteronormadas, contemplando en contadas oportunidades a otras subjetividades que se encuentran por fuera del binomio masculino-femenino.

De esta manera, en contextos de democracias sustanciales, las constituciones democrático-liberales pueden ser entendidas como cuerpos legislativos diagramados según dos grupos de derechos. Los primeros son aquellos derechos fundamentales, que pueden caracterizarse por

un fuerte verticalismo, se encuentran protegidos por el Estado y no deben someterse a la voluntad de las mayorías. Estos derechos son universales, inalienables, inviolables e indisponibles, porque se otorgan directamente por el sólo hecho de ser ciudadanos. Los demás se denominan derechos patrimoniales, debido a que debe existir y realizarse un contrato para obtenerlos de manera horizontal, es decir, por común acuerdo de las partes.

El problema surge al momento de problematizar la noción de ciudadanía o ciudadano (en masculino), bajo el aspecto universal del concepto, que se caracteriza por las semejanzas que une (o divide) a los individuos de una sociedad. Lo cierto es que la construcción moderna de la ciudadanía civil nunca se pensó para abarcar a toda la sociedad, ni vieron a todos los seres humanos como individuos. Las mujeres, les negres y las personas de la diversidad sexual, entre otros, fueron excluidas durante siglos de la ciudadanía civil y política independiente. En consecuencia, la sociedad civil no se ve sino como un sector dentro de la sociedad, en una relación compleja con otros.

Así, todas aquellas subjetividades que han sido excluidas de los conceptos de ciudadanía formal han inaugurado procesos de lucha. Sus reivindicaciones, no simplemente buscan que le sean reconocidos sus derechos e ingresar en los cánones establecidos formalmente, sino que han cuestionado por completo el status quo, en el reclamo por denunciar los privilegios que históricamente detentaron los hombres blancos, heterosexuales y de clase media/alta.

De esta manera, las subjetividades trans nunca han sido entendidas como sujetos de derechos, sino como sujetas al derecho, en un constante proceso de batalla hacia un desarrollo digno de sus vidas. Actualmente, los derechos fundamentales que se otorgan a las personas por el simple hecho de serlo, no contemplan a estas subjetividades, sino que se les son negados una y otra vez a lo largo de su vida. Luego, los derechos patrimoniales son sólo algunos de los que



han logrado conquistar luego de innumerables reclamos, dependiendo de los diferentes contextos socio-económicos y políticos de cada grupo, lo cual determinará de cierta manera la organización necesaria para su obtención.

Continuando con lo anterior, existe un vínculo necesario de analizar entre las nociones de nacionalidad y ciudadanía, y el de ambas con los Derechos Humanos. De acuerdo con Sassen (2003), los Derechos Humanos históricamente se han formulado, desde 1789, en base al hombre y el ciudadano, constituyendo la primera traducción de la vida como ámbito de inteligibilidad universal en el marco del Estado-nación. De esta manera, la ciudadanía se ha convertido sólo en derechos de los varones en virtud de su nacimiento, en un territorio determinado: la nación. Ésta, a través de sus mecanismos jurídico-políticos, les ha otorgado el reconocimiento de lo humano, lo cual les permite definir quién es ciudadano y quién no lo es, tanto dentro como fuera de las fronteras territoriales.

Por otro lado, la Declaración de los Derechos Humanos de 1948 nació al calor del nazismo, en su redefinición radical del valor que se le otorga a la vida de los seres humanos. Actualmente, vemos cómo se repite constantemente esta cuestión de forma masiva en quienes no tienen nación, en las personas con discapacidad, en las personas de la diversidad sexual y de género, en las personas indígenas, negras y racializadas, quienes tienen que demostrar continuamente el valor de su vida para ver reconocidos unos mínimos derechos. Esto explica el reiterado fracaso de todas las Declaraciones y Convenciones en la superación de las desigualdades bajo las que se funda la noción de ciudadanía, a medida que mantienen una ficción originaria de una vida al margen de la política, y sólo son capaces de establecer reclamos en el terreno de la supervivencia, la solidaridad y la excepcionalidad con aquellas subjetividades cuyo rango



inferior se encuentra inscrito en su nacimiento dependiendo del territorio, nación, raza, orientación sexual, autopercepción del género, etc.

Sin embargo, estas subjetividades han logrado en ciertas ocasiones deconstruir la noción de ciudadanía, y experimentar otras formas posibles de definirla y conformarla, al margen del sistema político formal. Por ejemplo, últimamente, con el lugar que ha ido ganando el movimiento feminista, se ha reparado, tanto de manera teórica como práctica, las diferentes violencias que sufren las mujeres indígenas a través de un análisis interseccional, que cruza tanto la raza como el género y la clase. Sin embargo vemos marcadas insuficiencias en los análisis y en la transversalización de los mismos, puesto que sólo reparan de manera unilateral en el sujeto político mujeres, cuando por la multiplicidad étnica que caracteriza a Latinoamérica, existen otras subjetividades que sufren similares exclusiones y violencias, no sólo a las masculinas, sino también a las femeninas, en una construcción transbinaria. Es decir, no se estudia la construcción identitaria como un universo simbólico infinito de maneras de expresarse, sentir y pensar, sino que simplemente se contrastan los modelos masculinos y femeninos.

Así, consideramos que ya no hay mucho más tiempo que perder, porque cada día que pasa suceden constantes discriminaciones y exclusiones, que en múltiples casos terminan con la vida de estas personas, debido a una falta de interés concreto de parte del Estado, sus instituciones y ciertas organizaciones de la sociedad civil, en el reconocimiento de sus derechos y, en última instancia, para atender las violaciones de Derechos Humanos hacia las minorías sexuales.

Vale aclarar que, cuando hablamos de minorías, no nos referimos a la cantidad de personas que forman parte de las múltiples expresiones de género, sino que hacemos alusión a la escasez de derechos reconocidos en tanto seres humanos, que den inicio al proceso de reparación



histórica en relación a las violencias y exclusiones de las que son víctimas, sistemáticamente, las subjetividades no-normativas.

Como afirma Miano (2010), resulta clave realizar este tipo de investigaciones, debido a que la adopción de nuevas categorías apela a la necesidad de que entender ser *Muxe* no es suficiente para integrarse a la sociedad, sino que les *Muxes* deben adecuarse a los discursos globalizados y occidentales (como el de mujer trans) para que sus derechos sean reconocidos por parte de las instituciones estatales.

Entonces, se vuelve fundamental entender que les *Muxes* sí irrumpen el género binario desde una cosmogonía indígena, construyendo un papel crucial en la sociedad zapoteca situada al sur del país mexicano, precisamente en la región del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Claro está que eso no les excluye de las relaciones de poder y dominación patriarcal, sino que, por el contrario, les coloca en una situación de constante riesgo ante las actitudes homo-lesbo-trans odiantes.

A pesar de ello, han construido un capital social producto de la historia de la región. Por ende, la auto-identificación de les *Muxes* no puede cerrarse a una sola categoría, como se ha estudiado, sino que es menester poder invertir la lógica desde la cual históricamente se les ha colocado en la sociedad moderno-occidental, donde las relaciones de fuerza siempre han intentado homogeneizar las identidades culturales en el afán del pleno ejercicio de su control, colocando como objetos de estudio a las comunidades indígenas.

Una de las violencias que viven a diario les *Muxes*, por ejemplo, es la que ejerce el sistema jurídico occidental, y con ello, sus representaciones en el orden de lo simbólico presentes en la sociedad misma. Toda persona que se identifica como *Muxe*, como veremos a lo largo del

presente apartado, no se encuentra reconocida en el marco de lo legal, ni amparada por ninguna de las leyes que defienden los derechos de las subjetividades por fuera del binomio hombre-mujer, o que expresan una orientación sexual diferente. Por el contrario, siempre que una *Muxe* se presenta ante la sociedad, por fuera de su comunidad en la región del Istmo de Tehuantepec, debe adecuarse a los discursos occidentales, y nombrarse a sí misma como persona “trans” para protegerse. Esto supone una violencia simbólica que atenta contra su tradición cultural, al mismo tiempo que vacía de contenido la multiplicidad étnica existente en torno a la subjetividad etno-simbólica que representan les *Muxes* y afecta la continuidad de esta manifestación sexo-genérica.

En una entrevista que realiza Martínez Hernández (2016) a Ernesto, identificada como *Muxe* cuenta que:

*“De repente también tenemos que salir de nuestro pueblo ¿no? Entonces el paraíso, el supuesto paraíso Muxe no más es Juchitán. Si yo voy a Oaxaca capital y quiero defender mi identidad, pues no voy a decir. Bueno, primero sí Muxe porque es mi identidad indígena, pero pueden usar como argumento —entonces vete a tu pueblo, entonces yo interpeleo y digo —soy mujer trans y de ahí sí, en todo, en la ley, tanto en la ley como en los diferentes convenios y tratados internacionales deben respetar a las mujeres trans y a los hombres transexuales. En lugar de querernos occidentalizar, lo usamos como una barrera de protección. Por ejemplo, no todos los Muxes podrían acceder al cambio de nombre ¿no? Los Muxes que tienen identidad masculina no tienen problema, las que tenemos el problema somos las que vestimos y adoptamos la vida femenina, las que necesitamos el cambio de nombre, las que necesitamos un tercer baño, las que necesitamos ser incluidas en las fiestas, en las Velas y no ser discriminadas. Muxe sí es una identidad, pero es muy amplio, pueden ser Muxes hombre o Muxe mujer, la realidad es que las luchas y la discriminación está enfocada en las Muxes de mujer que son las que tenemos los problemas sociales. Inclusive los Muxes hombres se pueden casar con mujeres ¿no? Y nosotras no”.*

Como afirma Martínez Hernández (2016), esto devela las estructuras de poder que invisibilizan determinadas identidades de género, al tener que adecuarse forzosamente a un

lenguaje que no les es propio, sino que se encuentra institucionalizado y performa violentamente los cuerpos, a través de una jerarquización y marginación histórica de los pueblos indígenas, que ésta vez es replicada en la performatividad del género que, al presentarse como disidente, la norma contrariada los excluye para luego cooptarlos y normalizarlos.

En este sentido Beth Sua afirma:

*La parte Muxe dentro de la parte de Oaxaca, hablo específicamente de la región del istmo. Los Muxes no tenemos nada que ver con las personas LGBT de la sierra o de la costa. Muxes somos los zapotecas dentro de estos 43 municipios que tenemos dentro de la región del Istmo de Tehuantepec. Luego puede haber adopción e identificaciones con la cultura zapoteca y la parte de la Muxeidad, pero que no implica haber nacido, sino que simplemente se identifican. Incluso dentro de nuestros pueblos zapotecas el ser Muxe es una construcción de una identidad cultural, también es válida para la auto identificación principalmente. Porque no todas las personas dicen “soy Muxe y me identifico con eso” (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

Por lo tanto, consideramos que no respetar las variadas formas de vivir el género y los roles sociales que configuran diferentes formas de organización social, política y económica de sus integrantes, indica una falta de transversalización en materia de Derechos Humanos y perspectiva transfeminista en la autodeterminación de los pueblos, que permita atender las dificultades a la que se enfrentan a la hora de dialogar con el Estado y sus instituciones.

A partir del análisis que venimos realizando, resulta pertinente abordar la legislación desde un plano general hacia otro más específico, para dar cuenta cómo las decisiones internacionales, y luego las federales, son claves para los compromisos que asumen los diferentes Estados, por el valor de lo simbólico que ello implica, sumado a los efectos prácticos que pueden llegar a generar u omitir.



En primer lugar, los Principios de Yogyakarta, ratificados en el año 2006 en la ciudad indonesia, son una serie de preceptos sobre cómo debería aplicarse la legislación internacional de Derechos Humanos a las cuestiones que atañen a la orientación sexual e identidad de género de las personas. Los Principios ratifican estándares legales internacionales vinculantes que los Estados deben cumplir. Es una Declaración conjunta presentada el 1º de diciembre de 2006 ante el Consejo de Derechos Humanos de la ONU por 54 Estados de 4 de las 5 regiones de la ONU donde, por ejemplo, se insta al Consejo de Derechos Humanos a “dar la debida atención a las violaciones de Derechos Humanos, basadas en la orientación sexual y la identidad de género”, y elogia la labor de la sociedad civil en esta área, además de hacer un llamado a “todos los Procedimientos Especiales y órganos de los tratados a que continúen incluyendo las violaciones de Derechos Humanos, basadas en la orientación sexual y la identidad de género dentro de sus mandatos pertinentes”. Como se reconoce en dicha declaración, y se ratifica en los Principios de Yogyakarta, la protección efectiva de los Derechos Humanos debería ser verdaderamente responsabilidad de todos los Estados y sociedades<sup>55</sup>.

Luego, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, así como diversos tratados internacionales ratificados por México, obligan a todas las autoridades del país a combatir la discriminación por motivos de orientación sexual e identidad de género: El artículo 149 del Código Penal Federal tipifica el delito de Discriminación<sup>56</sup> por razones de origen o

---

<sup>55</sup> Recuperado de: <http://yogyakartaprinciples.org/principles-sp/overview/>

<sup>56</sup> Artículo 149: Se aplicará sanción de uno a tres años de prisión o de ciento cincuenta a trescientos días de trabajo a favor de la comunidad y hasta doscientos días multa al que por razones de origen o pertenencia étnica o nacional, raza, color de piel, lengua, género, sexo, preferencia sexual, edad, estado civil, origen nacional o social, condición social o económica, condición de salud, embarazo, opiniones políticas o de cualquier otra índole atente contra la dignidad humana o anule o menoscabe los derechos y libertades de las personas mediante la realización de cualquiera de las siguientes conductas: **I.** Niegue a una persona un servicio o una prestación a la que tenga derecho; **II.** Niegue o restrinja derechos laborales, principalmente por razón de género o embarazo; o límite un servicio de salud, principalmente a la mujer en relación con el embarazo; o **III.** Niegue o restrinja derechos educativos.





pertenencia étnica, raza, color de piel, lengua, género, sexo y preferencia sexual, entre otros. De la misma manera, el Gobierno federal ha aprobado los siguientes protocolos: El Protocolo de Actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren la Orientación Sexual o la Identidad de Género de la Suprema Corte de Justicia de la Nación; el Protocolo de Actuación de la Procuraduría General de Justicia para casos que involucren a la Población LGTBTTTI; el Protocolo para el Acceso sin Discriminación a la Prestación de Servicios de Atención Médica de las Personas Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Travesti, Transgénero e Intersexual y Guías de Atención Específicas de la Secretaría de Salud y Asistencia; el Protocolo para adoptar las medidas tendientes a garantizar a las personas trans en el ejercicio del voto en igualdad de condiciones y sin discriminación en todos los tipos de elección y mecanismos de participación ciudadana, del Instituto Nacional Electoral. Asimismo, el Gobierno Federal mexicano emitió el Decreto por el cual se declara el 17 de mayo de cada año como Día Nacional contra la Homofobia (DOF- Mayo de 2016)<sup>57</sup>.

Viendo lo expuesto hasta el momento, podemos identificar que ni los tratados internacionales ni los protocolos de actuación se ven reflejados en el modo en el que se encuentra estructurada la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, y con ello el modelo de sociedad que intenta desarrollar en suelo mexicano. Por ejemplo, en su capítulo cuarto hace evidente que quienes conforman la familia, y con ello la ciudadanía, son el Hombre y la Mujer mexicanes con mayúsculas. Mismo, no haciendo referencia a ninguna etnia, raza, clase, orientación sexual o género, podemos inducir que claramente se trata de aquellos hombres y mujeres cis-heterosexuales y a la familia tradicional heteropatriarcal. Aunque estemos

---

<sup>57</sup> Recuperado de: Protocolo de Actuación para quienes imparten Justicia administrativa en casos que involucren la orientación sexual, la identidad y la expresión de género.

convencidos de que no es la solución, tampoco utiliza la palabra “personas” en el ejercicio de no cometer los mismos vacíos que históricamente las constituciones modernas han cometido, sino que toma una posición política y cultural al referirse a determinadas subjetividades.

Otra de las cuestiones claves que aparecen en el texto constitucional es la noción de género, asimilada al concepto mujer. Cada vez que se utiliza la palabra género vemos que se refiere simplemente a una cuestión de equidad en determinadas instituciones y prácticas de atención, en relación al género masculino, por demás presente en la ocupación de cargos públicos de poder. Asimila de manera errónea y tendenciosa la palabra género a mujer, obviando las relaciones de poder que subyacen al término y las infinitas maneras de expresarlo a parte de lo femenino.

En cuanto a la constitución del Estado de Oaxaca, comienza por caracterizarse como un territorio pluricultural, multiétnico y multilingüe. Sin embargo, en ningún momento menciona a la comunidad *Muxe* como parte de la cultura zapoteca, hablante del *binnizá* y habitantes de la región del Istmo de Tehuantepec como toda esa diversidad cultural que representa al Estado oaxaqueño, representando una de las comunidades indígenas más golpeadas en cuanto a los niveles estadísticos de discriminación y violencia hacia sus identidades.

Resulta una constitución elaborada y pensada bajo una perspectiva de género que incluye la igualdad y equidad de las personas, la no discriminación por razones de raza, etnia y autopercepción de género, y otros tantos reparos y atenciones para combatir el patriarcado y machismo que impera en la sociedad mexicana, pero ninguna de estas cuestiones la vemos realmente reflejada en la cotidianidad oaxaqueña, sino todo lo contrario. Tal como afirmó Beth Sua en una entrevista que le realizamos:

*“Dentro del Estado de Oaxaca pues tenemos algunas leyes que nos facilitan la vida en cierta forma, esto no significa que no haya discriminaciones, crímenes de odio ni desapariciones. Pero si es algo muy importante que hemos conseguido con nuestra lucha, hemos avanzado mucho en la lucha de todos los días que no lo podemos separar de nuestra vida diaria, todos los días tenemos que estar preparando los esfuerzos para coordinar estas direcciones de diversidad sexual, pues ha surgido esa inquietud desde varias de nosotras. De hecho, Juchitán fue la primera que tuvo esta representación municipal en una coordinación de diversidad sexual y posteriormente fue una dirección. Pero ha sido siempre de ir peleando en todos los municipios un espacio. Lamentablemente, esta parte a veces es aceptada y a veces no, porque no todos manejan un recurso para estas direcciones o para estos puestos que abren y para que las personas que están a cargo puedan realizar su trabajo correctamente. Y cuando no tienen los recursos suficientes para poder realizar enlaces, apoyos externos al municipio pues simplemente no pueden hacer nada”. (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

De esta manera, siendo México el segundo país con mayor número de homicidios por cuestiones de odio hacia la orientación sexual y la expresión de género, podemos reconocer la desesperanza que sentimos frente al cumplimiento de los mismos, y cómo han fracasado sistemáticamente las “buenas” intenciones de cada tratado, protocolo y constituciones firmado y ratificado por diferentes autoridades y organismos mexicanos a lo largo de la historia. Vemos que los esfuerzos que se han empeñado en firmarlos no se han replicado en la efectividad de actuación y remedio frente a las injusticias vividas cotidianamente por la comunidad LGBTTTCIANB+ y sus familias.

Un futuro habitable para nosotres resulta impensado, y parece imposible vislumbrarlo con las estadísticas que enfrentamos diariamente. Al momento que nos reconocemos ausentes en las nociones de ciudadanía que forjan los organismos internacionales, los diferentes Estado-nación y autoridades de control, queda simplemente seguir efectuando prácticas de autocuidado hacia nosotres mismos, generando espacios seguros para habitar y resistir en manifestación de nuestras diferentes expresiones.

## Reflexiones finales del capítulo

Como hemos visto a lo largo de este segundo capítulo, aún falta un largo camino por recorrer hacia el pleno reconocimiento de aquello tan valioso que aportan las comunidades indígenas de Abya Yala, producto de la constante reproducción de lógicas coloniales que aún persisten al interior de las sociedades modernas-occidentales e incluso dentro de los movimientos LGBTTCIANB+.

Generalmente el mundo se ha concentrado en observar, sin acercarse verdaderamente a las realidades específicas de éstas comunidades, que luchan día a día por subsistir. Han preferido históricamente fetichizar sus experiencias a través de una extrema visibilización que les ridiculiza, sin la seriedad que conlleva aprender la cosmovisión de las diferentes culturas. Es claro que estas actitudes responden a lógicas coloniales disfrazadas de apoyos y curiosidades, que no han hecho otra cosa que seguir colocando en los márgenes de la sociedad y en constante peligro a las trans subjetividades indígenas.

En cuanto a la Constitución política mexicana y del Estado de Oaxaca, que hemos analizado, podemos vislumbrar un parcial reconocimiento de los derechos y el ejercicio de sus libertades como comunidades indígenas, pero sin contemplar, en absoluto, a aquellas subjetividades trans indígenas que viven su sexualidad y el género de manera diferente a la establecida por el *status quo* imperante.

Por lo tanto, no existen elementos legislativos que permitan abordar de manera integral las discriminaciones y situaciones de violencia extrema que viven a diario las personas trans-travestis e indígenas en México y en Latinoamérica a nivel general. Los discursos normativos se vuelven ecos que devuelven los reclamos sin respuesta efectiva alguna. Y son las víctimas, sus amigos-familiares u organizaciones de la sociedad civil, quienes hacen justicia por su

comunidad, sabiendo que en algún momento pueden llegar a tener que ajusticiar su propia muerte violenta o desaparición.

También hemos demostrado hasta el momento, y continuaremos por detallar, con la sistematización del trabajo de campo que hemos realizado en la región del Istmo de Tehuantepec, que la violencia es un aspecto constitutivo de la realidad y cotidianidad de las subjetividades trans-normativas. Es por ello que, ante la falta de conceptualización y teorización sobre estas prácticas, hemos decidido basarnos en el concepto de violencia feminicida que propone la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia en México<sup>58</sup>, y define en su capítulo V, artículo 21, para que nos conduzca a una correcta elaboración del término “violencia transfeminicida”, entendida como aquella forma extrema de violencia de género contra las subjetividades trans-travestis, producto de la constante violación de sus Derechos Humanos en los ámbitos público y privado, conformada por el conjunto de conductas transondiantes que pueden conllevar impunidad social y del Estado y puede culminar en homicidio y otras formas de muerte violenta de personas trans-travestis.

Esto, dentro de un continuum de violencia transfeminicida, incluye tanto aquellas que sufren y deben enfrentar en vida, como aquellas *post-mortem*, cuando sus cuerpos siguen siendo violentados, torturados, mutilados, desaparecidos por sus homicidas, o incluso, enterrados por parte de sus familiares con vestimenta contraria a su auto-percepción de género y el nombre que le asignaron sus xadres al momento del nacimiento, de acuerdo con el sexo que le otorgaron los aparatos biomédicos, quitándole toda la potencia de su identidad de género en un proceso

---

<sup>58</sup> Recuperado de <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>

de des-subjetivación, silenciando completamente su voz y convirtiéndose una vez más en victimarios, en vez de víctimas indirectas.

Si bien, el transfeminicidio es la forma más extrema, es necesario también poner atención en el carácter estructural de las violencias como modo de vida para las personas trans-travestis, no sólo a través de los golpes o aleccionamientos físicos, sino principalmente desde pequeños, mediante la exclusión de los sistemas de educación formal, de salud, en el trabajo, etc. que les coloca en una vulnerabilidad extrema y en desventaja con respecto a la sociedad en general, bajo una lógica de exclusión que supera la discriminación, porque el fin último es la eliminación de estas subjetividades en una complicidad social.

Estas situaciones se agravan, obviamente, cuando se presentan como subjetividades trans-normativas e indígenas, rompiendo las lógicas binarias y heterosexuales que diagraman los marcos normativos, textos constitucionales y tratados internacionales. La comunidad *Muxe*, como tantas otras, se vuelven una piedra en el zapato para el aparato jurídico porque, históricamente, se ha interesado sólo en dotarse de herramientas prácticas y teóricas que amplíen el marco de lo masculino-femenino, entendiendo el género como algo estático e inmutable. E incluso, cuando se trata de los derechos patrimoniales y sustanciales que poseen o adquieren las mujeres, se hallan en una abismal desventaja frente a los hombres. Por lo tanto, existe una clara masculinización del Derecho que exacerba las desigualdades con respecto a todo aquello que no pertenezca a esa categoría.

Sumado a ello, las instituciones u organizaciones dedicadas al trabajo y acompañamiento de personas de la diversidad sexual, han realizado un borramiento histórico de las experiencias indígenas trans-normativas, incurriendo en actitudes colonizantes, obviando por completo sus contextos, diferentes cosmogonías e historias de vida.



Por lo tanto, la justicia definida en los marcos modernos-occidentales para las subjetividades trans-normativas indígenas, no tiene asidero. Sino que resulta un privilegio al que no tiene acceso por quienes representan en esta sociedad, socavando nuevamente su dignidad como seres humanos, afectando su bienestar y calidad de vida.

Entonces, para comenzar a pensar en diagramar marcos jurídicos propicios a la realidad de las comunidades indígenas, primero es necesario escucharles para conocer: ¿Cuáles son sus contextos? ¿Sus historias de vida? ¿Cuáles son sus necesidades? ¿Sus deseos y sus anhelos? para que ello nos permita elaborar procesos de re-pensar qué tipo de Derecho exclusivista estamos creando día a día, no sólo desde los aparatos judiciales sino también en nuestras cotidianidades. Porque ya vimos que ser trans-travesti en México resulta una sentencia de muerte, más que una esperanza de vida hasta los 35 años, por lo que es necesario seguir preguntándonos si podemos construir colectivamente un presente habitable para ellos, si hay lugar en el futuro para las subjetividades trans-normativas, y cuán responsables somos como comunidad para que su cotidianidad sea tan cruel y difícil de habitar.



### Capítulo tercero: Hilvanando lo Muxe, sintiendo viento y tierra istmeña: Esbozos de un trabajo de campo

*“Muxe para mí significa libertad, te mueves, te diviertes porque te ven sonreír con cada persona que encuentres y que hable de ti. Muxe es una sonrisa para mí”*

(Muxe S.N.; documental “The Guardian”)

Este capítulo abordará los diferentes hallazgos que hemos recuperado del trabajo de campo propuesto para el presente proyecto de investigación. Desde un primer momento, referenciadas en la bibliografía disponible por sociólogos, antropólogos, psicólogos y demás, sumado a los relatos que recuperamos de diferentes personas *Muxes* en la web, elaboramos nuestro protocolo con el objetivo de conocer cómo operaba la ontología propia de la cultura zapoteca y las implicancias de lo *Muxe* en ello.

Sin embargo, en el encuentro afectivo con diferentes personas de la comunidad, ya sea *Muxes* y no, fuimos entendiendo que no todas las subjetividades tenían elaborados, de la misma manera, procesos de auto-conocimiento de sus corporalidades y su contextualidad indígena y zapoteca. Esto debido a diferentes cuestiones conocidas y mencionadas anteriormente, en base a la fuerte colonización de la que fueron víctimas los pueblos de Abya Yala, y consecuentemente las subjetividades indígenas trans normativas. Luego de aquellos procesos colonizadores, se viven otros colonizantes de la cotidianidad moderno-occidental con los que deben convivir por presentarse como subjetividades rebeldes al modelo sexo-genérico imperante e impuesto en la modernidad.





A partir de ello, habiendo vuelto sobre los procesos de reflexión que nos invitó a realizar el encuentro con los compañeros, decidimos virar hacia el conocimiento de un proceso fenomenológico, que nos permita dar cuenta de las diferentes realidades que viven las personas *Muxes* en sus diversos contextos y cotidianidades, presentando algunas similitudes, pero también ciertas diferencias sustanciales que nos obligó a cambiar la ruta teórica y metodológica, como uno de los tantos desafíos en lo que nos coloca la investigación crítica y militante.

Así, referenciadas en Calixto Rojas (2022), articulamos nuestro ejercicio en campo a través del “pulso autoetnográfico”, como contraconcepto que retoma diferentes aspectos de los feminismos críticos, la etnografía afectiva, así como de los estudios del cuerpo y sus vivencias en contexto. Esta epistemología-metodología, nos conduce a reflexionar cómo ponemos no sólo el cuerpo en campo, sino también en la escritura, buscando dejar de ignorar lo que nos sucede como corporalidades que se ven afectadas en las diferentes situaciones y exigencias del mismo trabajo. De la misma manera, resulta crucial dar voz a aquellos sentimientos silenciados, para no dejar de ser analistas, pero sí comenzar a ser enunciadores de vivencias compartidas en el encuentro con diferentes subjetividades.

Creemos que este ejercicio, como indica Guber (2001), nos permite describir la vida social en la que pretendemos insertarnos, aunque sea por un tiempo, incorporando nuestras perspectivas culturales, teóricas, académicas, nuestros hábitos, experiencias, vidas pasadas y presentes, las intersecciones personales, sociales y profesionales que encarnamos, en relación, asimismo, con las reflexividades de la población que visitamos.

Bajo esta perspectiva, no podemos continuar afirmando que realizamos nuestro trabajo de campo como simples observadores participantes, como si fuésemos, en cierta manera, un

panóptico que todo lo ve sin ser vistos. Sino que optamos por dejar de ser contextuales o secundaries, y comprometernos verdaderamente con todo lo que fue sucediendo en el “estar ahí”, asumiendo nuestra presencia como participantes en perspectiva, como nos propone Calixto Rojas (2022), rechazando la observación omnisciente que participa en campo y enfatizando que participamos como “cuerpo que siente, percibe, pulsa y registra”.

Así, en nuestra estadía en Juchitán de Zaragoza, nuestras visitas a Mixtequilla, Los Manguitos, Santo Domingo de Tehuantepec y Ciudad Ixtepec, intentamos atender no sólo a los relatos y datos que nos fueron brindando los compañeros *Muxes*, sino también a todas sus y nuestras respuestas emocionales y afectivas que se fueron entretejiendo en el proceso que compartimos, donde convergieron tanto lo contextual, lo corporal como lo íntimo.

De esta manera damos comienzo al presente capítulo, donde indagaremos cada uno de los aspectos que se nos presentaron desde el primer día de nuestra llegada a la región, hasta el último segundo que pisamos suelo istmeño, donde vivimos un sinfín de experiencias tanto alegres como angustiantes.

La estructura de este tercer capítulo, representa el camino fenomenológico que trazamos antes de emprender la ruta hacia el Istmo, para recuperar las diferentes voces de *Muxes* que viven su performatividad de género sujetas a múltiples factores, que estructuran la sociedad istmeña.

Hasta el momento, el ejercicio que hemos realizado para acercarnos a la categoría *Muxe* tuvo que ver, por un lado, con una visión de lo *Muxe* con personas que lo viven desde un lugar privilegiado en cuanto a su clase social, formación profesional, y su cis-generidad como *Muxes nguiiu*. Lo cual no quita en absoluto la valiosidad del relato y sus experiencias, pero atestigua

solo una parte de un universo plagado de tan ricas, como variadas experiencias. Y por otro lado, en el segundo capítulo hemos visto cómo la sociedad occidental moderna, desde los medios audiovisuales, las diferentes instituciones, producciones académicas y aparatos gubernamentales, coloca en vidrieras del mercado a subjetividades indígenas trans normativas, desde una fetichización, generalización excesiva y folklorización que banaliza sus diferentes realidades.

Por ende, el objetivo del presente capítulo, es poder aunar esos diferentes relatos, dando prioridad a todas aquellas subjetividades *Muxes* que se sitúan en el “entre” de los dos universos que dimos cuenta hasta el momento. De este modo, demostrar que para conocer específicamente cómo viven la *Muxeidad* en el istmo es necesario recorrer cada historia, que por más similares que puedan parecer, poco nos dicen de la valiosidad de sus diferencias. Sobre todo, porque atender a la necesidad de profundizar sobre las categorías sexo-genéricas nos obliga a posicionarnos de manera contraria a cómo se ha realizado históricamente.

Partiendo de las historias personales y vivencias específicas es que podemos encontrar determinados puntos en común y semejanzas. Jamás olvidando los múltiples factores y actores que, a lo largo de los años, se han ido adaptando a la tan cambiante coyuntura política-económica y social en la que habitan. Entendiendo que, si la *Muxeidad* solo respondiera a los preceptos que rescatamos anteriormente, podría estar destinada a desaparecer si no abandona la rigidez de la categoría.

En este sentido, atenderemos diferentes aspectos que nos parecen cruciales y que figuran el propio entendimiento de sus cotidianidades y subjetividades como istmeños. De modo general, relataremos las vicisitudes que atravesamos para llegar al Istmo de Tehuantepec. Luego, veremos las reglas que les han sido impuestas a les *Muxes* a lo largo de la historia, y cómo su

cumplimiento se ha vuelto cada vez más relativo, por los cambios coyunturales a los que deben enfrentarse cotidianamente. También indagaremos en la ambigüedad que supone el carácter comunitario que engloba la *Muxeidad*, dónde por momentos pueden generar determinadas redes para encontrarse en armonía y por otros, todo se vuelve una rivalidad constante a ser habitadas por unos pocos con dignidad.

Relataremos una tarde de río con los compañeros *Muxes*, para entender que la regionalidad, lugar en el que está enterrado su ombligo, dice mucho de cuán habilidades están para vivir la *Muxeidad* y su performatividad de género. También, veremos cómo la vivencia de su erotismo las pone en peligro, a la vez que las posiciona en tanto sujetos a ser deseados. Finalmente, nos adentraremos en un profundo análisis de la organización en sociedades que ilustra mucho de su vida comunitaria, a través de sus posicionamientos de clase y el status económico que ocupan en una sociedad tan tradicionalista como la istmeña. Incluso, analizaremos cómo influye el cis-passing<sup>59</sup> en cuanto a vivir la *Muxeidad* como *gunaa* o *nguiiu*, las diferentes alternativas dentro del espectro LGBTTTTCIANB+ que encuentran como fugas para nombrarse aparte de lo *Muxe*, sus profesiones, vínculos familiares, situación frente al VIH-sida, entre otras.

### 3.1 De San Luis Potosí al Istmo de Tehuantepec, con escalas

El objetivo de este viaje antropológico fue llegar unos días antes de la realización de la 47° “Vela de las auténticas e intrépidas buscadoras de peligro”, a la ciudad de Juchitán de Zaragoza,

---

<sup>59</sup> Con el término cispasing, nos referimos a la capacidad que tiene una persona para “pasar” en la sociedad por una persona cis, es decir, que su expresión de género y su corporalidad coinciden con los estándares de lo establecido socialmente como masculino o femenino, de tal forma que podrían conservar los privilegios de serlo.

y permanecer días posteriores, para observar un panorama más general de la sociedad juchiteca, a parte de asistir al gran evento del que tanto se ha escrito y registrado.

Llegar a Juchitán fue toda una odisea. La carretera principal del Istmo estaba bloqueada por “cuestiones políticas”. Osé preguntar qué pasaba antes de ingresar al camión y me dijeron: “Así es el Istmo”, mientras cortaban mi boleto con la maleta ya despachada en bodega. Desde ese momento comencé a pensar que habitar el Istmo no resultaría nada sencillo ni libre de controversias.

Emprendimos el viaje por la carretera más larga, es decir, lo que serían 5 horas de viaje se convirtieron en 12, libres de rectas y plena de curvas y contracurvas. Ya sin ningún equilibrio en mi laberinto, intenté aliviarme pensando que en algún momento pisaría tierra firme, pero luego recordé la voz de Beth Sua diciendo: “Juchitán aún tiembla”. Sentí por momentos que un grupo de *Muxes* me estaba mareando, jugando al gallito ciego para que entendiera a dónde estaba yendo. También para que comprendiera que llegar aquí, sin haber sufrido, probablemente no me tocaría el corazón de la misma manera. Y que pisar suelo istmeño no sería tan solo un viaje más, sino uno en que te debes dejar levitar por un sanador vuelo de mariposas (14 de noviembre; Diario de campo; 2022).

El viento azota tanto a la región del Istmo como las expresiones *Muxes* las cabezas machistas de los tecos y tecas. Si no te sostienes fuerte, probablemente te tumbe. El istmo y les *Muxes* son un estrecho entre dos mundos, dos mares, dos universos completamente distintos, que luchan por habitar y vivir en su intermedio. Un punto intermedio entre dos culturas, dos constructos de género, dos formas de vida diferentes, dos sales marinas distintas donde te puedes marear, hundir e incluso perder, pero también florar y volar.



Sin embargo, la misma capacidad destructiva que tiene el viento se puede convertir en fuerza para aclarar el cielo y limpiarlo de nubes, dando paso a la luna y las estrellas, o incluso atraerlas hacia lugares donde falte agua. Fluye en el medio, constantemente, de la misma manera en que las subjetividades *Muxes* lo hacen en el género e innovan en la cultura zapoteca, conformando una corporalidad única e irrepetible como cada una de nuestras huellas digitales, que desafían el orden de lo predecible y nos coloca como diversas monstruosidades ante los ojos de esta sociedad machista (14 de noviembre; Diario de campo; 2022).

Lilia, lo primero que me dijo al llegar es que la sociedad istmeña es muy machista, racista, clasista y un sinfín de adjetivos poco amigables para ser *Muxe* en estos territorios. A tan solo minutos de habitar Juchitán, me comentó que el discurso de ser un paraíso para las *Muxes* es una completa mentira y forma parte de un mito institucionalizado que muchas xadres y *Muxes* le dicen a los entrevistadores e investigadores para no contradecirles y, por qué no, reírse un poco de ellos. Incluso, este discurso que sostienen las xadres sobre la felicidad y aceptación de ser *Muxe* no se replica en absoluto al interior de sus casas frente al proceso de sus hijos, sino que a muchas se les va la vida sin aceptarles (15 de noviembre; Diario de campo; 2022)

Me sugirió que asista a la vela del 28 de diciembre, que han quedado pocas luego del sismo de 2017, pero esa aún resiste y es un encuentro popular de *Muxes* donde canta y suena el zapoteco. Afirma que la “Vela de las Auténticas, intrépidas buscadoras del peligro”, que se realiza cada año en el mes de noviembre, organizada en un inicio por Oscar Cazorla, Eli Bartolo y Kike es de élite, de gente de “lana” donde incluso llega National Geographic y demás medios internacionales (15 de noviembre; Diario de campo; 2022).

Luego, me enseñó cómo llegar al mercado, porque aunque existan mapas por satélites sabemos que las indicaciones de los lugareños siempre se escuchan más certeras. Así, aún

mareado del viaje en autobús me inmiscuí en el comercio de las mujeres juchitecas, con sus pescados, totopos, panes, tortillas, blusas y enaguas en busca de una guayabera blanca para cumplir con el código de vestimenta de la “47° Vela de las Auténticas, intrépidas buscadoras del peligro”, por recomendación de Tony<sup>60</sup>. Me fui, según yo, victoriosa con mi guayabera blanca, pero con una hermosa franja de flores (15 de noviembre; Diario de campo; 2022)

Debajo, vemos los folletos que entregaron en las calles de Juchitán de Zaragoza, durante la semana previa a la fiesta, para invitar cordialmente a la población al gran evento en su 47° aniversario, de parte de la sociedad de las “Auténticas, intrépidas buscadoras de peligro”, con específicas indicaciones sobre la cooperación que teníamos que hacer y la vestimenta que debíamos portar. En esa ocasión los mayordomos fueron Jonhatan Lomely y Mitzary Regalado.



---

<sup>60</sup> José Antonio Gutiérrez España, Mexicano, Licenciado en Psicología y Maestro en Antropología Social por el CIESAS, doctorante en Antropología por la UNAM. Amigo y asesor de tesis.

**LA SOCIEDAD DE LA RENOMBRADA VELA DE  
LAS AUTÉNTICAS INTRÉPIDAS BUSCADORAS DEL PELIGRO**

**LOS MAYORDOMOS**  
*Jonhatan Lemely Y Mitzari Regalado.*

**TIENEN EL HONOR DE INVITAR A USTED  
Y A SU APRECIABLE FAMILIA A LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES**

<p><b>18 DE NOVIEMBRE</b> A PARTIR DE LAS 4 PM. LA TRADICIONAL REGADA DE FRUTAS POR LAS PRINCIPALES CALLES DE LA CIUDAD.</p>	<p><b>SÁBADO 19 DE NOVIEMBRE</b> MISA ALAS 12 DEL DÍA EN LA PARROQUIA DEL SEÑOR DE ESQUIPULAS. Y A LAS 9 PM. LA GRANDIOSA VELA ANUAL Y CORONACIÓN DE SU GRANDIOSA MAJESTAD MELISSA MIJANGOS.</p>	<p><b>20 DE NOVIEMBRE</b> A PARTIR DE LAS 5 PM. LA TRADICIONAL LAVADA DE OLLAS.</p>
--	--	---

ADMISION GENERAL  
RIGUROSO CARTON DE CERVEZA

LUGAR: AGENCIA MODELO DEL ISTMO JUCHITÁN OAXACA.	DAMAS TRAJE REGIONAL O VESTIDO DE NOCHE.	CABALLEROS PANTALÓN OSCURO Y GUAYABERA BLANCA.
--	--	--

“Bienvenido al Juchitán de los bloqueos”, me dijo una señora frente al segundo impedimento de paso que experimenté en un día. El primer contacto que tuve con el istmo de Tehuantepec fue muy particular, me permitió vislumbrar que se trata de una sociedad que reclama lo suyo ante el Estado y sus instituciones, haciendo uso de los mecanismos que sean necesarios para ser escuchados. Eso confirma la tradición histórica aguerrida que caracteriza a los tecos y tecas, porque desde tiempos inmemorables han sabido defender lo suyo, a sabiendas que en primer lugar se encuentra la dignidad de su pueblo. En ese mismo sentido, es como históricamente sostienen su revolución a través de la defensa a ultranza de sus fiestas, como aquellos momentos de jolgorio, donde los fuegos artificiales funcionan como aviso de que en ese lugar se está celebrando la existencia de un pueblo y sus redes de afecto.

### 3.2 Reglas para les *Muxes* al interior de la comunidad zapoteca

Como hemos afirmado anteriormente, en el presente apartado, haremos un recorrido por las diferentes reglas que se les ha impuesto a les *Muxes*, tanto *gunaa* como *nguiiu*, al interior de la comunidad zapoteca. Por momentos, estas reglas han sido internalizadas de manera armoniosa



por parte de diferentes subjetividades, para otras ha representado un martirio que les ha expulsado hacia la migración de su región, e incluso de su familia, y algunos han decidido transgredirlas afrontando las consecuencias de tal hecho.

Este es el primer paso hacia un ejercicio mayor, que resulte en la comprensión del tipo de sociedad que hablamos cuando abordamos la regionalidad istmeña y las subjetividades *Muxes*. Sin embargo, aquí nos concentraremos específicamente en el sistema de cargos, la maternidad *Muxe* y la prohibición cultural del matrimonio entre ellos. Aspectos que restringen las libertades de estas subjetividades en el ámbito comunitario y social.

La *Muxeidad*, como han afirmado Avendaño y Guerra, muchas veces se vive con mayor libertad en la comunidad que al interior de la propia familia. Ésta, representada principalmente en la figura paterna y reproducida a través de los hijos varones zapotecos, en reiteradas ocasiones cercenan el proceso del devenir *Muxe*, ejerciendo violencia contra los niños que comienzan a expresar sus deseos e identidad de género a temprana edad.

Sin embargo, como cada experiencia es diferente, sería un error plantear una generalización en estos aspectos, sino que nos limitaremos a la información que diferentes personas nos han brindado en nuestro trabajo de campo, aquellos testimonios que hemos podido rescatar de investigaciones previas, los documentales, y artículos dispuestos en la web, donde les *Muxes* cuentan en primera persona sus experiencias.

Por ejemplo, Andrés López afirmó en el documental “La Vela de las Auténticas, intrépidas buscadoras del peligro”:

*“He sabido de otras locas que tienen problemas con sus papás, los corren de su casa, se van con la tía u otras personas que los aceptan. La mamá acepta más, porque dice: yo lo tuve, tengo que aceptarlo así como es, porque así me lo mandó Dios”<sup>61</sup>*

Como asegura el relato, en general, son las mujeres, madres, abuelas, tías y hermanas quienes se muestran más tolerantes en este proceso de construcción de la subjetividad *Muxe* al interior de la familia, a través de prácticas de encubrimiento y protección, no sólo hacia la persona violentada, sino también en la búsqueda por mantener la paz familiar, evadiendo conflictos.

En ese sentido, durante una entrevista que le realizaron a Elvis Guerra (*Muxe nguiiu*), el entrevistador le preguntó cómo había sido el proceso de aceptación cuando era un niño, en su familia y amistades. Frente a lo que el poeta y abogado, respondió:

*“Crecí en una familia de puras mujeres, mi abuela, mi bisabuela y mi mamá. En la casa de mi abuela siempre hubo un taller de bordado, y como era muy tímido, normalmente me refugiaba con ella. Lo único que veía era un bastidor y una aguja que atravesaba siempre un terciopelo, y en ese sentido como estuve rodeado siempre de mujeres, no sentí tanto la violencia. La violencia principalmente, no es general, pero viene siempre de los hombres. Y tuve la fortuna de haber crecido y convivido siempre con mujeres”<sup>62</sup>.*

La cita anterior también nos demuestra la autoridad que tienen las mujeres en la sociedad zapoteca por haber cumplido el rol asignado en comunidad a lo largo de su vida, siendo pilares fundamentales en el respeto por las subjetividades *Muxes*. Al respecto, afirma Oldón Regalado (2017) que las abuelas suelen proteger a sus nietes, criarles, y operar como refugio de aquellas violencias que suelen vivir a diario al interior de sus casas. La validez también está dada porque

---

<sup>61</sup> Recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=Lo85UEdfOIU&ab\\_channel=AndenCalacas](https://www.youtube.com/watch?v=Lo85UEdfOIU&ab_channel=AndenCalacas)

<sup>62</sup> Recuperado de: <https://www.facebook.com/watch/?ref=saved&v=1782085192125251>

son ellas quienes, en el proceso de crianza, inculcan a sus nietes el aprendizaje del *didxazaa*, abonando a su perdurabilidad, al igual que las costumbres, usos y ritos tradicionales. Cuando la madre opera como cómplice, para resguardar la paz al interior de la familia, las abuelas suelen incentivar el proceso de construcción de subjetividades *Muxes* en sus nietes, a los ojos de la comunidad.

En un documental dónde participó el mismo Elvis cuando tenía tan sólo nueve años, confirma su relato posterior. Se lo ve jugando, y vestido con la ropa de su hermana, convencido completamente de su identidad *Muxe*, expresándose frente a las cámaras, denunciando la violencia de su hermano mayor, quien le escondía la ropa que utilizaba en su performance de género para sentirse a gusto con su cuerpo, y refugiándose en su hermana, quien lo protegía y prestaba sus prendas. Su mamá, en el mismo documental, afirmó la aceptación hacia su hijo y la necesidad que cumpla el rol de hija mujer, para que la ayude en su hogar, porque era excesiva la labor que debían realizar<sup>63</sup>.

Sin embargo, lo anterior no resulta suficiente para calificar la sociedad zapoteca de matriarcal, como se ha hecho en innumerables situaciones. Si bien en edades no fértiles, cuando ya han cumplido su rol de madres, las abuelas suelen ocupar espacios de poder, y como madres de familia desempeñan un rol importante en la casa y el mercado, igualmente se encuentran en múltiples situaciones de vulnerabilidad frente a los hombres zapotecos. Apoyándonos en los estudios realizados por Marinella Miano Borrusso (2010), algunas de estas violencias que sufren las mujeres madres de familia son: el control de su cuerpo y la sexualidad en la conservación obligatoria de su virginidad al interior de su hogar y matrimonio, teniendo que

---

<sup>63</sup> Recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=iiek6JxYJLs&ab\\_channel=TheGuardian](https://www.youtube.com/watch?v=iiek6JxYJLs&ab_channel=TheGuardian)

permitir muchas veces el vínculo entre su compañero y amantes, no siendo este control recíproco; y en el orden de lo público sólo los hombres pueden ocupar cargos políticos (en caso de ser *Muxe*, deben ser *nguiiu* o conservar cierta “masculinidad” para ocupar esos cargos).

Por lo general, fuera del círculo familiar, son principalmente las vecinas quienes impulsan y acompañan sin condicionamientos estos procesos, logrando los aspectos de la *Muxeidad* desarrollarse y afianzarse mediante diferentes juegos en el marco de una socialización temprana. Aquí, nos parece fundamental rescatar que, si bien existen numerosos conflictos en los vínculos entre *Muxes* a lo largo de su vida, la presencia de los compañeros coopera también en el proceso de aceptación personal de cada una. Porque la gran mayoría de las personas que hemos salido del clóset de la orientación sexual o identidad de género, lo hemos podido hacer gracias a la marica del barrio, a una marica amiga, a una tía o vecina, etc. No lo hemos hecho solos, sino que hemos aprendido viéndoles, y encontrando en ellos algunas respuestas del torbellino que nos aqueja en la niñez. Aprendiendo de su fuerza y de su valor para nombrarnos y construirnos, no sólo individual, sino socialmente.

Lamentablemente, estos espacios no son los que abundan. Según la investigación que ha realizado Oldón Regalado (2017) y Gutiérrez España (2020) muchas *Muxes* han tenido que migrar a otras ciudades por el hartazgo de vivir una vida fundida en violencias y maltratos, que operan como método de aleccionamiento y reafirmación de una masculinidad que no les pertenece, pero que les corresponde por destino biológico y social, siendo sus familias las férreas guardianas y encargadas de impedir todo desvío que pueda devenir en la construcción de una subjetividad desde la *Muxeidad*.

Este fenómeno nos permite ver lo fundamental que se vuelve la comunidad para les *Muxes*, no solamente sus vecinas, amigas o la familia extendida, sino también el encuentro con otras

*Muxes* desde temprana edad, con quienes, en ciertas ocasiones, comparten experiencias, forjan amistades, se encubren y protegen. No obstante, como veremos más adelante, estos vínculos no siempre se sostienen en el tiempo de manera armoniosa.

Otro reparo que nos parece fundamental realizar, y que refiere a los procesos de subjetivación y aceptación comunitaria, es el hecho de que presentar y performar una identidad de género disímil a la impuesta al nacer conlleva serios riesgos, y una mayor dificultad en la inserción a la comunidad, por estar expuestas a violencias aún mayores que aquellas *Muxes nguiiu*, quienes cómo hemos visto anteriormente, conservan una actitud más “masculina”, correspondiente con lo que se espera de personas que han nacido con pene y testículos, con la salvedad de tener una orientación homosexual, lo cual también los coloca en peligro.

Luego, en este apartado y los siguientes, iremos viendo cómo la sociedad istmeña conserva en su constitución ciertos puntos de fuga y una adaptabilidad en cuestión de género y sexualidades, que no es típica de sociedades indígenas ni occidentales. Por lo tanto, en el Istmo, abrir espacios de diálogo y comprensión hacia una futura aceptación, resulta más propicio que en otras latitudes.

Existe una intervención de Eli Bartolo en el documental, “La Vela de las Auténticas buscadoras del peligro” realizado por María del Carmen Lara (1999), en la que enunció a la comunidad zapoteca como una cultura dónde existe una expresión de la “homosexualidad” particular, propia de su sistema de referencias, su cultura y su lengua. Esto, nos ayuda a pensar que de la misma manera que el pensamiento de diversidad sexual representado en el movimiento LGBTTTCIANB+ en la región istmeña, el ser *Muxe*, no solamente representa una orientación sexual o identidad de género diferente, sino que existe todo un marco político-

económico-cultural que les hace parte integrante y necesaria de la misma. En este sentido, registrado en el mismo documental, Marina Meneses, afirmó:

*“Tienen una función social muy importante, ellos han intervenido sobre todo en los ámbitos de las fiestas, ha sido muy importante su trabajo, [...] Ellos son los responsables de hacer los adornos, ellos también se han distinguido por ser muy buenos diseñadores, bordadores. Y esto ha sido muy reconocidos en la sociedad, y sobre todo por las mujeres que son las principales organizadoras de las fiestas”<sup>64</sup>*

Sin embargo, pareciera ser que cada actividad que tiene la sociedad zapoteca destinada para las *Muxes*, forma parte de una reclusión al espacio de lo privado, con el objetivo de poder ejercer un mayor control sobre el ejercicio de su libertad, en torno a sus corporalidades y expresiones de género, a través de la imposición de los oficios y el sistema de cargos.

Por lo tanto, el destino de les compañeres normalmente será un taller de bordado, una estética, el ámbito de la cocina, dónde les sea difícil el acceso al exterior por ser oficios de largas horas, en silencio y a solas. Es decir, reproduciendo la lógica histórica de las feminidades, ocupando los espacios privados y de cuidado. Preparándose, en algún punto, para que su destino final sea el hogar, permaneciendo en vilo a las necesidades de sus progenitores y en silencio ante cualquier reclamo que quieran hacer, incluso anulando sus deseos de partir hacia otros rumbos a estudiar y trabajar, cortándoles las alas a mariposas que fueron creadas para volar.

Otro de los argumentos que validan la presencia de *Muxes* en la cultura zapoteca hace referencia a la alegría, optimismo, al buen ánimo y su principal labor en las fiestas. Lo cierto es que, en la región del Istmo, las históricas organizadoras de las fiestas comunitarias han sido

---

<sup>64</sup> Recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=Lo85UEdfOIU&ab\\_channel=AndenCalacas](https://www.youtube.com/watch?v=Lo85UEdfOIU&ab_channel=AndenCalacas)

las mujeres, por lo tanto, casi por transferencia, les *Muxes* también han ocupado esos espacios, por el dominio de los oficios que mencionamos anteriormente. Pero la intención es detenernos en esa actitud siempre positiva y alegre que deben mantener les *Muxes*, y que no se restringe a ellos, sino a todas las personas de la diversidad sexual y de género, ya sea en contextos indígenas u occidentales.

Por lo general, para ser aceptados debemos divertir, alegrar a los demás, y si el chiste gira en torno a nuestras corporalidades, orientaciones sexuales e identidades de género, resulta aún más divertido. El problema es que reírnos de nosotros mismos frente a los demás, muchas veces nos vuelve vulnerables, y habilita espacios donde la falta de respeto se vuelve una constante. Porque resulta diferente que entre amigos y conocidos compartamos ciertos códigos que nos habiliten a reírnos de nosotros mismos, a que personas ajenas a nuestras realidades intenten acercarse a nosotros, abusando de una cofradía a la que no pertenecen.

En este mismo sentido, ser canal para la risa, normalmente les confina a los espacios donde radica la espectacularización, como shows, stand ups u otros, que suelen transcurrir en la nocturnidad, plagada de excesos como el alcohol, las drogas, el sexo, entre otras. Inaugurando otro de los oficios a los cuales están destinadas les *Muxes*, como el trabajo sexual, que les coloca nuevamente bajo una vulnerabilidad, no sólo de sus cuerpos, sino también de la mirada que construye la sociedad sobre ellos, como personas libidinosas, lujuriosas, drogadictas, alcohólicas, más un sinfín de adjetivos que en esta sociedad te quita la calificación de humano y tus derechos inherentes, para pasar a ser tan discriminable como desechable.

No obstante, somos conscientes del poder subversivo que contiene la risa en acción, como ritual lúdico que permite sanar determinadas angustias y dramas que se viven a diario, volviéndose capaz de desestructurar las reglas que rigen en la sociedad. Ese poder transgresor

no sólo trastorna las normas y estructuras, sino que incluso las cuestiona. De la misma manera que puede mantener intacto el orden social, puede generar su implosión, por el carácter revolucionario de la imaginación humana. El contra-poder también supone un modo de subsistencia y una respuesta política ante un mundo plagado de conflictividad.

En este sentido, siempre que intentamos acercarnos a modos de justificar la presencia de *Muxes* en la sociedad zapoteca, recibimos respuestas que tienen que ver con el arte del trabajo y el aporte a su comunidad desde la ocupación de espacios, destinados al servicio de los demás. Pocos son los casos donde los *Muxes*, sobre todo *gunaa*, han logrado estudiar una carrera universitaria, tener empleos administrativos, ejecutivos, etc. Esas contadas experiencias que hemos recuperado, de personas *Muxes* que han logrado ampliar su margen de oficios y encontrado el poder de decisión sobre el futuro de su vida, han sido generalmente *nguiiu* y/o de clase social media-alta. Entre ellos podemos mencionar a Oscar Cazorla, Eli Bartolo, Elvis Guerra, Lukas Avendaño, y la lista continúa.

El relato de Edén Martín nos parece muy clarificador de estas cuestiones que estamos analizando:

*“En la región se puede dar que hay madres que prefieren tener un gay que una mujer u hombre, ya que el hombre puede casarse e irse a una temprana edad, la mujer igual. En cambio, un gay se puede quedar, trabaja, trae el dinero a la casa, o sea se queda hasta muy tarde con la madre, pero a veces hay gente que prefiere y a veces los prostituyen dependiendo de la situación económica”*.<sup>65</sup>

En nuestro trabajo de campo nos hemos enfrentado a una situación compartiendo con una persona *Muxe gunaa*, de la cual preservamos su identidad, cuando nos enseñó una conversación

---

<sup>65</sup> Recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=Lo85UEdfOIU&ab\\_channel=AndenCalacas](https://www.youtube.com/watch?v=Lo85UEdfOIU&ab_channel=AndenCalacas)



privada de whatsapp que mantenía con su grupo familiar más cercano, donde le exigían sin ningún reparo ni derecho a réplica, que se apersonara inmediatamente en la casa de sus hermanes para retirar a su padre, que se encontraba en reposo por haber sufrido un accidente. En ese momento tuvo que dejar todas sus actividades para cumplir con su deber de cuidadora, obligación ineludible por la simple y compleja razón de auto-nombrarse *Muxe*.

También existen aquellos que rehuyen al sistema de cargos o destino casi “biológico” que les imponen en su propia cultura y migran hacia otros lugares. No sólo para escapar del confinamiento familiar, sino incluso para poder vivir su identidad de género sin prejuicios ni violencias porque, como bien sabemos y hemos aclarado, para todas las familias no supone una bendición tener una persona *Muxe* en su círculo.

*Joseline: “Si ha cambiado mucho porque migran. Aquí en el pueblo debes cumplir con algunas actividades que no te corresponden, como cuidar a tus hermanos, sobrinos o actividades de la casa. Entonces prefieren ir a Ciudad de México, Tijuana o Guadalajara a buscar otras oportunidades” (26 de abril; Diario de campo; 2022)*

Luego se encuentran aquellos *Muxes* que responden a las lógicas del sistema de cargos para con sus progenitores, porque comprenden, en ese accionar, una reciprocidad intrínseca a lo largo del tiempo. Es decir, la conformación de un círculo de la vida donde, si cuidas a tus xadres con amor y decisión, son tus hijos quienes luego van a velar por ti, bajo el mismo precepto. En la cultura zapoteca, como afirma Felina<sup>66</sup>, se acostumbra que las hermanas dejen una de sus hijes al cuidado de los *Muxes*, para que velen por su seguridad e integridad cuando lleguen a la tercera edad. Cuando decimos hijes, también nos referimos a sobrines, que muchas veces

---

<sup>66</sup> Felina Santiago Valdivieso, *Muxe gunaa*, estilista y socia fundadora de las “Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro”, conocida principalmente por su activismo a favor de la visibilidad y el respeto de los derechos de la comunidad LGBTTCIANB+

quedan a cargo de *Muxes* porque sus xadres ya no pueden hacer frente a su crianza, o porque fallecen o migran hacia otras regiones, en busca de mejores oportunidades laborales. Frente a ello, podríamos asumir llanamente que se trata de otra tarea de cuidado que ejercen hacia su comunidad. Sin embargo, resulta necesario profundizar en el carácter que le imprimen a la Maternidad *Muxe*, porque la construcción de la *Muxeidad*, sobre todo *gunaa*, muchas veces se forja de manera similar a la identidad de mujeres zapotecas, es decir, como proveedoras, cuidadoras, cocineras, comerciantes, madres, etc. y aquí es dónde podemos comprender la cofradía que existe entre *Muxes* y mujeres zapotecas, por compartir un universo de significados y prácticas, haciendo frente al machismo que representan los varones zapotecas. Como indica Felina:

*“En nuestra sociedad, el valor también se mide por la responsabilidad con tus padres. Las mujeres nos reconocen como buenas hijas, que procuramos y cuidamos a nuestros papás”<sup>67</sup>.*

En este sentido, la maternidad desde la *Muxeidad* también permite la naturalización de las diversas subjetividades por parte de los jóvenes que se crían con una mamá o tía *Muxe*, abonando a la visibilización y el respeto hacia ellos, como pilares fundamentales de la sociedad zapoteca. Frente a ello, nos comentó BethSua con respecto a su sobrina, quien si bien tiene su madre biológica, ejercen una crianza colectiva: *“Ella es quien vive con más naturalidad mi identidad, yo no me presento ante ella, me ve todos los días. Yo estoy todo el día así vestida”* (22 de noviembre; Diario de campo; 2022).

---

<sup>67</sup> Recuperado de: [https://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/maternidad-muxe-en-la-cultura-zapoteca-de-oaxaca-la-crianza-de-hijos-se-hace-por-amor-y?fbclid=IwAR0op61\\_pt\\_bt3ufmu\\_Aa0A5NL9K\\_stCFUKqHF1\\_bvPzNghUw3d\\_hM1HjIw](https://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/maternidad-muxe-en-la-cultura-zapoteca-de-oaxaca-la-crianza-de-hijos-se-hace-por-amor-y?fbclid=IwAR0op61_pt_bt3ufmu_Aa0A5NL9K_stCFUKqHF1_bvPzNghUw3d_hM1HjIw)

Sin embargo, algo que no comparten con las mujeres zapotecas es el honor de contraer matrimonio, sin que suponga una ofensa hacia su cultura. En caso que deseen formar una familia y contraer matrimonio, deben hacerlo con mujeres cis. Lo cual, genera que existan numerosas parejas conformadas por un *Muxe*, en general *nguiiu*, y una mujer cis heterosexual, con hijos en común.

Las relaciones sexuales, y aún más los vínculos amorosos entre *Muxes*, devienen en una práctica completamente extraña para la cultura zapoteca tradicional, incluso para ellos mismos. Normalmente, no conciben la idea de vincularse con otras personas que no sean hombres heterosexuales o mayates y mujeres cis heterosexuales. Por ejemplo, como hemos visto con Elvis Guerra, el hecho que una *Muxe* sea Ramonera, es decir, asuma un rol activo en una relación sexual, les resulta ominoso y objeto de mantener en secreto por vergüenza, asumiéndolo solamente como una práctica que ejercen a pedido de otros hombres en el ejercicio del trabajo sexual, con el objetivo de cotizar aún más su labor.

En una de las conversaciones que tuvimos en campo, se presentó un mesero *Muxe nguiiu* de unos 20-25 años, y nos confesó que estaba casado con otro chico *Muxe*. Ante nuestra extrañeza, cuando se retiró, le consultamos a Beth Sua cuál era su opinión como *Muxe gunaa* frente a ello, nos respondió: “*Como pendejismo*<sup>68</sup>. *Pero rompen un poquito el molde, el esquema*” (22 de noviembre; Diario de campo; 2022).

Por lo tanto, vemos que les *Muxes* más jóvenes van construyendo un nuevo modelo zapoteca de la *Muxeidad*, dejando de lado el absurdo ostracismo de prácticas que históricamente han existido, pero que han sido ocultadas por temor a la opinión y mirada ajena. Lo cierto es que,

---

<sup>68</sup> Estupidez y tontería.



en cuanto a sexualidad y género, se han revisado, repensado y reconstruido la gran mayoría de las categorías impuestas culturalmente, para validar socialmente prácticas, vínculos y afectos milenarios.

Frente a ello, podemos afirmar que estamos ante la presencia de otro proceso de “zapotequización” ante las políticas públicas de identidad modernas, que habilitan los matrimonios entre personas del mismo sexo, producto de la histórica lucha que ha inaugurado y sostenido el movimiento LGTBTTTCIANB+. Porque si bien, desde el año 2019 el matrimonio igualitario es posible en el Estado de Oaxaca, en Ciudad Ixtepec la comunidad *Muxe* ha celebrado la primera unión en el año 2013 entre una *Muxe gunaa* y otro *nguiiu*, luego de una contienda judicial que se resolvió mediante un amparo emitido por la Suprema Corte de Justicia (SCJN) en apego y respeto a las tradiciones istmeñas, con la novia vistiendo el traje regional istmeño y bajo una celebración típica zapoteca<sup>69</sup>.

Concluyendo, a lo largo del presente apartado hemos podido demostrar, a través de la recuperación de diferentes testimonios de personas *Muxes*, la variedad de experiencias y contextos que determinan la armonía o conflicto con sus tradiciones. Para algunas, cumplir con el sistema de cargos culturales supone un ejercicio de retribución para su comunidad. Otras inauguran nuevas formas, haciendo honor a los procesos de zapotequización, y enfrentándose a las críticas. Luego, existen aquellas para quienes representa el pago de una cuota que les habilita a vivir medianamente libre según su género. Y otras no concilian ni un aspecto de su personalidad, y deciden migrar hacia otras regiones, alejándose de todos aquellos preceptos culturales que puedan cercenar sus procesos subjetivantes.

---

<sup>69</sup> Recuperado de: [https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=4166&id\\_opcion=&op=447](https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=4166&id_opcion=&op=447)

Estas múltiples actitudes frente a las reglas que impone la cultura zapoteca a sus procesos de subjetivación *Muxe*, genera que existan tan variadas como irreconciliables maneras de concebir la *Muxeidad* y sus diferentes formas de encarnarla, juzgando los procesos personales como veremos en el próximo apartado.

La realidad es que la sociedad del Istmo de Tehuantepec juzga constantemente la construcción del “*Buen Muxe*” como aquel que no ha transicionado, no se viste con el traje de la mujer tehuana, no trabaja en cantinas ni ejerce el trabajo sexual, no se relaciona sexo-afectivamente con muchos hombres pero tampoco tiene pareja estable, ni vínculos con otros *Muxes*, sino que dedica su vida al trabajo y al cuidado de sus xadres, sobrines y hermanos. Conoce los oficios de bordado, cocina, estética y tareas de cuidado a la perfección. No reclama derecho al respeto y la educación, sino que entiende perfectamente la función social que tiene en su comunidad, a saber, permanecer al servicio de los demás tanto de manera espiritual como presencial. Sumado a ello, el hecho de no cumplir con el implícito manual del “*Buen Muxe*” que busca normalizar y universalizar las experiencias, supone, en determinados casos, castigos y sanciones traducidos en violencias, discriminaciones, expulsión del hogar y prohibición de vivenciar su identidad de género y orientación sexual, que tienen como último y cruel destino la muerte de la subjetividad, generando un vacío existencial por no poder expresarse libremente.

### 3.3 El viento istmeño no les amontona

En el siguiente apartado veremos cómo la vida de los compañeros *Muxes*, por momentos, dista mucho de ser comunitaria en los cánones que tradicionalmente se la ha definido, sino que su hermandad queda reservada para ser vivida en contados espacios, en general, públicos,

porque en el ámbito de lo privado suelen existir rivalidades, recelos, envidias y malas actitudes entre ellos por ocupar los pocos espacios que les permite habitar la sociedad istmeña.

Asimismo, daremos cuenta de cómo opera la territorialidad a la hora de dispersar sus labores y alejarles cada vez más entre ellos, no pudiendo tejer redes ni mancomunar fuerzas. Con el objetivo último de no abandonar la idea de una posible comunidad que les acumule<sup>70</sup>, sino bajo un ejercicio reflexivo que nos permita re-pensar otros modos de vincularse, más allá de la histórica y tradicional categorización de “comunidad”.

Sobre todo por el hecho de que, si pensamos en subjetividades indígenas trans normativas, que definen su cosmogonía en la siempre rebelde actitud de transgredir el género y el status quo imperante, no podemos creer que sus relaciones interpersonales, sentimientos de pertenencia y nociones del otro, sean diagramadas y vivenciadas bajo las mismas lógicas binarias de construcción de comunidad. Sino que es necesario pensar en el conflicto como modo siempre latente y referente para vincularse, en contextos de completa vulnerabilidad, marcado por los constantes embates que viven desde niños en una sociedad que no cesa en castigarles y querer normalizarles.

Lejos de esbozar y convertirnos en verdugos de un pesimismo antropológico, donde se sostenga que la comunalidad de los *Muxes* se ha perdido, o está destinada a fracasar cualquier ejercicio que añore prácticas comunales previas, intentaremos mostrar cómo han ido modificándose las prácticas culturales en la región istmeña habitada por los zapotecas. Haremos énfasis en determinadas prácticas de corte capitalista que han hecho enfrentarles, hacia una lucha histórica destinada a recuperar el ejercicio de la afectividad, emocionalidad y el

---

<sup>70</sup> Relacionarse de manera colectiva y comunitaria.

parentesco, bajo un proyecto común asentado en una localidad específica, no como mero emplazamiento geográfico, sino como su entorno de socialización por excelencia donde todo sucede: la región del Istmo.

Habiendo tenido la fortuna y el privilegio de compartir la regada de frutas, una tarde de río y noches de cantina con Joseline Sosa en su territorio, y una larga conversación con Beth Sua en el suyo, a saber, Santo Domingo de Tehuantepec y Ciudad Ixtepec, pudimos ver muchos de los aspectos que estructuran el presente apartado, y su anhelo de que todes sus compañeres se formen para luchar por lo que consideran urgente y necesario en estos tiempos.

En los encuentros con Joseline me fue comentando, en diferentes momentos, algunos aspectos referentes al contexto de Santo Domingo de Tehuantepec, siendo una ciudad pequeña pero muy representativa del Istmo, cabecera del municipio del mismo nombre. En una de sus entradas recibe a sus visitantes con el monumento a la mujer tehuana<sup>71</sup>. Como vemos en la imagen, diferente al monumento que se le dedica en Juchitán a la mujer juchiteca, marcando una clara distancia entre ambas representaciones.

---

<sup>71</sup> Es una estructura de acero, hecha por el escultor Miguel Hernández. Son 7 metros de altura y 1.5 toneladas para representar el templo y fortaleza de la mujer tehuana, con su falda y huipil de cabeza o resplandor, evocando la imagen de una virgen.



La localidad, se sitúa a la vera del río de Tehuantepec, permitiéndole desarrollar la agricultura con cultivos como ajonjolí, plátano, coco y mango. Conversando con Joseline, me comentó que allí ya no se habla zapoteco hace varias generaciones, a diferencia de Juchitán, ubicada a tan solo 20 minutos en una de las pocas carreteras rectas que tiene el Istmo. Me comentó que sus abuelos y padres decían que uno iba a hablar al revés el español si aprendía la lengua indígena zapoteca. Por lo tanto, de a poco se fue perdiendo, y no existen planes consecutivos ni constantes que permitan la revalorización y recuperación del zapoteco en la región.

En este sentido recuperaremos tres relatos de personas diferentes pero coincidentes, sobre el valor que representa la lengua zapoteca para les *binnizá* y el estado actual en el que se encuentra, viendo cómo hacen frente a su pérdida y posterior recuperación.



David de Gyves a finales de los años noventas, relató:

*“En el istmo de Tehuantepec el zapoteco es símbolo de cohesión, lo hablan desde la minoría pobre hasta la otra minoría, que es la otra cara de la moneda, con dinero. Es el símbolo de unión”<sup>72</sup>*

Lilia, veinte años después, afirmó:

*“El zapoteco se está perdiendo, Juchitán es uno de los municipios que más lo habla. Santa María Xadani también [...] Hay intelectuales zapotecos que dan cursos, pero hasta ahorita creo que aún no hay un método específico para enseñarlo. Mi esposo decía: ¡yo doy curso de gramática, hagamos el alfabeto! ¡Lo hago gratis!. [...] El tema es que mi esposo decía que el zapoteco no se aprende, se transmite, cuando una mamá lo transmite lo hace con la forma y filosofía de vida, de ver el mundo, un modo de ser. No se aprende como cualquier otra lengua. [...] Pero si fuera la re-elaboración del zapoteco tendría que ser una cuestión de Estado, las políticas públicas son temporales, se pierden. Pero si han hecho un buen trabajo los poetas, los músicos. Aquí han traducido canciones de los Beatles en zapoteco, en las pachangas las canciones modernas las traducen al zapoteco. Y se va creando una consciencia, pero son medidas muy particulares, no un asunto de Estado [...]” (21 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

Beth Sua, también en el año 2022, añadió:

*“Estamos tratando de recuperar la lengua zapoteca en Ixtepec. Las de Juchitán la mayoría habla el zapoteco, pero nosotras desgraciadamente ya no. Dentro de mi trabajo, por ejemplo, abonamos al fortalecimiento de nuestra lengua. Ahora que está el fondo de población de Naciones Unidas, tuvimos un taller de capacitación con ellos, con las puras lideresas nada más. Fueron dos días, pero el primer día fue dictado en zapoteco para las lideresas que hablan zapoteco, estaba el capacitador hablando español y una de las chicas estuvo como traductora. Hubo un chico que hizo la traducción de infecciones de transmisión sexual al zapoteco, y se imprimieron los cuadernillos. Y eso es lo que les estoy entregando ahora, aunque no todas hablemos pero el programa se informó en zapoteco. (22 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

En este sentido, consideramos fundamental analizar la pérdida de códigos culturales que se van con la lengua zapoteca, y con ello la comunidad de la que alguna vez formaron parte. Mucho de la comunalidad se olvida y deja de replicar cuando una política estatal, durante

---

<sup>72</sup> Recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=Lo85UEdfOIU&ab\\_channel=AndenCalacas](https://www.youtube.com/watch?v=Lo85UEdfOIU&ab_channel=AndenCalacas)

décadas, decide eliminar por completo los vestigios de una cultura. La transmisión de una lengua de generación a generación, no solamente implica un encuentro amoroso entre las familias, sino, principalmente, el traspaso y resistencia por sostener determinadas tradiciones, costumbres, hábitos, formas de concebir el mundo, y una cosmovisión propia que define sentidos de comunalidad, y maneras diferentes de relacionarse entre las diversas poblaciones. Cuando se aprende una lengua, no se aprende solamente a hablar y escribir un alfabeto, sino a vivir de una manera específica, en un contexto determinado, en la producción de subjetividades concretas. Y esto, se conserva en Juchitán a diferencia de otras regiones del Istmo.

Como mencionamos anteriormente, el vínculo entre les compañeres *Muxes* no siempre es armonioso. En palabras de Beth Sua y Joseline Sosa, son otras mujeres cis con quienes construyen redes de apoyo y forjan amistades, muchas de ellas no zapotecas. Esto principalmente se debe a que existe una marcada rivalidad entre les compañeres por el lugar que ocupan en su comunidad, según las labores que realicen. Particularmente, Joseline de Santo Domingo de Tehuantepec y Beth Sua de Ciudad Ixtepec, son militantes de diferentes organizaciones de la sociedad civil dedicadas al ejercicio y exigencia en el cumplimiento de los derechos de les compañeres. Lo cual, lejos de aunarles, les devuelve ciertos reveses por parte de sus colegas.

Las reuniones realizadas durante el trabajo de campo no fueron en Juchitán, porque ambas argumentaron sentirse en mayor confianza y comodidad en lugares donde su reconocimiento popular se vuelve palpable en cada calle que recorrimos. Ambas nos dijeron que mientras caminemos junto a ellas, no tendríamos ningún conflicto, porque en sus territorios son conocidas, queridas y respetadas por la labor que realiza cada quien desde su trinchera, a pesar de las rivalidades.



Así, también pudimos ver cómo las labores que realizan en tanto referentes políticas por la comunidad *Muxe* son muy similares. Sin embargo, eso no alcanza para conformar un equipo de trabajo y cooperar. Esto debido a la falta de presupuesto y la falta de decisión política de los municipios en apoyar el trabajo de los compañeros, para integrar en sus políticas públicas a la comunidad *Muxe*. También, al centro de poder que conforman la sociedad de las “Auténticas, intrépidas, buscadoras del peligro” en Juchitán de Zaragoza, relega muchas veces a compañeros de otros municipios, y acapara fuertemente la atención del afuera, por la gran presencia de *Muxes* que habitan las calles juchitecas, a diferencia de Ciudad Ixtepec y Santo Domingo de Tehuantepec. Incluso, como hemos mencionado anteriormente, en estos últimos siquiera se ha podido conservar la cultura zapoteca y con ello su lengua, por lo que la desintegración cultural tampoco ayuda a tener puntos de encuentros entre los compañeros.

En este sentido, Beth Sua nos confesó, en relación a Ciudad Ixtepec, que:

*“Confiar en las chicas de acá es difícil. Ya las conozco, hablan mal e inventan chisme. Por eso siempre me mantengo al margen. A mi me vale lo que la gente hable de mi, pero tienen intención de lastimar. Si me llevo con casi todas, pero de lejitos. Tengo solo una amiga trans que vive en Puerto Escondido, otra amiga que no es trans, de toda la vida, de acá de Ixtepec. Son las únicas, en las que puedo confiar y platicar un montón de cosas. Acá no puedo platicar nada, no puedo confiar nada, todo lo hablan. Hermandad sólo siento con la de Puerto. Mi hermana de la vida, puedo salir con ella. Si tengo la oportunidad de ir, me quedo en su casa. Muchas de acá se enojan conmigo porque soy un referente en el istmo, no nada más en Ixtepec. No pertenezco a intrépidas, pero soy parte de la comunidad y trabajo para ello. Se enojan porque muchas de las entrevistas me las hacen a mi. Hagan el trabajo que yo hago, les digo. Las he invitado y nunca quisieron presentarse, a esta altura de mi vida yo no las voy a estar buscando, si se quieren integrar al trabajo ¡que bueno! Pero no quieren hacer el trabajo, no están acostumbradas, todo quieren que les llegue a sus manos. Si realizo talleres no se presentan, y la invitación es abierta a todo público. Pero no lo hacen, no se integran. De las Auténticas trabajo con Peregrina, ella es una de las lideresas en Juchitán, y tiene mucha gente que les indican y asisten. Pere es una de las mejores lideresas que hay, que convoca a su comunidad y llegan. Aunque sea tarde pero llegan, es algo muy importante”* (22 de noviembre; Diario de campo; 2021).

Esta desconfianza de la cual nos habló Bethsua se traduce en una desunión entre las compañeras y las coloca en una situación de completa vulnerabilidad, lo cual genera que muchas veces les devoren las de afuera por la falta de redes afectivas, que les permita aunar fuerzas, para combatir los embates de la sociedad cisheteropatriarcal. A su vez, pareciera hacernos ver que no hay espacios para todas en la región, sino que deben pelear por ello y entre ellas. Existe una rivalidad constante donde muchas en sus testimonios afirman que no tienen amigas *Muxes*, o incluso sus hermanas de sangre siquiera son sus compañeras. En una de las oportunidades que compartimos con las compañeras, encontramos a una de sus hermanas de sangre en un bar nocturno, también *Muxe*. Apenas ingresamos al lugar, la compañera me comentó que quien estaba sentada en la barra del lugar era su hermana. Al principio, por el vocablo que utilizamos en la comunidad LGBTTCIANB+, supuse que era una gran amiga. Sin embargo, mi sorpresa ante la ausencia de un acercamiento y saludo entre ellas me hizo indagar sobre cuán hermanas eran. Frente a mi pregunta, me comentó que eran hermanas de mismos padres, pero que ella le tenía mucha envidia y preferían evitarse. Más allá de los problemas familiares que puedan llegar a tener, mucha de su rivalidad se fundaba en sus identidades, y el lugar que ocupaban como *Muxes* en su familia y, el reconocimiento obtenido por una de ellas como activista en la comunidad por los derechos de las personas de la diversidad sexual y de género.

Esto nos lleva a pensar que también entre las más visibles activistas existe una rivalidad y recelo que las aísla, impidiendo que su trabajo trascienda el territorio de cada una, sin que puedan construir redes de cooperación en la labor cotidiana. Trabajo que resulta cada vez más difícil, teniendo en cuenta que dependen de muchos factores para poder realizar correctamente sus funciones, y en ese proceso se encuentran muchas veces soles.

Al respecto Beth Sua nos confesó:

*“Solas no podemos trabajar, nunca. Siempre tenemos que tomarnos de la mano, yo soy coordinadora de la red pero siempre les he dicho que trabajamos totalmente de la mano, todas vamos al mismo paso o nivel, nadie está abajo o arriba, todas caminamos derechas. Si yo voy adelante, vienen de la mano conmigo. No tenemos por qué soltarnos, porque entonces no serían alianzas ni tejido de redes. En este momento no tengo recursos. Nos hemos acostumbrado a trabajar como podemos, la precariedad, la pobreza que nos atraviesa. Y también están aquellas personas que se niegan a trabajar conmigo, quieren preservativos pero exigen que se los lleve a la casa. Y así no funcionan las cosas, ellas se tienen que acercar a nosotras” (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

Igualmente, Beth Sua sigue realizando un trabajo incansable y dedicando su cotidianidad a mejorar la calidad de vida de sus compañeres, haciendo pruebas rápidas de VIH-sida, repartiendo condones, dando talleres en diferentes espacios educativos y de ocio, entre otras labores. Sin embargo, cómo ella afirma, todo sería más sencillo si se pudiese realmente crear redes de apoyo entre les compañeres, dejando de lado las rivalidades y celos por determinados protagonismos.

Continúa comentando Beth Sua:

*“Tenemos que estar en movimiento, creo que a raíz de esas luchas hemos tenido una construcción muy fuerte, y esa parte de construcción también es deconstrucción y destrucción. Tal vez es total para volver a crear estos lazos que creemos, formar estas redes, estas alianzas. Formar esas alianzas toma mucho tiempo. Porque es estar en constante comunicación, lo que hacen algunas personas no es lo mismo que tú haces. Los problemas que tengo en Ixtepec y las soluciones que yo le puedo dar no es lo mismo en Juchitán, Tehuantepec, Salinas Cruz, Mixtequilla. Entonces tenemos que ir viendo cuales son las necesidades de la población, las necesidades que tienen las lideresas” (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

Esas necesidades de las que habla Beth Sua, son las que intenta cubrir cotidianamente con su labor, pero desde una perspectiva y metodología propia, supliendo la ausencia de cooperación por parte de los municipios de la región y la falta de fondos que obtienen de diversas organizaciones o proyectos a los que se presentan. Pero cuando de trabajar en territorio

se trata, busca los agentes sociales que realmente tienen impacto cotidiano y constante en las calles.

*“En esta mesa<sup>73</sup> donde estamos, yo me he puesto a platicar con algunos policías, ellos vienen a comer acá. Eso es un abordaje cara a cara, no necesito entrar directamente al municipio sino aprovechar las oportunidades. De hecho hace 15 días, salí a realizar actividades repartiendo condones a la noche en un antro, tanto con mujeres como hombres o comunidad lgbt, y platicar tantito. Luego me contactan para saber dónde me pueden ver porque necesitan condones o pruebas rápidas. Hay algunas personas que les aplico pruebas continuas, pero ya saben que si se la aplican un mes y luego a los 6 u 8 meses. Y siempre se comunican conmigo si necesitan algo, pero están en constante cuidado de su salud, quiero pensar, porque ninguna me ha salido mal en un análisis”. (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

También la misma sociedad las excluye constantemente y relega hacia los rincones más oscuros de la comunidad. Caminar junto a ellas no está bien visto, y ser sus amigas mucho menos. Representan la lujuria, la noche, el descontrol y la transmisión, no sólo del VIH-sida, sino incluso de los considerados “malos hábitos”. Es cierto que, muchas solo se mueven en la noche debido a que es el único lugar legítimo que pueden habitar, en la oscuridad y el secreto de aquellos hombres que las frecuentan sexualmente, o de aquellos que buscan drogarse o beber alcohol en compañía. Sin embargo, cuando se presentan a la luz del día son pocas las respetadas por la mirada ajena, muchas son ignoradas o incluso amedrentadas con insultos, burlas, risas y miradas que juzgan. Incluso muchos hombres gay zapotecas, que podríamos pensar como sus aliados dentro de una comunidad +LGBT+TCIANB+, evitan su encuentro, principalmente porque intentan conservar una imagen sin ser asociados a todos los prejuicios que les atribuyen a sus compañeros.

---

<sup>73</sup> En referencia a una mesa pública, de concreto, ubicada frente a las vías del tren que recorre la ciudad de Ixtpec, dónde realizamos la primera parte de la entrevista.

Frente a ello, es importante resaltar que el respeto que se ha ganado Joseline o Beth Sua con su trabajo, no se replica de manera generalizada a les demás compañeres *Muxes*, sino que forma parte del agradecimiento que muchas personas de la comunidad zapoteca tienen para con la labor que ellas realizan cotidianamente, no sólo para el cuidado y bienestar de las personas *Muxes*, sino también por todes les jóvenes del Istmo de Tehuantepec, y la población en general.

Por ejemplo, un vecino que nos encontramos al momento de compartir una plática con Beth Sua, nos dijo en referencia a ella y sus compañeres *Muxes*:

*“Este cabrón lo conozco de toda la vida, es una bella persona. Que nunca les va a hacer una mamada, lo conozco porque él en nuestra niñez, tenía unos pinches perros que nos mordían... Para la chingonería de todo lo que es los Muxes, este cabrón. Los demás valen verga”* (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)

Frente a ello, vemos cómo el reconocimiento del trabajo que realiza Beth Sua se refleja en mucho amor y cariño de su comunidad hacia ella, pero se traduce en un odio visceral hacia les demás, reduciéndose a la noche y los excesos.

También resulta necesario complejizar por qué a les compañeres toda la vida les han puesto en vidrieras para que compitan, les han denigrado, maltratado y hecho creer que no valen lo que un ser humano. Así, en situaciones de completa vulnerabilidad y replegadas en el ambiente de la noche, entre elles, ha sido muy difícil hermanarse porque comparten los mismos antros, los mismos mayates, y tejes en territorios reducidos. Y cuando una ha ganado poco espacio, tampoco decide compartirlo. Ni siquiera entre distintos municipios, sino todo lo contrario. La labor que realizan la sostienen desde su trinchera, pocas veces trabajan en conjunto sino que se obstruyen sus labores. Con las compañeras de Ciudad de México o Mixtequilla es distinto, no resultan una amenaza para ellas, porque no son *Muxes* ni zapotecas. Ellas tendrán sus batallas



que dar, pero fuera del círculo de la *Muxeidad*, donde se saludan, comparten y aprecian, pero no trabajan juntas por los celos que se generan entre ellos.

La verdad es que la sociedad zapoteca no solamente está lejos de ser un paraíso para los compañeros, sino que incluso es lo más parecido a un infierno en diversas situaciones. El ser *Muxe* en comunidad se encuentra cada vez menos valorado y más denigrado. Les jóvenes o las nuevas generaciones rehuyen al concepto *Muxe*, o lo han dejado relegado a un pasado que solamente vive en sus compañeros más grandes, pero hoy en día prefieren llamarse gays o trans.

En este sentido, Beth Sua nos comentó:

*“Con los jóvenes es más común que digan que no son Muxes, sino gays o trans. Pero se acerca la vela y todas quieren ser Muxe. No es que renieguen de lo indígena, yo creo que existe cierto tabú o lo consideran como muy discriminatoria la palabra Muxe todavía”* (22 de noviembre; Diario de campo; 2022).

En esta misma línea, compartiendo una cerveza con Joseline y otros compañeros, el mesero del bar, ante nuestra pregunta sobre por qué no se identificaba como *Muxe* teniendo en cuenta su contexto, nos dijo simplemente que ser *Muxe* para él era una persona que borda y cocina, menospreciando consciente o inconscientemente el sistema de referencias que supone el ser *Muxe* en la comunidad zapoteca, y renegando de la ancestralidad que propone su cultura. Frente a ello, Joseline nos dijo que:

*“La mayoría migran a otros estados de la república y traen otra ideología de otro pueblo o ciudad y ya no quieren ser Muxe. La verdadera Muxe todavía ocupa la vestimenta tradicional, pero vas a la vela y la mayoría va encuerada. Y vienen con VIH, desgastadas. Y se refugian en la familia de su pueblo, pero marginadas viviendo tres discriminaciones como Muxe, ser indígenas, y vivir con VIH. Y ser discriminada en tu propio pueblo, es lo peor”* (Diario de campo; 2022)





Así vemos cómo, en palabras de Joseline, muchos buscan un futuro mejor fuera del Istmo de Tehuantepec, pero se enfrentan con una violencia extrema que las obliga a regresar en búsqueda, nuevamente, del apoyo familiar y de su comunidad.

Continuando, hablamos con una de las compañeras de Ciudad de México, de quien decidimos preservar el nombre por no ser *Muxe*, que en confianza nos comentó:

*“Pienso, que no me oyeran las de aquí, pero yo siento que están en un buen momento para retomar y reeducar los derechos desde lo que es lo Muxe, desde una convicción más. ¿Hace cuantos años que nosotras somos reconocidas como mujeres trans y dejamos de ser jotos vestidos de mujer? Lo Muxe está bien pero hay que ir modificando desde usos y costumbres de los pueblos indígenas. No es solamente ir a otros países a hablar de cómo las Muxes están, sino que hay que ir y proponer. Hay que modificar, hay nuevas leyes, nuevas épocas. Por ejemplo, el discurso de ayer de la reina, de la representante, fue vergonzoso (en alusión a la 47° Vela de las Auténticas e intrépidas buscadoras del peligro). Solo hizo bromas con las letras inclusivas hacia la comunidad como diciendo: “Ay qué vocal se me olvida” No, habla bien, habla correctamente y nadie se va a ofender. Lanza un mensaje: “Nos reconocemos porque estamos aquí para la defensoría de nuestros derechos, para el reconocimiento de nuestras tradiciones, de nuestras culturas, de los géneros que a través de los años se han impulsado y siguen permaneciendo, pero continuamos en la espera del pleno reconocimiento de nuestra autonomía desde nuestras culturas, que desde nuestras infancias seamos apoyadas, que seamos reconocidas en políticas públicas y programas sociales desde una expectativa laboral para nuestras poblaciones”. O sea, te avientas un discurso bien chido sin decir toda esa mamada, y no como dando una disculpas porque otras las van a criticar y no buscar alianzas sociales ni políticas, para continuar con nuestras culturas, infancias, donde haya inclusión laboral, educativa y presencial de la cultura Muxe. Bueno yo no sé cómo están tratando a las Muxes chamacas en las escuelas, si hay bullying, si hay trabajo para las compañeras” (20 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

Ante lo cual le respondí que, por lo poco que conozco, las chamacas y chamacos no suelen reconocerse como *Muxes* porque mucho de su cultura se está perdiendo. Claro, dijo:

*“Yo no soy Muxe, soy trans. Pero eres de aquí culera. También tiene que ver con una discriminación social, porque muchas dicen si yo soy de ahí pero no soy de esas” (20 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

Con Carla<sup>74</sup>, quien trabaja mucho para contrarrestar la fuerza de los vientos que las separan, platicamos mucho sobre su trabajo. Si bien no es *Muxe*, considero que lo trans ha logrado significar mucho en el proceso de subjetivación de les compañeres de la región del Istmo también como indígenas zapotecas. Porque a veces se reniega de lo *Muxe* y de lo trans, pero otras veces se adopta y conjuga de manera armoniosa.

Sin embargo, no parece ser tan lineal el abordaje de este argumento, porque en nuestra experiencia de trabajo en campo, nos ha comentado Joseline que muchas veces sucede que desde Juchitán de Zaragoza, ha existido una apropiación del término, generando una marcada exclusión hacia otros compañeres de la región del Istmo que optan nombrarse *Muxes*.

*“Hay personas que desde sus hogares se sienten privilegiadas por Dios viviendo en Juchitán. Pero creo que para ellas no existimos, se creen el ombligo del mundo. Entre ellas mismas desafortunadamente no se quieren. Si haces un diagnóstico te vas a llevar grandes sorpresas, porque dicen que hay personas que tienen un grupo y las demás somos minorías. Cuando eso no existe, todas somos iguales. Nos perdimos de eso, de la hermandad, de la Muxeidad, y ese camino a donde queríamos llegar como comunidad. Que el mundo sepa que realmente es un fraude la palabra Muxe. Por eso a mi me interesaba que conocieras Tehuantepec y Mixtequilla, para hacerte sentir en casa, y que veas la realidad de lo que se vive en otras regiones fuera de Juchitán” (26 de abril; Diario de campo; 2022).*

Esto se debe incluso a las marcadas diferencias que existen a la hora de vivir en Juchitán de Zaragoza, Santo Domingo de Tehuantepec, Ixtepec o cualquier otra región del Istmo donde se vive la *Muxeidad*. En este sentido Joseline, tehuana, también nos comentó:

*“Es muy diferente ser tehuana que teca<sup>75</sup>, en el vestir, en el hablar. Por ejemplo, yo no hablo zapoteco. Las hermanas tecas son muy de conservar la palabra Muxe, si nosotras nos queremos identificar como Muxes a ellas no les parece. Por eso yo he huido de esa categoría, me visto de enagua y huipil como tehuana e istmeña. Porque el istmo no es nada más Juchitán, son varios municipios que lo conforman y eso me molesta porque*

---

<sup>74</sup> Hemos decidido cambiar su nombre para preservarla.

<sup>75</sup> Se les denomina tecas y tecos a quienes han nacido en Juchitán de Zaragoza.



*Muxes hay en Alvaro Obregón, Santa María Xadani, San Blas Atempa, en todos los municipios que hablan la lengua materna zapoteca. Pero ellas se apropiaron de la palabra” (26 de abril; Diario de campo; 2022).*

Continuando sobre quienes no se reconocen *Muxes* en la región, hablamos con otro joven zapoteca de Juchitán de Zaragoza, y ante mi pregunta si él también se identificaba *Muxe* su respuesta fue: “*No, yo soy un chico gay, normal*”. En ese momento comencé a indagar en esa normalidad de la cuál hablaba, y me di cuenta de una situación que era muy común en la región. Porque muchos de los chicos jóvenes no se reconocen *Muxes*, sino que prefieren adoptar identidades ajenas a su cultura por el estigma que tienen hacia los compañeros *Muxes*. Y esa estigmatización, que se reproduce al interior de la comunidad hacia los compañeros *Muxes*, no se replica hacia su cultura, porque también me contó exactamente qué representaba cada bordado en los vestidos regionales de las asistentes a la 47° Vela de las intrépidas, y cuánto tiempo lleva realizarlos, me explicó cómo se bailan los sones zapotecas tanto para mujeres como para hombres, me relató cómo cocina cada comida típica de su región orgulloso de su cultura y cómo realizan las artesanías de barro típicas de la región. Con tan solo 21 años tiene vasta experiencia en trabajo comunitario que permite a la cultura zapoteca reproducirse, fusionarse y continuar existiendo desde la juventud. Sin embargo, la reproducción cotidiana de su cultura no incluye su identidad como homosexual, y no se nombra *Muxe*, sino un chico gay “normal”. Lo que probablemente, funcione como un mecanismo de defensa para no ser asociadas a aquellas identidades *Muxes* que han sido colocadas históricamente en la marginalidad y discriminación. lo que propicia una sucesión de pérdidas en el proceso de subjetivación genérica de la cultura zapoteca.

Luego, existen aquellos *Muxes* que, aunque quieran nombrarse como tales, sus familias se lo impiden en el ejercicio del homo y trans-odio. Por ejemplo, nos comentan primero Beth Sua y luego Joseline:

*“Hasta ahora en muchos lugares, muchos pueblos pequeños, muchas comunidades indígenas en donde no se tiene nada de información. ¿Qué pasa con las personas? Pues son discriminadas, asesinadas, las aterrizan con violencia, y muchas de ellas salen huyendo por ese maltrato familiar, social y se van a la aventura y ¿qué camino les queda cuando llegan a las grandes ciudades? El trabajo sexual” (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

*“Yo he visto a muchas que me dicen “ay me gustaría verme como tu que te vas de enagua guapa, pero no puedo porque mi mamá me pide ir al molino o tengo que ir a vender”. Ellas no saben que la están violentando en sus derechos de libertad pero pues ya están amañadas y acostumbradas así” (26 de abril; Diario de campo; 2022)*

Frente a lo cual, le preguntamos realmente que significa para Beth Sua, nacida y criada en Ciudad Ixtepec, Licenciada en Turismo con 52 años de edad ¿Qué era ser *Muxe* para ella? y nos contestó:

*“Ser Muxe son todas aquellas que por estas identidades de género diversas, no necesitan estar precisamente vestidas de mujer, con traje regional. Muxes también los hay que visten pantalones y guayaberas, y que su comportamiento no es tan femenino. Hay algunos que sí y otros no. Entonces depende mucho de la auto identificación que tiene cada persona. Fuera de acá decir ser Muxe te identifican con el traje regional, el maquillaje, un vestido pero no todos los Muxes se maquillan y visten de mujer, no todos tienen esa construcción femenina. Lo de las Muxes gunaa o ngui es de ahora, antes no se usaban esos términos. En la época de los abuelos los Muxes no se vestían de mujer. Yo en Ixtepec guardo en mi memoria que había un señor que no recuerdo el nombre, ya falleció. Pero era de esas edades de las abuelas y recuerdo que él se mandaba a hacer o se hacía los pantalones al estilo de su época con pinzas y sus camisas, siempre combinados. Pero los utilizaba bordados regionales a mano y las camisas también las usaba bordadas. No es precisamente el traje regional, pero no todos lo hacían. Y de muchas decían por sus actitudes amaneradas. Lo Muxe se usaba como una palabra de ofensa, discriminación, peyorativa como puto, maricón, choto, mampo. Es uno de los recuerdos más antiguos que yo tengo de una Muxe que usaba ya algo bordado en su vestimenta, y no era una falda. Y otros señores por ejemplo ya grandes que llegue a ver en algún momento, le gustaba pintarse las uñas. Hablamos de hace muchísimos años. Y también estaba otro señor que tenía el cabello largo y se hacía caireles, se hacía rulitos en el cabello y traía la parte de atrás larguita. Había otra persona artesana, trabajaba en bares de mesera, de cocinera y hacía los famosos faroles para las calendas hecho de carrizo y papel de china. Entonces, pues yo me acuerdo de todo eso con esas personas. Uno era fotógrafo, también trabajaba en la parte de la curación, de la santería, otro bordaba. Había otro que era maestro, y era Muxe y estuvo casado con hijos, esa construcción bisexual en cierto momento. Todos decían que es Muxe pero tiene mujer y tiene hijos. Y en ese momento en que no se tenía tanta información como tenemos ahora pues no toda la gente lo podía entender, siquiera él podía explicar todo esto. A medida que fuimos creciendo y sabiendo que teníamos una identidad completamente diferente, tampoco había a quién recurrir, a quien preguntar. Los*

*papás te daban en toda la torre fácilmente, los hermanos por igual. Los maestros igual, porque también te agarraban a golpes en la escuela. Entonces fuimos creciendo a como Dios nos dio a entender y reprimiendo muchas cosas”(22 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

Así, la cita de Bethsua, nos presenta una síntesis de la *Muxeidad*, donde nos relata y confirma que el origen de la palabra *Muxe* no es ancestral, sino que responde a un insulto popularizado hace tan sólo algunas décadas atrás. Con su relato, también vislumbramos la irreductibilidad de lo *Muxe* a una categoría cerrada y unívoca, sino que existen múltiples maneras de habitarlas como personas *Muxes* hay en la región. En consonancia con ello, también nos deja en claro cómo esa categoría ha ido adaptándose a las personas que la van habitando cotidianamente, a través de los cambios estéticos que se han ido produciendo y experimentando, para representar lo *Muxe* en la región. A su vez, nos muestra cómo académiques, medios internacionales, el Estado y sus instituciones, han intentado históricamente anular esa diversidad latente de la *Muxeidad*, universalizando los sujetos y condenando a la desaparición un sistema de referencias propio de la cultura zapoteca. Y finaliza abriendo un espectro esperanzador sobre cómo las violencias han ido mermando a lo largo de la historia, producto de los procesos de capacitación, las victorias y conquistas históricas que ha logrado la comunidad +LGBTTCIANB+ a nivel mundial, y cómo eso se ha replicado también a nivel regional.

Para agregar y contribuir a la discusión citamos a Eli Bartolo en una de sus intervenciones, donde reflexiona sobre el ser *Muxe*, lo que quieren que sea lo *Muxe* y lo que se ha inventado sobre serlo:

*“Cuando me han entrevistado, principalmente reporteras europeas, me preguntan quiénes son los Muxes, les respondo, los Muxes son Muxes y con mucho sarcasmo les digo, ¿Quieres que utilice los giros lingüísticos de tu lengua para complacer a tu público? Pues entonces escribe que son vestidas o transgéneros, y con unas ganas enormes de ser transexual y que ya es un invento de occidente para folclorizar una forma de relación genérica, que para explicar un fenómeno social que satisface una fantasía exótica de las y los fuereños, por ejemplo, revise los estereotipos que ponen,*

*jamás aparecerá un Muxe con cuerpo de campesino o pescador o albañil masculino o jóvenes anoréxicas vestidas a la moda que dictan las estrellas televisivas y que tampoco es la moda de punta que los jóvenes de su mundo portan o travestis otoñales, gordas envueltas en huipiles y trajes istmeños. Volviendo a crear dos imaginarios, el cuerpo joven delgado occidental o el cuerpo otoñal robusto indígena, no hay espacio para otras corporalidades, darketos, queer o simplemente gente común como la mayoría”<sup>76</sup>.*

Así, podemos ir viendo que cada quien construye lo *Muxe* con lo poco o mucho que tiene o toma a lo largo de la historia, tanto de la cultura zapoteca como occidental. Que existen variadas formas de serlo o vivirlo y no una esencia específica, cual manual a seguir. El género sabemos que se vive de manera tanto individual-personal como colectiva. Y hoy, nombrarse *Muxe* es una producción de mundo que para para muchos sirve para tipificar y censurar un modo de ser, de verse y de entablar vínculos sexo-afectivos, e intentan alejarse completamente de esa categoría o buscan alternativas dentro de lo que les ofrece su cultura, combinado con lo que les proponen las sociedades occidentales y el movimiento +LGBTTCIANB+.

Lo cierto es que sería un error inconmensurable y romantizado entender la región del Istmo como un espacio monolítico, donde todo transcurre de manera armoniosa, con relaciones interpersonales estáticas, sin la interpelación y constante presencia de los antes ausentes, y ahora presentes por los procesos de globalización, desterritorialización, avances de las tecnologías de la información y transporte. Tampoco podríamos afirmar que los valores, costumbres y tradiciones de aquellos ausentes, ahora presentes, no han influido en la cosmovisión tradicional de los zapotecas. Sino que por el contrario, sabemos que son estos últimos quienes históricamente no se han dejado cooptar, sino que han integrado lo ajeno como propio, a través de los procesos de zapotequización.

---

<sup>76</sup> Recuperado de: <http://sexoysignomesoamerica.blogspot.com/2011/05/>



La emancipación de la mujer y la reciente revalorización histórica de las vivencias desde la diversidad sexual, han resquebrajado y obligado a repensar una categoría de comunidad previa, basada en el ejercicio del poder de los varones mediante prácticas violentas y machistas, con el objetivo de prohibir determinados afectos y procesos de subjetivación, exhibiendo, como afirma Legorreta Cepeda (2017), “las consecuencias inevitables de este colapso, en un contexto de fluidización que ha consistido en exhibir la obsolescencia del aparato conceptual sobre la comunidad para reconocer formas de socialidad translocales, basadas en la diferencia, la provisionalidad y la fluidez”. En este sentido, nos parece fundamental distanciarnos de lógicas binarias que aseguren la pérdida de la comunidad por haber perecido determinadas prácticas, que en algún momento la definieron como tal, sino que nos vemos en la obligación de re-pensar esas categorías, a la luz de los movimientos que se han generado a nivel social a través de los años, orillados a auto-constituirse en lo que Bauman (2009) denomina “comunidades de resistencia”.

Tampoco podríamos hablar de una comunidad istmeña por entender algunos rasgos comunes, sino que deberíamos comenzar a hablar de territorialidades istmeñas con un marcado regionalismo, que delimita la pertenencia a una comunidad específica, ya sea la juchiteca, tehuana, ixtepecana, entre otras. De la misma manera que no existe una experiencia unívoca de performar la *Muxeidad*, tampoco una sola forma de vivenciar lo istmeño.

Finalmente, deberíamos re-pensar la idea de *Muxeidad* como una comunidad si continuamos por definirla como prácticas de afectividad, emocionalidad y parentesco, cuando lo que impera entre ellos son rivalidades, exclusiones familiares, desamores y muertes violentas. En este ejercicio, se vuelve imperante comenzar a revalorizar su militancia hacia los derechos de la comunidad +LGBTTCIANB+ y sus compañeros *Muxes*, sus momentos festivos, el ejercicio

de la maternidad *Muxe*, el cuidado consciente y decidido de sus progenitores, su labor frente al VIH-sida en la concientización y protección hacia sus pares. Estos, como ejercicios de una comunidad que crean al fervor de su difícil cotidianidad, que les impone como agenda urgente proclamarse ante determinados actores como tal.

Entonces, consideramos fundamental pensar en comunidades en constante movimiento y tránsito, atendiendo a las necesidades de re-pensarse y re-categorizarse ante las amenazas a las que se enfrenten. Abandonando aquello que nos impide inaugurar otras formas de relacionarse bajo legítimos sentimientos de pertenencia, más allá de la homogeneización arbitraria de experiencias, pero con el norte siempre claro de hacer frente al individualismo. Porque si entendemos, como lo hace Bauman (2009), a la comunidad siempre en acto, resulta imperante pensar otras formas de sociabilidad que trasciendan a los individuos, la sociedad y la comunidad como entes totales, cerrados y auto-referenciales, y obligarnos a pensar que la unión en momentos específicos de la historia no puede reducirse sólo a pensar en el presente, sino a inaugurar otras formas de habitar en el futuro.

### 3.4 Una tarde de río seguida de una noche de cantina

En el presente apartado profundizaremos sobre las cotidianidades de los compañeros, en un ejercicio fenomenológico que nos permitirá dar cuenta de una de las mayores experiencias vividas en la región del Istmo de Tehuantepec, en confianza e intimidad con compañeros *Muxes* y *trans*. Estas últimas, anfitrionas de Santa María Mixtequilla, convocaron a compañeros de Los Manguitos, Santo Domingo de Tehuantepec y Ciudad de México, para brindarles una calurosa bienvenida a la región a los compañeros que venían de fuera.

La intención de Joseline era que, con su invitación, tanto las compañeras de Ciudad de México como yo, pudiéramos conocer otra cara de la diversidad cultural, sexual y de género



de la región del Istmo, para ampliar la experiencia de Juchitán de Zaragoza. Por lo que, creemos fundamental poder relatar las situaciones que fuimos viviendo a lo largo de todo el día.



Como vemos en la fotografía que nos tomamos éramos una rica diversidad de corporalidades manifestadas en una tarde de río, entre personas que no nos conocíamos a profundidad, salvo algunos poques, pero que rápidamente encontramos la confianza necesaria para pasar un hermoso día que comenzó a la vera del canal de Mixtequilla, más conocida como la pequeña Venecia de México, que desemboca en el río Tehuantepec. Para luego ir a compartir algunas cervezas al bar “Las Penkas”, en la localidad Los Manguitos, y finalmente ir a un local bailable en el centro de la Ciudad de Santo Domingo de Tehuantepec.

---

<sup>77</sup> De izquierda a derecha: Joseline, Dionisio, Federico y Andrea.



Llegué en camión desde el crucero de Juchitán con indicaciones de Joseline de bajarme en “Los Manguitos”. Cumplí sus órdenes al pie de la letra, fui solo disfrutando del paisaje que nos regala el Istmo, sus palmeras y su verde, que denota la abundancia de lluvias y humedad por allí. Al momento de bajar del camión, estaba Joseline con una sonrisa y su mano levantada del otro lado de la carretera, esperándome. De ese pequeño detalle, como tantos otros que tuvo hacia mí, estaré agradecido eternamente con Joseline Sosa, la tehuana, activista, militante, *Muxe*, promotora de salud, hija, madre, hermana, amiga, trabajadora comunitaria y un sinfín de adjetivos que la definen.

Me presentó a su amigo que tiene un bar frente a la carretera y la parada de “Los Manguitos”. En pocas palabras, mientras me compartía lo que quedaba de su caguama familiar, me comentó lo mucho que había sufrido su amigo, también *Muxe*, teniendo que trabajar de tomatero en el campo, por el rechazo de sus xadres hacia su identidad de género. Dijo textualmente: “Toda la vida han violado sus derechos humanos”. Luego continuó hablando de su identidad *Muxe* como indígena, afirmando que muchos de los chicos gays le habían robado históricamente los espacios a las personas trans y *Muxes*.

*“Los espacios son robados. Son para hombres Muxes gays, y no para muxes trans. Si llegas vestida guapísima a veces no puedes entrar porque solo es para hombres y mujeres cis. Yo conozco muchas compañeras que son enfermeras, maestras, hasta médicos que ejercen trabajo sexual porque no le dejan ejercer su profesión. Estamos muy muy atrasados en términos de identidad sexual e identidad de género. Pero bueno, las cosas pasan por algo y hay que estar al pie del cañón”*(20 de noviembre; Diario de campo; 2022)

Rápidamente, terminamos la caguama <sup>78</sup>, subimos a una camioneta de transporte local, pasamos al Oxxo por unas sábanas para una compañera, y luego tomamos otro taxi compartido

---

<sup>78</sup> Cerveza de 1,2 litros en envase de vidrio.

camino a Mixtequilla, al encuentro de los demás compañeros. Cuando llegamos tuvimos que caminar un pequeño tramo hasta el río, a medio camino Joseline vio a lo alto unos manguitos aún verdes en una casa particular y comenzó a llamar a la dueña de la casa a gritos, hasta que una señora, amablemente, salió a nuestro encuentro. Joseline le preguntó si podía sacar algunos a piedrazos, a lo que afirmativamente la señora le pidió que no las aventara en dirección a su casa. Al segundo intento cayeron tres mangos, y luego de ver la habilidad de Joseline la señora le ofreció un palo específico para recolectar frutos de los árboles, y se hicieron de unos cuantos, incluso para su casa. Al momento de verla arrojar las rocas me sorprendía la precisión con que lo hacía, la cual debe haber aprendido para defenderse de los ataques que ha recibido a lo largo de su vida. Siendo las rocas aquellas armas que siempre están a disposición aunque no traigas o se te haya olvidado la tuya. Pero la puntería se ensaya, no se nace con ella.

Llegamos al río y allí nos estaban esperando Palomita, prima de Joseline, un mayate perdido que balbuceaba, y otros dos compañeros que venían de la Ciudad de México. Se encontraban en Juchitán de Zaragoza porque habían sido convocados para brindar talleres a las compañeras trans y *Muxes*, y aprovecharon para asistir a la 47ª “Vela de las Auténticas e intrépidas buscadoras del peligro”.

A la vera del río el viento cada tanto nos azotaba y todas gritamos cual maricas en celo. Están acostumbradas a ello, sin embargo, siempre hay una buena excusa para liberar tensiones en un grito hermanado. En un momento se acercó una patrulla de policía, todas tensas seguimos platicando, como si su presencia no nos estuviese haciendo sudar las manos, y exageramos una tranquilidad que ya no existía. La patrulla frenó delante nuestro, en un gesto que todas entendimos al instante que nos preguntaba si el mayate nos estaba molestando. Ya relajadas porque las criminales no éramos nosotras, nos referimos a él como un compañero más. Lo que

menos buscábamos era un conflicto. Acto seguido, el conductor, también jefe del departamento policial, le preguntó a Joseline si ya había encontrado a su padre, que se había perdido la noche anterior. Joseline emocionada le respondió que, por suerte, ya todo estaba solucionado, y se mostró muy agradecida por la pregunta del oficial. Continuaron su rondín y nosotras el nuestro.

El mayate sólo hacía acto de presencia, cada tanto intentaba mantener una conversación, pero ni siquiera él se entendía. El alcohol y el crack que quemaba lo tenían perdido y las compañeras solo querían ver cómo se zambullía en el río. Era un moreno que intrigaba, pero dándose cuenta que no iba a poder concretar ningún encuentro sexual con nadie, escogió irse y nosotras celebramos su retirada. Para ese momento ya era una más de ellas, cotorreamos, chismeamos sobre la Vela que había tenido lugar la noche anterior, bebimos cervezas, comimos unos deliciosos pescados cocidos por Palomita, fumamos, nos reímos, cantamos y bailamos a la vera del río en una hermosa tarde.

Al rato llegaron dos compañeras del municipio de Mixtequilla, con cargos dentro de él y un cartón de cerveza que les había ofrecido el jefe municipal para que convivan con las compañeras. Nos comentaron un poco la labor que habían estado realizando en estos días con la organización de una cocina comunitaria, y una de las compañeras de Ciudad de México en todo momento intentaba preguntarles y ver la manera de tejer redes para cooperarse.

Y eso fue lo que hicimos, tejer redes. Joseline en todo momento quería que yo conociera otras personas trans, independientemente de las *Muxes*, para que conociera otras perspectivas, conviviera y les hiciera una entrevista. Entonces, en segundos me gestionó una plática con una de ellas. Considero que la intención de Joseline se encontraba ligada al deseo de poder ampliar actores cuando hablamos de la diversidad sexual en el Istmo, para evitar la monopolización por

parte del centro de poder que se ha vuelto Juchitán de Zaragoza, y dónde ella no tiene entrada libre.

Con la compañera del municipio de Mixtequilla estuvimos una hora platicando, y comenzó a hacerse de noche. Entonces, como mi objetivo era entrevistar a Joseline, dejé para otro momento la charla con la compañera porque era hora de cambiar de espacio, ya que estábamos muy solas. Decidimos seguir por unas cervezas con los compañeros de Ciudad de México en el bar “Las Penkas”.

Apenas llegamos, nos recibieron con calurosos abrazos cuatro mayates que se encontraban bebiendo, pienso hacía un buen rato. Nos dispusimos a sentarnos en una mesa y a pedir cervezas. Detrás nuestro había otros tres jóvenes que querían ligar con nosotras en todo momento. En total había siete mayates a nuestra disposición, según Joseline.

Nosotras en un primer momento sólo queríamos disfrutarlos. Ellas estaban muy contentas de poder tener ese momento de distensión fuera del trabajo para platicar sobre sus vidas, sus recorridos, tomarse unas cervezas y no pensar en nada más que en ese momento que estábamos compartiendo. Carla y yo pasamos toda la noche platicando de la vida y trabajo de cada una. Por momentos lloramos juntas, también nos reímos y bailamos.

Los meseros en todo momento nos atendieron con muchísimo amor, Joseline no cesó en hacerme sentir cuidado y protegido por ella. El dueño del bar se acercó a darnos la bienvenida, y a decirnos que estaba encantado con recibir a personas de la comunidad, agradecimiento que luego extendió al micrófono hacia todos los presentes. Incluso, dentro del lugar, existe un baño sin género para la comodidad de clientes *Muxes*. En este sentido, Joseline nos comentaba lo

importante que era la existencia del bar “Las Penkas” para los compañeros *Muxes*, y cómo lo aprovechaban para vivir momentos de fiesta y encuentro entre ellos.

Esa noche el bar estaba bastante concurrido, cada quien en sus mesas conviviendo, salvo los mayates que no paraban de hacer comentarios hacia nosotras. Algunas los recibían con risas y cariño, otras intentaron alejarse de esos comentarios de manera cordial para no generar conflictos. Y al momento que Joseline entendía que estaban siendo groseros, les advertía y al instante se acercaban a pedir disculpas.

Los mayates tienen diferentes estrategias de conquista, algunos simplemente hablan de su genitalidad para despertar cierta curiosidad y deseo, otros intentan platicar y darse a conocer, mientras que otros se encuentran tan borrachos que ni siquiera identifican qué quieren decir, pero siempre con el claro objetivo de tener sexo y, en su gran mayoría, cobrar por ello. Las lógicas en la región del Istmo son inversas, si bien los *Muxes* ejercen el trabajo sexual, si desean un hombre específico probablemente sean ellos quienes tengan que pagar.

Durante todo el día, vimos mensajes y fotos íntimas de uno de los mayates que intentaba irse con alguien a un hotel. Personalmente pensé que una de las compañeras quería ganar un dinero para gastar en la noche. Sin embargo, rápidamente me percaté que el mayate cobraba 300 pesos y también debían pagar el motel. Sobre este tema profundizaremos más adelante.



Cómo ilustra la fotografía que tomó Joseline, estábamos muy contentas disfrutando de esa noche. Sin embargo, también hablamos de incontables situaciones de abandono y desamor, que por haber sido en momentos de confianza, preferimos no divulgar ni entrar en detalles que no hacen a la investigación. Todas en mayor o menor medida hemos sufrido por algún hombre o por el cariño de nuestras familias, a todas nos han prometido el cielo y la tierra y hemos caído en sus mentiras. El problema se vuelve crónico cuando como persona trans, indígenas, *Muxes* y muchas veces en situación económica precarizada, no puedes hacerte de las herramientas para salir de esos círculos tóxicos de vinculación sexo-afectiva y representan un poco del amor negado tras una vida de dolor, angustia y desazón. Entonces, tenemos que ser muy cuidadosos a la hora de escuchar, aconsejar y utilizar la información de manera estratégica para no revictimizarnos les unos a otros. Frente a ello, no es necesario ponerle nombre ni apellido a las historias, sino simplemente relatarlas de modo genérico para dar cuenta de una situación común



y corriente entre los vínculos de las personas de la diversidad sexual, y más aún si se encuentran en situaciones de vulnerabilidad.

Cerca del final llegó una de las compañeras de Mixtequilla que nos había recibido en el río para seguir compartiendo con nosotres, y acompañarnos al local bailable donde continuamos la noche, en el centro de Santo Domingo de Tehuantepec. Al llegar, todas se sentaron nuevamente, frente a lo cual me frustré y decidí ir a bailar solo en la pista. En ese instante se acercó una compañera *Muxe*, y me invitó a bailar. Coordinamos bastante bien los pasos a pesar de nuestro nivel de alcohol en sangre, mientras alguna gritaba “estás bailando con mi hermana”. Acto seguido, cuando ya me estaba agitando, la invité a sentarse y compartir con nosotras en la misma mesa, se negó y prefirió continuar sola en la barra. Obviamente me pareció muy extraña la situación, era la hermana de una de las compañeras, también *Muxe*, pero no quería compartirla con nosotras. Al otro día indagué sobre ello, y me comentó que si bien son hermanas de sangre, tienen algunas diferencias por la labor que realiza. Situación que hemos abordado en el apartado anterior.

Duramos poco tiempo en el otro antro porque nadie estaba bailando, así que rápidamente emprendimos la vuelta hacia Juchitán en un taxi, porque los camiones ya no pasaban a esa hora. El taxista, aparte de los 250 pesos, se llevó unos cuantos masajes de parte de una de las compañeras, algo bastante común en los paseos por el Istmo, mientras las demás veíamos la luna y las estrellas que anunciaban el fin de un hermoso día entre compañeras, pero el principio de muchas cosas que se pudieron tejer durante toda esa tarde/noche compartida.

Me fui a dormir en paz. Lo que habíamos compartido había sido tan valioso. Fue exactamente como lo deseé, un encuentro casual y fluido, un aprendizaje constante, un reflejo





de lo que es un día de una *Muxe* en territorio. Una tarde de río no se disfruta con cualquiera, y me habían contemplado en todo momento para convivir.

Acordamos con Joseline vernos al otro día para continuar compartiendo momentos. Sin embargo, al momento de llegar al bar, esta vez acompañado de Tony, el ambiente una vez más no se prestaba para el jolgorio, y su estado de ánimo no era el mejor. Se encontraba acompañada de un sobrino, también mayate, que no tardó en querer ligar con nosotras con una de sus tácticas en base a su genitalidad. Eludimos la situación como pudimos, pero sólo la llegada de su novia hizo que dejara de hostigarnos.

Platicamos de muchos temas esa tarde, entre ellos del VIH. Joseline vive hace 14 años con el virus. Éste performa su identidad cotidianamente, no solo por el suministro de pastillas que la mantienen protegida del SIDA, sino también por su activismo para la prevención del VIH-sida hacia la compañeras de su municipio y la relación con su familia. Nos comentó que, al momento de enterarse del diagnóstico positivo recorrió cerca de 5-10 km caminando desde el hospital ISSTE<sup>79</sup> hasta su casa, pensando y llorando por la noticia. Llegó a casa de sus xadres, y de inmediato le comentó a su madre la situación, la cual le propuso vender su casa para curarla. Su padre, en sintonía, llegó a la conversación minutos después para confirmar la propuesta de su esposa, pero Joseline les explicó que sería en vano porque hasta el momento no existía la cura, sino que debía convivir con ello.

Entre lágrimas nos compartió que la actitud de su familia, un poco por desconocimiento y otro poco por rechazo, limpiaba el baño con ácido cada vez que ella lo utilizaba. Incluso sus compañeras le servían en vaso de plástico siempre que las visitaba. Así fue como ella aprendió

---

<sup>79</sup> Instituto de seguridad y servicios sociales de los trabajadores del Estado.

a llorar en silencio y vivir su vida en minutos. No por su diagnóstico positivo en VIH sino por el sinnúmero de violencias y discriminaciones que sufre a diario de parte de la sociedad, su familia y amigos, a los que les pide cotidianamente que entiendan que ella les ama y pide reciprocidad.

Al momento de platicarnos esta situación, se disculpó con la joven pareja de su sobrino por estar escuchando. A lo cual, la novia de su sobrino le respondió muy cariñosamente que ella era enfermera en el ISSSTE y que conocía muy bien del tema. Frente a ello, le pregunté cómo era la atención para las personas trans en los hospitales que ella conocía. Me dijo que últimamente había mejorado porque existía un protocolo para su atención, y que incluso había una trabajadora trans, radióloga, en el staff. Al momento de escuchar quien era, Joseline le reclamó de qué servía que una compañera *Muxe* tuviera un cargo y un título si no trabaja para su comunidad, sino sólo para ella. Nuevamente vi la segregación que existe entre ellas, incluso ocupando pequeños o grandes espacios de “poder”.

Permanentemente Jos se quebraba emocionalmente contando las situaciones a la que se tuvo que enfrentar a lo largo de su vida. Hubo también situaciones de emoción con su sobrino adoptivo, recordando a su abuela, amiga de Jos, que le había dado su título de tía, y al momento de su muerte le encargó el cuidado de su nieto.

Entre todas las personas que saludaba a cada rato, llegó una joven mujer cis de unos 20 años que nos presentó como su hija. De niña, a sus 6 años, había sido dejada al cuidado de Joseline porque la mamá biológica decidió iniciar una nueva vida en Estados Unidos. Eso también me demostró cuánto cariño reciben de parte de algunas pocas personas las *Muxes*, pero también cómo aún sigue viva la obligación de ejercer el cuidado para muchas de ellas hacia personas de su comunidad, configurando la maternidad *Muxe* que analizamos en el primer apartado de éste tercer capítulo.

En ese momento, tanto su sobrino con su novia y Joseline partieron hacia sus obligaciones, y con Tony continuamos con la última caguama, dejando el lugar para volver a Juchitán.

La intención del presente apartado, fue recuperar la voz de una *Muxe* como Joseline, que convive bajo una dualidad existencial en cuanto a su constante aprobación y rechazo por parte de su comunidad. Dónde, por momentos, ella se vuelve necesaria sólo para ocupar determinadas tareas de cuidado y reproducción del deseo sexual de las demás personas, siendo fetichizada y re-victimizada una y otra vez. Y por otros momentos, se vuelve receptora de un cariño inusitado por parte de su comunidad y amigos, por la labor que realiza como activista y militante, frente al reclamo de los derechos de las personas de la diversidad sexual en la región del istmo, y por el cariño con que realiza cada tarea que emprende. A su vez, su familia más cercana le exige ciertos compromisos, argumentando su deber casi biológico de realizarlo. Pero también tiene hijos, sobrines y amigos de la vida que la cuidan, aman y le reconocen todo el amor que ella ha depositado en ellos.

### 3.5 El erotismo istmeño: Muxes, mampos y mayates, junto con pegado

En el presente apartado nos adentraremos en el análisis del erotismo y sensualidad, como aspectos fundamentales que atraviesan la vida en la región del Istmo de Tehuantepec, y le imprimen la dignidad que les ha quitado históricamente la sociedad istmeña por enfrentarles y considerarles desechables.

Los usos de lo erótico <sup>80</sup>, en palabras de Audre Lorde (1978), funcionan en corporalidades *Muxes* como una contra-hegemonía, en cuanto a las abnegaciones sufridas y

---

<sup>80</sup> “Cuando hablo de lo erótico, pues, hablo de ello como la fuerza vital [...], de la energía creativa llena de poder; del conocimiento y de su uso, que estamos reclamando ahora en nuestra lengua, nuestra historia, nuestra danza, nuestro amor, nuestro trabajo, nuestras vidas” (Lorde; 1978: pp. 128).

frente al ejercicio de sus libertades sexuales, a su vez políticas, en un intento por elaborar prácticas contrarias a las relaciones de poder en las que se encuentran inscritas.

Los usos de lo erótico, continuando con la autora, no sólo sirven para vivir una sexualidad-sensualidad que ha sido históricamente vilipendiada para corporalidades y subjetividades trans normativas, sino que principalmente resulta en una fuente de poder y conocimiento inacabada para nombrarse, existir y liberarse, como sustancia vital para sus experiencias (Lorde; 1978).

Normalmente, se lo ha confundido tendenciosamente con su contrario, la pornografía y la fetichización. Frente a ello, es necesario aclarar que nuestra intención no deviene en una exotización de las poblaciones istmeñas, sino que decidimos abordarlo por ser un componente más, dentro de los esenciales que hacen a sus experiencias cotidianas.

Es importante marcar cómo, los usos de lo erótico de las mujeres y personas de la diversidad sexual, históricamente se han restringido al servicio del deseo de los varones y a merced de sus códigos. Sin embargo, les *Muxes* ejercen estos usos cotidianamente, en todas sus expresiones y prácticas, sin importar efectivamente nada más que el simple y complejo hecho de vivir como les plazca. Porque, en palabras de Audre Lorde, “lo erótico no tiene que ver sólo con lo que hacemos, tiene que ver con cuan intensas y plenamente nos sentimos cuando lo hacemos” (Lorde; 1978: pp 127).

Beth Sua nos afirma:

*“Me decía una señora que a mí me ven pasar y muchos hombres se voltean a ver. Por la sensualidad con la que yo camino, es diferente. Y tú no volteas a ver a ninguno, me cuestionaba. Pues es que no me doy cuenta, le digo. También una maestra en el tecnológico me decía que yo coqueteaba con todo el mundo, hasta con ella. Pero me decía que era mi forma de ser. Más bien parte de mi*

*personalidad, no con que yo coqueteaba”* (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)

Como vemos en la fotografía que nos tomamos con Tony, junto a Beth Sua, ella constantemente está muy bien arreglada con prendas del traje típico regional, bordado por ella, por su mamá, o comprado en alguna tienda, y siempre está maquillada, portando sus collares y aretes.



Mucha de esa sensualidad funciona como un halo que envuelve a quienes habitan el istmo o lo visitan, por eso es que rápidamente uno se da cuenta que se encuentra en un territorio donde sentirse erótico, sensual y deseado no sigue siendo un privilegio exclusivo de unos pocos. Sin embargo, olvidar el miedo de sentir y expresarse es una cuestión que las personas de la diversidad sexual, *Muxes*, mujeres y cuerpos feminizados, solemos no hacer a la hora de relacionarnos o expresarnos socialmente, por el temor a un aleccionamiento de nuestras subjetividades por parte de los agentes que educa la hetero-norma.

La retórica poética de Elvis es erótica, las performances de Avendaño son sumamente sugerentes y sensuales, pero cuando llegamos al Istmo, también notamos que el erotismo y la sensualidad, las miradas y los encuentros casuales estaban a la orden del día. Basta con llegar a un bar, cantina, o estar caminando de día por la calle, el mercado o cualquier espacio público para sentir la mirada de hombres o mayates. De manera completamente libidinosa y sin vergüenza, propician lo que ellos consideran halagos como: ¡Qué rica qué estás! ¡Me gustaría conocerte! ¡Me mama lo linda que eres! ¿Quieres conocer la vrg mexicana? Y a partir de ahí, toda clase de adjetivos para dar cuenta de su tamaño y grosor sin palabra mediante, independientemente si eres *Muxe gunaa*, *nguiiu*, hombre gay o mujer lesbiana o trans, subjetividades con las cuales suelen entablar prácticas erótico-afectivas (22 de noviembre; Diario de campo; 2022).

En este sentido, nos parece fundamental remitirnos a una aclaración que nos compartió Joseline Sosa Gómez (*Muxe*) en una de las entrevistas que le realizamos en nuestro trabajo de campo, para comprender exactamente de quienes hablamos cuando mencionamos a los mayates, a diferencia de los usuarios de servicios sexuales.

*“El mayate es totalmente diferente al cliente, porque cuando ejerces el trabajo sexual te arriesgas a lo que el cliente quiera hacer. El mayate es diferente porque te cachondea, hay deseo, hay algo que atrae y le das el espacio a la persona en tu vida. A veces con final feliz y a veces no. Y se vuelve a repetir porque hay confianza. Ese es el mayate, el acompañante, es el que se toma el sorbo de caguama<sup>81</sup> y te coquetea viéndote. A mí me enloquece ver un mayate chacalón que te agarre y te desee. Yo he estado con chicos que les gusta olerme, y ¡Que rico que tu sientas la atracción de la persona en el juego sexual!” (26 de abril; Diario de campo; 2022)*

---

<sup>81</sup> Cerveza.



Aquí, Joseline cambia el registro de su voz cuando esboza la última oración, porque la invaden los recuerdos de esos mayates que han pasado por su cuerpo, haciendo del deseo y el erotismo un elemento fundamental a la hora de definirlos.

Estas situaciones, inauguran ciertos debates en torno a la construcción de las masculinidades en el istmo. La masculinidad, como concepto relacional, tiene una variedad de significados según las personas, las culturas y los momentos históricos. Por lo tanto, su articulación con las diferencias étnico-raciales o de clase crea dinámicas más amplias entre las masculinidades (Viveros, 2006). Y en las sociedades latinoamericanas, caracterizadas y reconocidas como policlasistas, pluriétnicas y pluriculturales, se ha vuelto necesario pensar en las distintas formas en que se construyen las identidades masculinas en los diferentes grupos y complejos socioculturales, y las relaciones que sostienen las masculinidades entre ellas.

Entonces, afirmando que existen múltiples formas de vivir la masculinidad y la heterosexualidad según cada subgrupo, con base en la raza, la clase, la orientación sexual, entre otros, acorde con las posibilidades económicas y sociales del grupo en cuestión (Kaufman, 1997), los mayates han sido definidos históricamente como hombres masculinos, jóvenes y heterosexuales de clases mayormente populares atravesados por factores etarios, raciales, de clase y de género, que no siempre están en búsqueda de sexo con maricas o personas trans y travestis, sino que eran persuadidos por ellas, a cambio de una contraprestación (Insausti y Fernández; 2020).

Figari (2008), denomina estos comportamientos de los varones como heterosexualidades flexibles. Con ello, refiere que dentro del hetero-erotismo caben cientos de formas de expresar los deseos sexuales como formas de tocar, modos de abrazar, de contacto sexual, lugares no establecidos que establecen mapas no autorizados del cuerpo, etc. Por lo que

dentro de la heterosexualidad, también se incluyen posibles comportamientos homosexuales o prácticas sexuales con mujeres travestis y transexuales, sin que ello implique indefectiblemente un cambio en la orientación sexual de la persona.

Sin embargo Joseline también nos comenta que, en cuanto al entorno dónde ella vive, y según su experiencia con diferentes mayates, no estamos hablando simplemente de varones que mantienen en el ostracismo sus deseos y relaciones sexo-afectivas con personas de la diversidad sexual, ya sea *Muxes gunaa* y *nguiiu*, o personas que se identifican trans u otros varones gays, con el único objetivo de reafirmar su heterosexualidad. Sino que hacemos referencia a varones bisexuales que externan sus deseos hacia estas subjetividades, dice Joseline:

*“Sí, hay muchos que son bisexuales, les gustan las dos cosas. Muchos se exhiben, bailan contigo en las fiestas. Hay algunos con los que todo pasa en la cantina, pero ellos mismos te dicen que lo puedes saludar en la calle sin problemas. Porque también hay hombres que les atrae estar con una mujer trans o Muxe, de estar con una mujer con chichis y con pene. Y es lindo ver que ellos lo acepten y se sientan bien con eso. Yo platico con ellos, y me dicen “es que siento rico estar con ella, verla femenina, con lencería pero que tenga miembro, y a los espadaños”, y se respeta, como una diversidad. Y los cambios han sido para bien porque cada uno vive como quiere vivir, por ejemplo las lesbianas viven con una mujer trans. Pero esta chido poder respetar y valorar todo.” (26 de abril; Diario de campo; 2022).*

Incluso recuerdo aquella tarde de río que vivimos con Joseline y demás compañeres, cuando hablando de mayates nos dijo: *“Un buen mayate es aquel que mientras te penetra, te toca el miembro”* (20 de noviembre; Diario de campo; 2022).

Entonces, resulta necesario aclarar estas cuestiones, porque por lo general se ha mencionado a los mayates como varones que sólo buscaban prácticas sexuales para reafirmar su deseo heterosexual. Y muchas veces, esas vinculaciones se hacían intercambiando sexo por dinero o en especie, viendose beneficiados económicamente los mayates. Sin embargo, las



prácticas se han ido modificando, y ya no resulta correcto aseverar esas afirmaciones sin ser revisadas. Nos comentó Joseline nuevamente:

*“Fíjate que antes era muy marcado el intercambio de favores, pero ahora sí ha cambiado un poco. Aunque todavía existen quienes te ven como una oportunidad financiera y te dicen: “Tú me pagas porque estuve contigo y te di un acompañamiento”. Ahora, se reparten más los gastos, porque les gusta estar contigo, es una convivencia. Te cuentan sus historias, quieren desahogarse, hablar de los problemas que tienen en la familia y tú pasas a ser esa persona que los escucha” (26 de abril; Diario de campo; 2022).*

En este sentido, Beth Sua también nos confesó que existe cierta camaradería con los mayates, donde las contraprestaciones, aparte de la relación sexo-afectiva, no sólo beneficia a ellos, sino que forma parte de un acuerdo que mantienen en base al auto-cuidado, hacer comunidad y defenderse de ataques que propicia la sociedad hacia ellos, por diferentes factores:

*Beth Sua: “Una vez le puse una demanda a la policía porque nos habían querido matar en una detención arbitraria. Y venían todas las noches a la cuadra de mi casa, a amedrentarme. Se paraban con una camioneta enfrente, por eso empecé a meter chicos centroamericanos en la casa. Los empecé a apoyar, tenía 5, 6 y 7 a veces. No cogía con todos, de a uno por uno. Pero me cuidaban mucho, y siempre me dijeron: “A ti no te toca nadie”. (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

Lo cual no quiere decir que las prácticas de intercambio de dinero se hayan extinguido, y que muchos mayates solo aprovechen situaciones donde existe una oportunidad económica con los compañeros, pero queda en las posibilidades de cada quien cómo vivir esos vínculos. Por ejemplo, en el caso de Beth Sua, nos dijo:

*“Muchos hombres sí, nos ven como una oportunidad para tener dinero y sexo. O para decir yo voy a cogermelo y que me pague. Pero eso es una cuestión de muchas personas que andan comprando chamaquitos, que les pagan por sexo o les comienzan a comprar un chingo de cosas. Yo nunca me he dejado, si vas a ser mi pareja es porque vas a trabajar. Si yo te mantengo tú me gastas a mí, y viceversa. Sino adiós bye, que les vaya bien. Hombres hay un chingo. No voy a comprar un hombre que se vende conmigo, porque se va a vender con un*

*chingo de mampos<sup>82</sup> más. Así como se me ofrece a mí, también a otras. Hay páginas donde se venden, tanto de hombres como de mujeres, gays, trans. Han abierto el onlyfans entonces creo que pasa en todos lados. La parte de trabajo sexual es muy amplia y extensa, para todos los gustos.” (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

Incluso pareciera ser que muchas veces algunos de ellos resultan colegas de les *Muxes* que ejercen el trabajo sexual, más que clientes de un servicio, nos confirmó Joseline:

*“Aquí en Tehuantepec hay muchos. Ahora, mientras les inviten una caguama o cerveza ya están ejerciendo el trabajo sexual, pero muchos no lo saben porque nunca han tenido una plática o conciencia de que están prestando un servicio. Cómo un gigoló que llega a bailarte pero no puedes tocarlo, salvo que llegues a un acuerdo económico para pasar más allá, yéndote al baño, a un hotel o a lo oscuro. Y ese es el trabajo sexual que hacen, sobretodo está muy metida la droga como intercambio en las cantinas. Pero sin conocerlos, no te puedes arriesgar. Y hay muchos que vienen de otros pueblos que no pueden ejercer la prostitución, pero aquí sí” (26 de abril; Diario de campo; 2022)*

Sin embargo, uno de los grandes conflictos de ejercer el trabajo sexual, y a su vez, estar en pareja con mujeres cis, resulta en el alza de casos de VIH-sida y sífilis que está habiendo actualmente en la región del Istmo de Tehuantepec. Porque muchos de ellos no practican el sexo seguro ni protegido, sino que sólo utilizan condón en caso de penetración, creyendo que es la única vía de transmisión de infecciones. En diálogo con ellos, Joseline nos comentó:

*“Ellos me dicen: es que con las *Muxes* uso condón pero con mi novia no, entonces ¿Qué pasa? Otra vez estigmatizando como si solo la comunidad LGBT vive con el virus. Ellos piensan que la mujer no puede tener VIH, sífilis, hepatitis o gonorrea” (26 de abril; Diario de campo; 2022)*

En este mismo sentido, y en relación a les compañeres *Muxes* que ejercen el trabajo sexual, Beth Sua también nos aportó algunos elementos a tener en cuenta a la hora de comprender las prácticas erótico-afectivas, y los retos que suponen cotidianamente:

---

<sup>82</sup> Modo coloquial de nombrar y/o insultar a una persona homosexual.

*“Para las que ejercen el trabajo sexual, comprar un preservativo es difícil, porque a veces no sacan más que para la comida, y si tienen que pagar renta, luz o agua, vestirse de mujer es un gasto enorme. Y si estas en trabajo sexual la vestimenta llamativa, la más económica, son 100 pesos. Es algo que debemos tener en cuenta, y concientizar. Pero no me alcanza, no hay recurso que sea suficiente para llegar. ¿Cuánto deberíamos tener en preservativo para llegar a todo el municipio? Más el recurso que debemos de tener para viajar. Hacemos lo que hacemos dónde podemos. Los centros de salud entregan preservativos, pero su manejo va dirigido a un plan específico de trabajo, y es la planificación familiar. Solamente les dan a las personas que van a planificación familiar. No tiene un recurso destinado directamente para la población LGBT.” (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

Frente a ello, hablamos con Joseline y Beth Sua sobre la importancia de los talleres y actividades de concientización que brindan como activistas para erradicar mitos sobre cómo vivir la sexualidad, e informar sobre prácticas de sexo seguro y protegido. Ante lo cual, nos comentaron:

Joseline:

*“Sí llegan, llegan a escuchar pero no comentan nada. A mí en lo particular me encanta hacer eso, porque después que terminamos la charla se acercan a preguntar. Sobre todo en la escuela, hay un madral de mayates porque está la niña trans que tiene entre 13-16 años, que apenas está empezando y es carne de cañón para chicos que van a finales, o van a terminar, y ella entra. No manches, se la ligan porque se la ligan. Aquí hay muchos que tienen muchos novios en las escuelas. Eso se ha salido de control, porque a los 13 ya traen novios de 17-18 años” (26 de abril; Diario de campo; 2022).*

Beth Sua:

*“De hecho, hace 15 días salí a realizar actividades repartiendo condones en la noche en un antro, tanto con mujeres como hombres o comunidad LGBT, y platico tantito. Luego, me contactan para saber dónde me pueden ver porque necesitan condones o pruebas rápidas” (22 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

En cuanto a los jóvenes, Beth Sua nos agregó:

*“La semana pasada estuve en una secundaria hablándoles de masturbación, explorar su cuerpo, la relaciones sexuales. Pero tienen que aprender a cuidarse y a cuidar a su pareja y familia. El tema es que no hay comunicación con sus hijos, porque el sexo sigue siendo tabú” (Diario de campo; 2022)*

En los anteriores relatos, vemos cómo si bien resulta que el Istmo de Tehuantepec es una sociedad que vive el erotismo y la sexualidad de modo mucho más liberal que el patrón nacional, eso no se traduce en una asistencia perfecta a los talleres que brindan los compañeros *Muxes* sobre la concientización y respeto a la hora de realizar prácticas sexuales, ni un conocimiento certero sobre las mismas, sino que comparten la desinformación con la mayoría de las poblaciones, lo cual les coloca en riesgo permanente.

Lo anterior nos remite nuevamente a las palabras de Lukas Avendaño (2019) cuando afirma que la *Muxeidad*, dentro de su múltiple sistema de referencias, hace alusión al coito y felatio entre “varones” como una manera de iniciarse sexualmente y descubrirse en el ejercicio de esa sexualidad sin miedos, culpas, remordimientos ni pecados concebidos<sup>83</sup>.

Es verdad que muchas de las prácticas sexuales entre varones, y *Muxes* o personas de la diversidad sexual, son avaladas socialmente para salvaguardar la virginidad de las mujeres hasta el momento del casamiento. Ello opera bajo la creencia de que los varones son seres sexuales por naturaleza, que no pueden reprimir sus deseos, mientras el cuerpo de las mujeres debe mantenerse “puro” y libre de pecado. Contrariamente creemos que, en este caso, los varones están haciendo uso de la libertad sexual en la que los coloca la represión que se imprime sobre los cuerpos de las mujeres cis, externando su claro deseo hacia otras subjetividades de la diversidad sexual, con las que aparte de mantener relaciones sexuales, entablan vínculos, se apoyan y acompañan, comparten momentos de fiesta y, a su vez, situaciones donde se permiten aflorar angustias y sentimientos.

---

<sup>83</sup> Recuperado de: <https://www.goethe.de/ins/mx/es/kul/wir/50s/art/21587404.html>



Así, nos vemos en la necesidad de complejizar poco a poco los discursos históricos que colocan a las subjetividades trans normativas como objetos desechables a la hora de mantener relaciones sexo-afectivas con las demás personas, que no pertenezcan necesariamente a la comunidad LGBTTTTCIANB+. Comenzando por desmitificar el hecho de que muchas veces resulta extraño vincularse con les *Muxes*, incluso despreciable en algunos casos, y cómo última opción en otros, para iniciar un proceso de revalorización hacia los múltiples aspectos que el erotismo y la sensualidad de les *Muxes* aportan a la sociedad istmeña y que los vuelve sujetos de deseo en la danza, el bordado, el canto, la vestimenta y el maquillaje, el comercio y la cocina.

Así, creemos necesario hablar de una política-poética erótica *Muxe* que transforme sus realidades y, a su vez, inaugure futuridades habitables en sus propias temporalidades, pensando multisituadamente en sus estéticas como performances de lo *Muxe* con la potencialidad de sus verdaderas *guendas*.

### 3.6 Ser *Muxe* es una fiesta ¿Una vez al año?

En este apartado del tercer capítulo, a través del análisis de las Velas, entenderemos cómo muchas de las reglas que les han sido impuestas a les *Muxes*, la falta de cohesión que existe entre ellos a edades avanzadas, la regionalidad que opera como línea divisoria más allá de los límites territoriales, y los retos que deben enfrentar para convertirse en sujetos de deseo, responden a características generales de una sociedad istmeña atravesada por el clasismo y el status económico, que les impide vivir una vida libre de violencias y prejuicios.

En el Istmo de Tehuantepec, específicamente la ciudad de Juchitán de Zaragoza, por ser considerado el centro cultural y comercial más importante de la región, la Velas se han convertido en una práctica cotidiana que nos permite visualizar una variedad de aspectos de la sociedad zapoteca, a la vez que nos brinda innumerables factores que reflejan situaciones de



clasicismo, competencia, luchas, activación de la economía local, sujetos que intervienen en su organización, participación y desenlace de los eventos, entre otros.

Apoyándonos en Michel (2006), podemos definir la actividad festiva representada en las Velas de Juchitán de Zaragoza y la región del Istmo, como un mecanismo que funciona en tanto principio estructurador de la comunidad, formulado, desde finales del siglo XIX. Sin embargo, su principio de producción, redistribución y construcción de tejidos de reciprocidad se fortaleció y se desarrolló a lo largo del siglo XX.

Con los cartones de cerveza por cada hombre invitado que porte guayabera y pantalón negro, la presencia de *Muxes* vestidas, las deliciosas botanas de mar y tierra, los trajes regionales de las mujeres zapotecas y los sones típicos de la región del Istmo, continuando con Michel (2006), la fiesta se ha vuelto una práctica de la cotidianidad que reproduce tanto las relaciones sociales como los flujos de la economía local, definiendo un estilo y tradición propios que conforman una especie de laboratorio de integración y asimilación de lo nuevo, que demuestra la adaptabilidad y apropiación del cambio, volviendo a la cultura zapoteca del Istmo en un agente de la fusión cultural.

A lo largo de cada año, salvo aquellos azotados por el sismo ocurrido en 2017<sup>84</sup>, les zapotecas se reúnen una y otra vez durante el año para celebrar su cultura, honrar a sus santos patronos, y demostrar sus influencias sociopolíticas, en el ejercicio de una economía de la fiesta, conformando a su vez una economía de prestigio e identidad social.

---

<sup>84</sup> El jueves 7 de septiembre del 2017 en punto de las 23:49 horas el Istmo de Tehuantepec se estremeció con el crujir de la tierra, el terremoto alcanzó la magnitud de 8.2 grados de intensidad afectando a más de 41 de municipios, principalmente a Juchitán de Zaragoza (Fuente: Sismológico Nacional de México, UNAM).



Históricamente, las familias más poderosas y adineradas de la región<sup>85</sup>, principalmente de Juchitán de Zaragoza, son las organizadoras de estas fiestas con el objetivo, no sólo de celebrarse y demostrar su poder adquisitivo, sino también con el propósito de activar la economía atrayendo turismo, venta para los artesanes y trabajadores de los mercados, aquellos que se dedican al bordado, estéticas, etc.

Por lo general existe un código de vestimenta que se debe respetar al asistir a la celebración, y aunque cada vez resulte menos excluyente, consiste en pantalón negro y guayabera blanca para los hombres, y traje regional istmeño (ya sea tehuana, juchiteca, etc.) compuesto de falda, enagua y huipil bordados para las mujeres o *Muxes*, adornadas con incuantificable dinero representado en su ajuar de oro, como símbolo de poder y status.

Lilia, socióloga oriunda de Santa María Petapa, población ubicada al norte del Istmo de Tehuantepec, a 70 km de Juchitán de Zaragoza, nos confesó que:

*“Juchitán es una sociedad muy severa y clasista. No sé si conocen el libro que se llama “Prestigio y afiliación de una comunidad” de Anya Peterson, ahí, dice que aquí hay una economía del prestigio y cuenta a qué familias y velas pertenece cada quien. (21 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

En este sentido, las familias que conforman las Sociedades de Velas se encuentran conformadas por miembros activos de la asociación, encargados de la preparación y organización de la fiesta, cuya misión consiste, principalmente, en determinar en cada evento cuál será la familia o pareja que asumirá la mayordomía, a quienes se les encarga el financiamiento, pudiendo apoyarse en los demás socios de la comunidad, constituyendo un enorme capital social y gran fuente de gastos e intercambio.

---

<sup>85</sup> Algunas de ellas son: San Isidro Labrador, Angélica Pipi, Santa Cruz del Calvario, Flia. Pineda y Flia. López.



Las Velas consisten en diversos eventos. Inicialmente, se realiza la regada de frutas, en la que una procesión de bueyes, carros alegóricos y personas a pie, vestidas con trajes típicos istmeños, lanzan regalos hacia la comunidad por las principales calles del centro de la ciudad dónde se realiza. En esta ocasión, la caravana se va desplazando, aventando objetos plásticos y útiles para los niños y familias zapotecas hasta llegar, en el caso de Juchitán de Zaragoza, a la iglesia del Santo Patrono de San Vicente Ferrer, donde se dispersan.

Al otro día, se realiza una misa en honor y agradecimiento a la familia mayordoma, y finalizada la homilía se marcha en conjunto hacia la casa de los anfitriones para compartir la comida y aportar económicamente a la organización de los eventos. Ese mismo día por la noche se realiza el gran evento y baile nocturno, donde el *glamour* de la vestimenta resulta infaltable, e incluso criticable en caso de no portarlo. Luego hay quienes, ayudados por la felicidad del baile y el excesivo consumo de cerveza, deciden amanecer celebrando, para continuar con la lavada de olla, donde se come las sobras de la noche anterior y la entrada se cobra, nuevamente, con un cartón de cerveza por hombre invitado.

En cuanto al salón de baile, suele estar organizado por las familias socias. Cada una de ellas cuenta con un “puesto” determinado donde se realiza el evento, con sillas, comida e invitadas propias. Nos explicó Lilia:

*“Llevar un puesto es que tú pagas tu cuota por ser parte de la sociedad de la vela durante el año, y te da derecho a tener una mesa donde tú llevas tu botana, tienes tu cerveza y tus invitados. En la vela cada quien tiene un espacio, por ejemplo para Kike (Muxe) es el espacio número 10 y nosotros somos sus invitados. Entonces tú llegas con Kike y tienes que llevar el cartón de cerveza. Ese es su puesto. Y al siguiente día es mucho más relajado, ya no hay glamour porque es la lavada de olla. Por ejemplo, Carlos<sup>86</sup> todavía es miembro de una sociedad de una vela que se llama San Isidro, que en Juchitán es una sociedad de gente con dinero, el específicamente no, pero su*

---

<sup>86</sup> Nombre ficticio para preservar a la persona, ya que es una referencia de nuestra informante.



*apellido si es de gente que tiene lana. Y él, antes de la pandemia se hizo socio de esa vela y llevó su propio puesto” (17 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

Si bien hay Velas tanto de gente adinerada como asociaciones de trabajadores, barrios, y en honor a santos patronos de la comunidad, el dinero que se invierte en ellas representan sumas exorbitantes<sup>87</sup> para ser afrontado por una pareja o familia. Es por ello que se han organizado a través de diferentes asociaciones, y cada socie de la Vela atrae sus invitades para que las mujeres colaboren de manera económica <sup>88</sup> (con una suma aproximada de 150-200 pesos mexicanos), y los varones en especie<sup>89</sup> (cartón de cervezas). En una gran vela, como por ejemplo la de las “Muxes: Auténticas e Intrépidas, Buscadoras del Peligro” a la que asistimos, esta contaba con alrededor de 40 puestos (número de socies), con un número de invitades que variaba entre 50 y 100 personas en cada uno.

Como hemos visto hasta el momento, se juegan muchos aspectos de prestigio social en la organización de cada Vela. Existe un férreo compromiso en la asistencia a cada una, lo cual implica a su vez la organización de alguna otra. En el caso de las mujeres, la asistencia no puede ser con un traje repetido, aunque cueste alrededor de veinte mil pesos cada uno. La calidad del servicio es detenidamente observada por todes les invitades, para luego replicar o criticar. De principio a fin existe un flujo comercial incesante, que comienza con la búsqueda del salón o espacio para realizar el evento. Luego, están les comerciantes que venden joyas, trajes y comidas, las empresas como Corona que auspician las grandes Velas ofreciendo, por

---

<sup>87</sup> “Según la observación de A. Peterson Royce (1975) en 1970, una *vela* costaba entre 20.000 y 30.000 pesos a los mayordomos, y un socio de la *vela* gastaba 4 400 pesos anuales, incluidos los vestidos, las donaciones y honorarios diversos. En el 2001, la organización de una *vela* mayor costó a los mayordomos alrededor de 100.000 pesos, cuando el salario mínimo diario era de 35 pesos” (Michel, 2006: pp. 66).

<sup>88</sup> *Xendxaa*: Cooperación o apoyo en dinero.

<sup>89</sup> *Guna*: Dádiva en especie en ocasión de alguna celebración.



ejemplo, un espacio para que se realice la multitudinaria “Vela de las Auténticas e intrépidas, buscadoras de peligro”, y poniendo a disposición incuantificables cartones de cerveza, e incluso se contratan personas de seguridad y limpieza el día del evento, encargades que no ingrese ningún hombre sin su cartón, o se armen riñas al interior de la fiesta.

Sin embargo, la Vela de las “Auténticas e intrépidas buscadoras de peligro” no siempre fue una fiesta multitudinaria, sino que se funda y consolida a través de los años en respuesta al odio y homofobia que existía en Juchitán de Zaragoza y la región del Istmo, cuando la policía ejercía constantes hostigamientos y persecuciones hacia les *Muxes*, especialmente vestidas, hace exactamente 47 años atrás.

La primera vez que se realizó esta Vela, fue en San Pedro Comitancillo en el año 1975, porque aún no conseguían los permisos ni el salón para realizarla en Juchitán, aparte que el contexto de violencias no lo permitía. Por lo tanto, Oscar Cazorla tomó la iniciativa de realizar una vela exclusivamente de les compañeros, pero abierta a toda la sociedad. Llamado el patriarca de la comunidad *Muxe*, Cazorla en una entrevista, comentó:

*“Había mucha homofobia, todos nos perseguían, los policías, había una revista que se llamaba la alarma que todo el tiempo denunciaba que nos reuníamos y debían perseguirnos. Este es el primer pueblo donde todo se aceptó, después de la lucha que se hizo, y así empezaron a llegar vestidas de Mujer. [...] Hoy en día ya se hace en todos los pueblos, con otros nombres, pero acá empezó todo”*<sup>90</sup>

Por su parte, Elvis Guerra, en defensa a las críticas que realizaron al título de su último libro, *Muxitán* (palabra que utilizan, a veces, de manera despectiva en la región del Istmo, para referirse a la gran presencia de *Muxes* en Juchitán), se refirió de la siguiente manera:

---

<sup>90</sup> Recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=Fn5u8FVeRRM&ab\\_channel=SociedadDisruptiva](https://www.youtube.com/watch?v=Fn5u8FVeRRM&ab_channel=SociedadDisruptiva)

*“[...] Tenemos una vela que lleva más de 40 años y hay mucha gente que no lo sabe. Pero esta vela surgió un año después que surge la COCEI, que surge como un movimiento social político que buscó sacar al PRI del poder. Y el movimiento de las Intrépidas lo que buscó fue que se respeten los derechos de las Muxes ¿Qué concluyo con esto? Para que haya libertad sexual, debe haber libertad política. Y las Muxes tuvimos libertad política desde hace más de 4 décadas, y por supuesto que vino de la mano la libertad sexual. Por eso, Juchitán, en el Istmo, es pionero en la lucha del reconocimiento de derechos de la comunidad LGBT+, porque incluso somos preexistentes a la comunidad LGBT+. Entonces, somos un espacio que no es un paraíso, pero creo que se parece tanto que cualquiera quisiera vivir aquí”<sup>91</sup>*

Así, podemos ir viendo cómo la decisión política, encabezada por Oscar Cazorla, y enmarcada en un contexto político de apertura hacia la izquierda de la mano de la COCEI, forma parte de crear un espacio seguro para las compañeras que no existía hasta el momento y les permitió posicionarse tanto política como económicamente, como un grupo relevante de la sociedad juchiteca, con identidad y objetivos propios.

En este sentido, Lilia nos brindó datos precisos sobre el contexto político y social en el que se dio inicio al movimiento de la COCEI, que nos permite entender cómo las identidades *Muxes* fueron ocupando poco a poco diferentes espacios cada vez más relevantes, sin estar exentas de avances y retrocesos.

*“La organización que fue emblema en esos años se llamó Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo, que a principios de los 80 gana el primer ayuntamiento de izquierda, y los líderes empiezan a hablar en zapoteco para reivindicarse. “Binnigua la” significa somos gente de la tierra, de los que siembran” y ese era uno de sus slogans. Entonces, empieza toda una organización de la casa de la cultura con Irma Pineda, Víctor Teherán, Francisco Toledo, Víctor de la Cruz, entre otros, en lucha por la recuperación de la tierra. Entonces, aparejada a las cuestiones políticas, económicas y sociales de empoderamiento se convirtió en un arma importante para decir: “Soy zapoteca, y ese es mi escudo”. Pero en la otra escala de las familias y las relaciones interpersonales fue más difícil. Así, se fue construyendo una nueva conciencia de nuestros valores a través de la práctica y el uso de la lengua zapoteca, por parte de los dirigentes. Y ahí se amplió el espectro político y comenzaron a formarse en todas partes diferentes identidades políticas, entre ellos, los Muxes, las feministas, los ecologistas. En ese primer ayuntamiento, la esposa de ese presidente*

---

<sup>91</sup> Recuperado de: <https://www.facebook.com/watch/?ref=saved&v=1782085192125251>

*estuvo de cerca organizando un colectivo de lucha contra el VIH-sida, y ahí empezaron los Muxes a tener participación política y de educación, iban a las escuelas a dar pláticas. Incluso la regada de frutas que va ser mañana, en lugar de aventar juguetes o flores, aventaban condones como diciendo “tenemos que protegernos”. Porque había un estigma de que los portadores del virus eran homosexuales, y que eran ellos los culpables. Entonces a partir de ahí, los más grandes: Kike, Felina, Cazorla, etc. Lideraban. [...]y como efecto contrario a su participación, le empezaron a negar la entrada a las velas a las Muxes vestidas. El efecto fue contrario. [...]Pero sí, la recuperación de la identidad también se da a través de ellos” (17 de noviembre; Diario de campo; 2022)*

Sin embargo, consideramos que esto no ha alcanzado para dar lugar a cuestionar ni abandonar las cuotas de clasismo regionales, porque no se proponen desafiar la organización de las tradicionales Velas, sino que forman igualmente un club de socias *Muxes*, en la que se reproducen las mismas lógicas exclusivistas que caracterizan a las sociedades istmeñas, pero con el poder de decidir sobre la organización de su propia fiesta.

En este sentido, Lilia nos comentó:

*“Y esa vela (en referencia a las Auténticas) es fifi, ahorita se ha abierto un poco pero antes eran Eli Bartolo, Oscar Cazorla, Ángel Ábregos, y otros pocos. Sin embargo, luego se empezaron a integrar otras personas de diferentes estatus sociales. Hay otra vela, también de Muxes, que se llama “Baila conmigo” del 28 de diciembre y es popular. Yo he ido y me sorprendió ver a tantos jovencitos de la 7ta sección operados, paisanos hijos de campesinos y pescadores. En esa vela popular yo lo empecé a notar y no lo notaba en la vela de las intrépidas. Porque la Vela de noviembre, organizada en un inicio por Oscar Cazorla, Eli Bartolo y Kike es de élite, de gente de “lana” donde incluso llega National Geographic y demás medios internacionales” (17 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

Otro de los aspectos fundamentales de la vela es que su carácter multitudinario se debe, en parte, a la gran presencia de medios internacionales cubriendo cada año los eventos. Principalmente por empezar a ser considerada como una fiesta para celebrar la diversidad sexual y de género. Ante lo cual, las grandes firmas, revistas y televisoras se hicieron eco y comenzaron a asistir año tras año, para reflejar cómo era la vida de una comunidad indígena que toleraba y celebraba la diversidad sexual. Esto claramente dio pie a coberturas periodísticas

y documentales plagadas de prejuicios y mentiras, exotizando la vida de les compañeres *Muxes*, que hemos analizado anteriormente como el concepto de “tercer género”, “paraíso queer”, “les *Muxes* como bendición para las familias”, etc.

En este sentido, nos aportó Beth Sua (*Muxe*)

*“Así fue como se empezó a crear la referencia al paraíso Muxe. Pero esa referencia nada más queda en la idea de las personas que vienen a la vela y nos ven arregladitas, pero no conocen nuestra realidad diaria completamente. Nada más llegan tres o cuatro días y adiós, se regresan. Pero esa constante, de vivir acá, de tronarse los dedos porque una compañera está infiltrada y no tenemos el recurso para que vaya a Oaxaca a que se realice los análisis, no lo conocen ni les interesa (en referencia a las compañeras que viven con VIH)” (22 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

Continuando con el argumento, esta situación de gran exposición también ha dado lugar, inclusive, a que la vela sea apropiada por ciertos grupos de poder que detentan algunas *Muxes* en Juchitán de Zaragoza, especialmente aquellos *nguii*, que presentan expresiones de género “más masculinas”. En este sentido, nos comentó Joseline:

*“No sé si te diste cuenta que entra el racismo, para dividir a la sociedad con un clasismo o racismo que te provoca decir que es mentira lo que nos han vendido. En la misma comunidad LGBT te das cuenta que hay secciones, de un lado están puros gays adinerados que nos han robado espacios a las personas trans y que ellos están en un poder más significativo, pero han robado históricamente. Pero, uno se sorprende, porque se supone que es una fiesta para todes. Y a mi que soy de Tehuantepec, lo vivo. Yo nací aquí, aquí está enterrado mi ombligo y no lo respetan” (26 de abril; Diario de campo; 2022)*

En este sentido, afirma Chaca (2019), en una entrevista realizada a Felina, que las *Muxes gunaa* durante 16 años tuvieron prohibida la entrada a determinadas Velas por no cumplir con el código de vestimenta adecuado. Felina recuerda que la prohibición a las *Muxes gunaa* llegó a Juchitán cuando una de ellas asistió a la Vela de San Vicente, siendo candidata a una diputación federal, y entre les invitades repartió propaganda de su partido, lo que desató la ira de ciertos asistentes. Según ella, ese fue el pretexto que utilizaron otras sociedades de Velas

para expulsar a las *Muxes* vestidas, y retirarles la invitación a los próximos eventos, ocultando en su esencia un odio hacia estas subjetividades. Porque incluso, recuerda Felina en la entrevista, anteriormente siempre iban con trajes femeninos de noche, respetando la etiqueta, sin problema alguno.

Los jefes y jefas de cofradía, socios de las Velas más prestigiosas, comenzaron a reproducir discursos de odio, acusando de apropiación cultural a las *Muxes gunaa*, refiriéndose a ellos como hombres vestidos de mujer por portar el traje regional de la mujer istmeña. También argumentaban que por falta de higiene no podían compartir los mismos baños, y que al ser fiestas particulares, se reservaban el derecho de admisión. Sin embargo, el último argumento resulta de una contradicción producto de un desconocimiento total de la organización funcional y comunitaria de las fiestas istmeñas. Lo anterior, claramente es un odio dirigido a las *Muxes gunaa*, quienes portan el traje regional de las mujeres istmeñas y han hecho una transición de género, pero no le sucede lo mismo a las *Muxes nguiiu*, porque visten el traje regional que tradicionalmente le corresponde a los varones.

Cuatro fueron las Sociedades que les prohibieron la entrada a las *Muxes gunaa* durante 16 años con su vestimenta de gala: San Isidro Labrador, Angélica Pipi, Calvario y San Vicente Ferrer Norte y Sur destinadas al Santo Patrono de la comunidad.

Tres experiencias específicas dan cuenta de ello:

- 1) *“Fue humillante escuchar en los carros que dispersan la invitación por el pueblo en altavoces, que teníamos prohibida la entrada, además era indignante como lo*

*anunciaban: hombres vestidos de mujer”* comentó Felina en una entrevista con el Universal<sup>92</sup>.

- 2) *“Las Muxes somos parte importante de la vida económica, damos ese valor y orgullo a nuestro pueblo, no tenemos por qué ser rechazadas ni segregadas. Exigimos respeto, como lo dice nuestra Carta Magna”* comentó Enrique Godínez, más conocida como la Kika, en la misma entrevista<sup>93</sup>.
- 3) *“No somos ciudadanos de segunda o tercera, también por nuestras venas corre sangre zapoteca y como tal exigimos ser tratadas”* sentenció Felina<sup>94</sup>.

En este sentido, complementando el análisis de este punto de “retroceso” o impulso, hoy en día podemos ver ciertos resabios que sostienen el discurso de apropiación cultural hacia les *Muxes* por portar el traje regional de la mujer istmeña. Cuando visité la región del Istmo presencié un conversatorio en el marco de la semana cultural por la diversidad *Muxe*, donde se presentaron diversas personalidades de la cultura drag, para comentar los avances y retrocesos del movimiento en la Heroica ciudad de Juchitán de Zaragoza. Al momento de la ronda de preguntas decidí tomar la palabra, y preguntar si en el proceso creativo y performatividad drag retomaban aspectos de la cultura zapoteca e istmeña, argumentando que el territorio performa nuestros cuerpos y expresiones de género.

Frente a mi pregunta Miss Culona dijo:

---

<sup>92</sup> Recuperado de: <https://www.pressreader.com/>

<sup>93</sup> Recuperado de <https://www.pressreader.com/>

<sup>94</sup> Recuperado de <https://www.pressreader.com/>

*“Las veces que he estado concursando me he inspirado en Juchitán varias veces, y allá está la personas que me apoya en todo Robert, en la creación siempre le pregunto todo lo que quiero hacer, me inspiro en los trajes, en las flores, sí lo he hecho y creo que hay muchísimas cosas en las cuales te puedes inspirar y yo personalmente lo voy a seguir haciendo guste a quien le guste” (16 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

Rubitch (Muxe), en la misma línea afirmó:

*“Esto hace que aproveche todo, textura, color, formas y es válido por obvias razones. Nos encanta exagerar esto, por ejemplo mi pelo dicen que es un nido de paloma y me vale vrg, a mí me gusta. Aprovechamos todo, lo máximo y a exagerar” (16 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

Kika por su parte, mencionó:

*“Yo traigo un huipil de la mujer juchiteca, zapoteca y la verdad mis respetos. Siempre he dicho que quien lo luce mejor y lo llena bien es una mujer, con su cuerpo como debe de ser. A mí me gusta portarlo, y los huaraches femeninos pero siempre respetando la cultura, ante todo sí exageramos pero también le damos el valor y significado de donde somos y venimos. Entonces, para mí es un orgullo portarlo” (16 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

Con estas intervenciones, me percaté que aún se sienten ajenas a la vestimenta istmeña femenina, teniendo que explicar y justificar que la exageración que implica el *drag* ni sus expresiones de género, suponen una falta de respeto a la cultura zapoteca, sino que por el contrario forma parte de la producción de sus subjetividades. Entonces, históricamente, a través de la burla, comentarios negativos y exclusión de ciertas Velas, les han hecho notar que esa vestimenta con su variedad de flores, bordados, textiles, maquillajes y joyas no pertenece a sus cuerpos, sino que incurren, a la hora de su utilización, en una falta de respeto a una cultura que dice alojarlas, pero no cesa en apartarlas.

Igualmente, la firme posición que demuestran los miembros socios de la vela de las auténticas, como Kike, Felina, Oscar, entre otros, permitió ir abriendo espacios al interior de la sociedad juchiteca e istmeña para alzar la voz de sus reclamos, y comenzar a militar políticamente en miras de la conquista de sus derechos. Una batalla incesante que se ha llevado



la vida de muchos, por ser reconocidos como parte integrante y fundamental de la comunidad, e incluso a luchar por cambiar las conciencias homo-odiantes de los zapotecos.

Sin embargo, entendemos que el momento de la festividad y todo lo que rodea como nota de color a las velas, resulta en un excelente momento que han ganado los compañeros *Muxes* para vivir su aceptación en una sociedad que cotidianamente vapulea sus existencias. Muchos son acompañados por las familias, recibiendo su amor a través del apoyo que les brindan en la organización de su puesto, confección de la vestimenta y cocina de las botanas que ofrecen a sus invitadas. Otras, aprovechan esa ocasión para reencontrarse con sus amistades y bailar con alegría, sin sentir el prejuicio constante de una mirada que les odia. Incluso, para algunas, es el único momento del año donde pueden vestirse como quieren, bailar como les plazca y ligar con quienes quieran, dejándose llevar por la hermosa marea de gente que con cariño les sostiene y asegura un espacio de contención, libre de malos tratos y comentarios odiantes.

### 3.6.1 Mi primera Vela, de muchas

Personalmente, habiendo vivido la “47° Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro”, tuve la oportunidad de ver muchos de estos aspectos que venimos relatando sobre la historia de sus inicios, sus avances y retrocesos en materia de visibilización, y cómo hoy en día es reconocida internacionalmente por ser una de las fiestas más importantes de la diversidad latinoamericana indígena, que desde hace siglos contempla en su generización a los *Muxes* como parte integrante de una sociedad que, igualmente, no cesa en discriminar y vapulear toda expresión de género disímil a la binaria.

En este sentido, consideramos pertinente relatar de manera personal las vivencias que nos fue regalando la Vela número 47 y nos permitió entender muchas de las lógicas que rigen la sociedad juchiteca e istmeña.

El primero de los eventos que marcaba la invitación, fue la tradicional “Regada de frutas” por las principales calles de la ciudad. Sin embargo, como ilustran las dos fotografías siguientes, ya no avientan ni regalan frutas, sino puros plásticos, cubetas, balones, juguetes, papel de baño, esponjas, dulces, lapiceros, condones (en lucha contra el VIH-SIDA) y demás útiles escolares para les niños y las familias.





Como vemos, toda la gente de Juchitán salió a las calles. En cada esquina había niños, hombres y mujeres celebrando, riendo, bailando, recolectando todo objeto que vuele por los aires, en grandes bolsas de consorcio, y en una feroz competencia sobre quien juntaba más objetos. La siguiente fotografía muestra, también, la columna de las “Auténticas intrépidas, buscadoras del peligro”. De un lado quienes se identifican como *Muxes gunaa*, impecablemente vestidas con sus trajes regionales juchitecos, sus jarrones con flores y hermosos penachos, y frente a ellas les *Muxes nguiiu* con la vestimenta típica de los varones zapotecas.



Fuimos recorriendo la regada, observando, disfrutando y saludando gente que me había encontrado en esos pocos días que llevaba recorriendo la región. Realmente es una fiesta popular y política cargada de emoción y alegría, porque entre el sismo de 2017, la pandemia de COVID-19, y las compañeras que son golpeadas y asesinadas casi a diario, las festividades fueron mermando, y muchas no se realizaban hace algunos años. La región del Istmo, y Juchitán en particular, ha sido y es constantemente golpeada. A cada paso que hacíamos, gritaban a viva voz los nombres de las compañeras asesinadas pidiendo justicia, o en memoria de aquellas que no pudieron sobrevivir al sismo ni al virus de la pandemia, como también en celebración de quienes sí tienen la oportunidad de seguir estando y disfrutando de la vida.

Recordé en cada paso que di, en cada persona que saludé, en cada sonrisa que vi y en el pueblo celebrando y bailando, las marchas del orgullo a las que he podido ir a lo largo de mi vida. Como vimos, las regadas de frutas se hacen en cada celebración de una Vela. Sin embargo, particularmente ésta regada es parte de una vela que se ha ganado con lucha y



esfuerzo de muchos compañeros *Muxes* en protesta por haber sido discriminados y expulsados de otras velas, y a diario. Y ese también es el espíritu de las marchas LGBTTCIANB+, la simple y a la vez compleja celebración de nuestras identidades, aunque sea una vez al año, donde nos permitimos habitar las calles como se nos plazca y combinar perfectamente la fiesta, con la angustia por los compañeros que ya no están y los derechos que nos faltan conquistar.

Una de las personas que faltaba al evento y faltará para siempre es Oscar Cazorla, como tantos compañeros más que han sido asesinados por odio. Al activista le truncaron la vida con decenas de apuñaladas y notables signos de tortura al interior de su hogar la noche del 9 de febrero de 2019, a sus 62 años de edad. Y aún sigue sin esclarecerse cómo sucedieron los hechos, ni quienes fueron la o las personas que lo asesinaron<sup>95</sup>.

Caminando encontramos a Joseline Sosa<sup>96</sup>, otra activista *Muxe*, pero esta vez de la ciudad de Santo Domingo de Tehuantepec, que Tony conocía por haberle hecho una entrevista hace unos años en su investigación sobre la migración *Muxe*, titulada: “*El intrépido vuelo de las mariposas istmeñas a la ciudad de México: Muxeidad, identidad de género y corporalidad en contexto migratorio*”. Inmediatamente Joseline nos dijo que estaba sola, a lo cual me pregunté cómo se podía estar sola, cuando me sentía tan acogido y abrazado por uno de los pocos momentos en que la diversidad y las familias conviven en paz, en semejante celebración y habiendo tantos compañeros alrededor. “*Estoy sola porque las fui a saludar y me miraron mal*”

---

<sup>95</sup> Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2019/02/11/estados/024n1est>

<sup>96</sup> Joseline Sosa Gómez es *Muxe*, vive actualmente en Santo Domingo de Tehuantepec y es activista por los derechos de la comunidad. Actualmente forma parte de “Gunaxhii Guendanabani: Ama la vida”, es una organización de lucha contra el VIH-SIDA y a favor de: los derechos humanos, los derechos sexuales y reproductivos, vivir una sexualidad informada, plena, placentera y libre de culpas.



(18 de noviembre; Diario de campo; 2022), sentenció Joseline, refiriéndose a la columna de *Muxes* que estaban poco más adelante.

Así, comencé a entender y ver en la regada cómo se iban conformando los grupos de poder, quiénes ocupaban los espacios de decisión y quiénes eran relegadas. Joseline, como ella dice, es muy reconocida por la labor que realiza cotidianamente desde una organización activista por los derechos de las *Muxes* en la ciudad de Santo Domingo de Tehuantepec. Recalcó en muchas oportunidades que ella no publica para las redes sociales su trabajo, sino que ayuda a les que menos tienen y más necesitan con donaciones y apoyo tanto material como emocional, en la misma sombra que la sociedad les coloca cotidianamente como subjetividades trans normativas y de la disidencia sexual. Pero hay un aspecto de Joseline que no le permite estar cómoda e integrada, y tiene que ver con portar su traje de tehuana y no de juchiteca.

Si bien ella es amiga de muchas de la comunidad *Muxe* por conocerse desde años, no resulta lo mismo formar parte de la Sociedad de las “Auténticas, intrépidas, buscadoras de peligro” que no hacerlo, haber nacido en Juchitán o en otro lugar de la región del Istmo, independientemente si eres *Muxe* o no. Existen muchas rivalidades y celos por el territorio a la hora de ocupar determinados espacios en la escena política, en las celebraciones y momentos comunitarios. A la vez que se cuida mucho la llegada de los diferentes medios internacionales y nacionales que desean entrevistar y fotografiar a les *Muxes* y la celebración zapoteca de la región del Istmo de Tehuantepec.



Joseline participó del documental que realizó la plataforma HBO Max<sup>97</sup>, y estaba muy contenta de haberlo hecho. Sin embargo, el trago amargo de no haber aparecido en las fotos de publicidad le generaba un gran conflicto, porque demostraba no haber recibido el reconocimiento que merecía. Esa desesperanza que trae consigo la ha hecho carne e incorporado, porque sabe que eso jamás cambiará y nunca va a pertenecer completamente a determinadas sociedades, porque siempre será orgullosamente Tehuana, y su situación económica no le permite ser socia de una vela tan prestigiosa.

Platicando con Joseline seguimos a la multitud que se dirigía hacia la plaza e iglesia principal, destruida en el sismo ocurrido en el año 2017. Inmediatamente llegamos con nuestras cervezas, nos tomamos fotos entre nosotras, y llegaron la Kika (*Muxe*, socia de las Auténticas) y Beth Sua de Ixtepec (también *Muxe*), con quienes ya habíamos tenido un primer contacto tanto telefónico como presencial. Muy amorosamente nos saludaron y nos externaron la felicidad que tenían de poder estar nuevamente en las calles celebrando sus identidades, codo a codo con les compañeres, entremezclando alegría con angustia porque muchos de ellos ya no estaban entre nosotras para disfrutarlo.

En todo momento Joseline nos mostró sus hermosos tacones de satín rojo, sabiendo que los iba a lucir más tarde en el concierto de clausura que se iba a realizar en el auditorio, una vez la multitud llegara a la iglesia y la caravana se dispersara. Así, ella estaba segura que aunque no la incluyeran en el círculo de poder juchiteco de las Intrépidas, iba a tener su momento para lucirse durante esa noche.

---

<sup>97</sup> El documental se titula “Muxes, un relato de lucha, superación y reconocimiento” y se llevó a cabo en el marco de la 37° Edición del Festival Internacional de Cine de Guadalajara, y el mes del orgullo LGBTQ+ en el año 2022.



Junto a Beth Sua, Kika, Joseline y Tony fuimos a dicho concierto. Sosteniendo a las compañeras alzadas en sus tacones, cruzamos el puente que se eleva sobre el río “Los perros”<sup>98</sup>, azotades por un fuerte viento de frente, al que en todo momento calificaron de insignificante con respecto a otros vientos que suele haber en la región. Luego de regar el río con nuestro exceso de cerveza en cuerpo y comprar otras seis para el camino, acompañamos a las chicas hasta el escenario donde ya las estaban esperando. Una vez que llegamos todo fue alegría, la gente las recibió con mucho amor, elogiando su glamour y celebrando su llegada. Tenían a disposición una silla para cada una en el escenario, así que cada quien tomó su lugar cuando el concierto ya había comenzado y les dedicaron una canción.

Al finalizar el concierto se dispusieron para que les tomáramos una foto. En ella vemos la variedad de trajes regionales zapotecas que portan. Arriba, de derecha a izquierda se encuentra Beth Sua de Gyves Gallegos con su traje típico de Ixtepec, seguido a ella está Felina Santiago Valdivieso con su traje bordado juchiteco y a su lado, Joseline Sosa Gómez, con su traje bordado de tehuana. Debajo, en el extremo izquierdo la compañera Estrella Vázquez<sup>99</sup> con una representación personal del traje istmeño.

---

<sup>98</sup> Inicialmente conocido como "Guigu Bi'cuu", su nombre deriva de la fauna acuática que poblaba el río a comienzos del siglo XX, conocida como "perros de agua"; nutrias. “Tiene una longitud de 98.3 kilómetros desde su nacimiento en la sierra Mixe-Zapoteca, hasta su desembocadura en la Laguna Superior. Atraviesa nueve municipios: Guevea de Humboldt, Guienagati, Laollaga, Chihuitán, Ixtepec, Ixtaltepec, El Espinal, Juchitán y Santa María Xadani. También llamado Las Nutrias, el río pertenece a la Región Hidrológica 22 Tehuantepec de la Comisión Nacional del Agua (Conagua)” Recuperado de: <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/municipios/abandono-convirtio-al-rio-los-perros-en-un-riesgo-latente-de-inundaciones-para-pueblos>

<sup>99</sup> Estrella Vázquez, posó ante la lente del fotógrafo británico Tim Walker, en la edición del mes de junio del año 2021 para Vogue México, en el marco del día internacional del orgullo LGBTTTTCIANB+.





100

Antes, una de las relatoras leyó un texto que habían preparado para el evento en homenaje a les compañeres *Muxes*:

*“Por la que no encuentra el camino, por la que no regresó a casa, por la que no pidió ayuda y se quitó la vida, por las doce puñaladas de Marimar, por las hermanas Muxes violentadas en sus propias familias, por las que les negaron un empleo, por las que cuidan a mamá y a papá, por las Muxes matriarcas guías, por las artistas y las artesanas, por cada una que hace que la Muxeidad sea grande, que las puñaladas de Cazorla se multipliquen en voces fuertes y poderosas, ustedes las señoras en tacones de seda”* (18 de noviembre; Diario de campo; 2022).

En ese momento, comprendimos por qué Joseline nos mostraba con tanto orgullo sus tacones, y todas traían unos tan altos como su orgullo de sobrevivir a una vida que las coloca constantemente en peligro por la expresión de sus subjetividades. Seguidamente, la letra de la

---

<sup>100</sup> De izquierda a derecha, arriba: Beth Sua, Felina, Joseline. De izquierda a derecha, abajo: Kika

canción “Tacones de seda” que entonaron en honor a todes les *Muxes*, con especial homenaje ante el cruel asesinato de Oscar Cazorla, decía:

*“Orgullosas, delirantes como estrellas,  
Caprichosas, arrogantes con sonrisa de luna tierna,  
Son realistas, caminantes,  
luchadoras de mil primaveras,  
caminando en tacones de seda.  
La que borda, la estilista y la que vende,  
Son las Muxes, hechiceras,  
poseedoras de magia fiestera,  
La que brinda, por las noches  
con chamacos del pecado, a los hombres que buscan atajos.  
Sí Cazorla, está escuchando  
yo le repito mi canto,  
Sí Cazorla, está mirando  
mostraremos nuestro encanto.  
Sí Cazorla, está danzando en el cielo zapoteca,  
brindaremos recordando que somos hermanos.  
Que viva Cazorla,  
Que viva Juchitán”.*

Este concierto nos permitió entender la polarización que existe, especialmente, en Juchitán de Zaragoza en cuanto a la aceptación y tolerancia de les *Muxes*. Por momentos, son reconocidas tanto cultural como regionalmente por la labor que realizan y los niveles de apertura hacia la diversidad que inauguran como subjetividades no binarias, oscilando entre ser *Muxe gunaa* y *nguii*. Sin embargo, los asesinatos de les compañeres, la discriminación

constante que sufren a diario, la estigmatización y estereotipos que giran en torno a ellos, no cesan. Entonces, conviven en una dualidad incesante entre el amor y odio de parte de su propia comunidad, que por momentos las colocan en la aceptación y reconocimiento, y por momentos en el odio y aborrecimiento de su existencia. Una línea abisal que las condena al abismo o la gloria. También es digno reconocer que socialmente la diversidad suele ser aceptada en determinados momentos del año, y la Vela de las Intrépidas forma parte de ello, donde los partidos políticos y los medios de comunicación, tanto nacionales como internacionales, se hacen eco del revuelo que se genera en la región del Istmo con este evento de tres días.

Luego del concierto cada quien partió hacia sus rumbos. Al otro día, finalmente, el sábado había llegado, el gran evento ya estaba a horas de suceder luego de años atroces a los que sobrevivió el Istmo y la heroica Juchitán de Zaragoza entre el sismo y la pandemia COVID-19.

El día comenzaba con la misa en la Parroquia del Señor de Esquipulas<sup>101</sup>, en honor a las *Muxes* presentes, y a las que se llevó la violencia machista cis-heteropatriarcal. Sinceramente, al principio decidí ir porque estaba dentro del plan de los eventos, pero asistir a la iglesia me trae muy malos recuerdos de los momentos donde no experimentaba mi sexualidad y género con libertad. Pero ese día la energía era completamente distinta, nos dispusimos a sentarnos detrás y ver como les *Muxes* iban llegando con sus trajes regionales. En todo momento estuve impresionado con la presencia que llegaban, disponiendo su frente en alto hacia el altar. Ese día parecía que les *Muxes* y las personas de la diversidad sexual efectivamente teníamos un

---

<sup>101</sup> El señor de Esquipulas es representado, hoy en día, a través de un Cristo negro crucificado en honor al Dios Guerrero Ek Chuah, prehispánico, venerado en la región que comprende a Guatemala, Honduras y el sur de México, Oaxaca y Chiapas.

Dios. Quizás se esfumó tan solo minutos después del sermón del padre, pero existe una realidad palpable, y es que les zapotecas son muy católicos, por imposición y decisión. Por lo tanto, que una institución que ha sido históricamente tan hostil con la diversidad sexual ofrezca una misa para la comunidad *Muxe*, se vive como un hecho histórico y atípico a nivel mundial.

Beth Sua nos comparte:

*“Respecto a la parte o cosmovisión religiosa, muchas de nosotras tenemos esa construcción católica, heredada de nuestros padres, no elegimos esta religión sino que nos la inculcaron a través de los años. También como los testigos de Jehová, mormones, y está en todos lados. Acá la parte católica no está peleada con la Muxeidad, porque nos hacen un espacio para realizar una misa. Esta misa es realizada en memoria de las personas que han asesinado, aquellas que mueren por enfermedad, aquellas que colapsan, o que las desaparecen. Entonces, esa misa es en memoria y recuerdo de todas ellas. Por eso la representación va de la mano con la memoria trans que se recuerda en esa misa. Creo que las misas son una de las mayores experiencias, porque escuchar un sermón y estar en una ceremonia o misa católica te nutre y llena de mucha empatía, buenos sentimientos. Porque te apapachan el alma, te saben llegar completamente las palabras porque no son nada discriminatorias, no son de burla ni condena, sino al contrario, abraza a la diversidad social y cultural. Es uno de los lugares donde nosotras tenemos permitido entrar vestidas de mujer sin tener ninguna represalia en contra de nosotras, sin tener un señalamiento, sin que nos marquen con el dedo y que no nos digan “tú no puedes entrar”. Hace muchos años que se realiza la misa, el primer sacerdote ya no está, se jubiló me parece, que fue de los primeros que nos comenzó a officiar la misa, pero duro muchos años. Se habló con él y permitió el acceso, entonces eso fue un boom dentro del acceso a la religión, a través de la visibilización para decir no nada más las Muxes estamos destinadas a la puteria, al trabajo sexual, a estar de meseras, a ser la persona chistosa en las fiestas, la showcera, la que corta el pelo. Ahora en la actualidad, también hay muchas profesionistas” (22 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

Sentí, por primera vez en mi vida, luego de 18 años de formación católica, que el cura me estaba hablando a mí, a nosotres, que teníamos lugar en la Iglesia, que podíamos ocupar esos espacios sin ser juzgades, ni víctimas de un sermón por nuestra identidad de género u orientación sexual. Sentí que todas las maricas estábamos orando por aquellas que ya no están, que no pudieron alzar la voz. Me di cuenta que todas las oraciones que repetí a lo largo de mi vida podían tener sentido para nosotres, estábamos siendo parte, y por un pequeño momento



no éramos sociedades desechables, sino que se nos estaba permitiendo vivir la espiritualidad que siempre nos han negado por siquiera considerarnos humanos.

Independientemente de mi sentir, nunca escuché al sacerdote decir la palabra *Muxe* o compañeras trans. Pero en esos momentos las palabras sobraban, porque la comunidad *Muxe* estaba ocupando los primeros asientos con orgullo, sin estar replegadas, como históricamente estuvieron. El sacerdote dio un sermón acorde a la situación, sobre un niño huérfano que había sido abandonado por sus padres, y en el encuentro con un sacerdote, durante sus días de frío y desolación en las calles, se refugió en un orfanato. Al escuchar el sermón del sacerdote, se vinieron a mi mente todos los relatos de les compañeres *Muxes* sobre su orfandad que encontraron refugio en otros espacios. No tener xadres en este mundo, o que ellos sean les que te descuidan, es el motivo por el cual muchos deciden salirse de las situaciones de violencia y dedicarse al trabajo sexual siendo menores de edad.



102

En este sentido, Joseline nos comenta que la situación en Santo Domingo de Tehuantepec no es igual, sino que la misa hacia las compañeras *Muxes* sólo existe en Juchitán de Zaragoza:

*“Es algo maravilloso que exista esa apertura para nosotras. Acá en Tehuantepec todavía no tenemos acceso para ir vestidas de enaguas con el traje regional, pero nos buscan para otras cosas. Aquí hay una ceremonia que se hace de quemar velas a los niños y niñas, los llevamos y nos dejan entrar a las iglesias. Pero no se hace una misa como tal, te soy sincera. Pero que exista un Padre que haga una misa para mis hermanas ¡qué maravilloso! Porque somos muy muy católicas, putas pero católicas. Yo me acuerdo que un Padre decía que la iglesia era de Dios y no del pueblo, entonces*

---

<sup>102</sup> Entrega de mando de los mayordomes anteriores (en la foto a la izquierda) a los nuevos mayordomes, Mitzary y Jonathan Dxuladi Lomeli.

*podían entrar los que quisieran porque Dios es amor. Y está chido que el cura no sea homofóbico ¿Qué tipo de cura te niega entrar a persignarse a un altar si eres devota de la virgen de Guadalupe o cualquier otro santo? (22 de noviembre; Diario de campo; 2022).*

En este último relato podemos ver nuevamente como la tradición política que conlleva ser de Juchitán de Zaragoza no resulta para nada similar con las experiencias que viven en otras regiones del Istmo. Así, lamentablemente se entiende que los contextos son muy diferentes y que solo determinados actores pueden lograr algunas acciones hacia una mayor apertura, mientras que otras regiones quedan relegadas y en pie de lucha.

Terminada la misa, y bendecidos por el sacerdote, emprendimos la salida hacia la calle. En ese momento otra marcha se inició hacia la casa de la mayordomía, con banda y al grito de “Viva la comunidad Muxe” fuimos aplaudiendo, disfrutando, tomando fotos y bailando, escoltados por un grupo musical y guiados por los mayordomes: Mitzary, *Muxe* que actualmente vive en Ciudad de México, y Jonathan Dxuladi Lomeli, oriundo de Guadalajara.

Una vez que llegamos a la casa de los mayordomes, habían colocado sillas para que nos sentáramos en la acera donde se disponía la casa, para que disfrutáramos de la comida que había preparado para sus invitadas. Con una mínima cooperación de 100 pesos nos sirvieron una deliciosa carne de puerco con mole típico oaxaqueño, acompañado de un puré de



papas, dispuesto en diferentes tappers que luego podíamos llevarnos, un refresco a cada quien, e incluso algunas cervezas para quien quisiese.

Luego durante la noche llegamos a la Vela, cumpliendo con el código de vestimenta típico (guayabera blanca y pantalón negro), y me dirigí hacia el puesto de Kika a ofrecer el cartón de cerveza que me correspondía llevar. Llegamos lo suficientemente temprano para comer la deliciosa botana combinada con antojitos de mar y tierra, y platicar con les demás invitades de Kika que se encontraban en su puesto. Su familia operó como les grandes anfitriones del puesto. Principalmente era su prima quien recibía a les invitades y sus sobrines nos atendían de manera muy atenta y amorosa. Existía un clima familiar en ese puesto, que no vi en otros que pude recorrer. Se notaba lo querida que era Kika para toda su familia, y días antes me había comentado que todes sus sobrines estaban trabajando en la confección del traje de “drag



queen” para la gran Vela, que se ilustra en la siguiente imagen, donde estamos junto a Kika luego de su entrada triunfal, una vez que todes sus invitades ya se encontraban en su puesto, comiendo, bebiendo y platicando.



También me permitió ver a las personas que llegaban a la fiesta. Como vemos en la foto había quienes, como Kika, decidían confeccionar un traje a medida ese día, independientemente del traje istmeño o juchiteco, en su caso. En su mayoría las personas portaban sus trajes regionales, tanto hombres, mujeres, *Muxes gunaa* como *Muxe nguui*, y otras

personas trans portaban trajes y vestidos de gala. Muchas de ellas, como vemos a Kika en la imagen, se draguearon para asistir, y compitieron en el concurso que realizan cada año donde le otorgan el premio a la mejor drag queen en una pasarela repleta de múltiples corporalidades, caracterizando diferentes personajes y contando diversas historias a través de sus cuerpos y vestimentas. Había grupos de música invitados y un escenario dispuesto a que determinadas oradores tomen la palabra y reivindiquen la celebración de la diversidad que estaba aconteciendo. Luego, como último evento para dar inicio al baile, se elige la próxima reina para la siguiente vela del año 2023. En este caso fue elegido Elvis Guerra, abogado y poeta *Muxe*.

Finalmente, la Vela no tiene horario de fin. La fiesta y la música continúan hasta el otro día, donde se realiza la “Lavada de Ollas”, a la cual no asistí porque recibí la invitación de Joseline a pasar el día en el río de Santa María Mixtequilla, una comunidad ubicada aproximadamente 9 km al sur de Santo Domingo Tehuantepec y a 30km de Juchitán de Zaragoza, que relatamos en apartados anteriores.

Para concluir, la festividad en la región del Istmo de Tehuantepec, más que en cualquier otro campo cultural, se trata de la dinámica cultural más importante de la comunidad, con una tradición histórica que estructura y condiciona las relaciones interpersonales, económicas, políticas y comerciales de la región. Es un encuentro festivo con el que, signado por la celebración y la organización comunitaria sus cuerpos se disponen a relacionarse, acercarse, compartir una comida y brindar por la próxima vez que se encuentren. Por otra parte, en relación a los intereses que involucra, la fiesta es el lugar de elaboración de un discurso identitario o cultural que se constituye como verdadero espacio de poder (Michel, 2006: pp, 68).



Sin embargo, estos espacios de poder, como hemos visto, no están exentos de crear relaciones desiguales en relación al clasismo y homofobia que aún reina en las actitudes de las personas socias de las Velas. Tal es el caso de las Intrépidas, como afirma Flores Martos (2010), donde dada su alta visibilidad e interacción en el espacio público, pueden ser entendidas como escenarios de expresión e interlocución, y de búsqueda de legitimidad social y cultural, desde nuevas posiciones y formatos en cuanto a las subjetividades genéricas, sociales y sexuales en la ciudad y la región.

Incluso al interior de la región del Istmo, muchas de las velas *Muxes* que se celebran en las diferentes localidades, no tienen ni un ápice de la relevancia que ha ganado la “Velas de las Auténticas intrépidas buscadoras del peligro”, demostrando una vez más que haber nacido en Juchitán puede llegar a considerarse a algo más parecido a un paraíso, si lo comparamos con el infierno que se vive en muchas otras comunidades.

También, la retórica estética y discursiva de esta vela de las “Intrépidas” parece encaminada a modelar una vela más mestiza, abierta a cambios y transformaciones, no en honor a un Santo, sino a la conmemoración de la Revolución mexicana celebrada el 20 de noviembre, indica Flores Martos (2010), en alusión a la revolución sexual que inauguran les compañeres *Muxes* en la región del Istmo de Tehuantepec, y sostienen firmemente en su vela número 47.

Particularmente, la Vela de las “Intrépidas” puede ser catalogada como un multiverso enorme de corporalidades y subjetividades dispuestas a celebrarse en comunidad durante toda una noche, tanto zapotecas como personas mestizas y extranjeros de diferentes regiones del mundo, trabajando para sus documentales y notas periodísticas como investigadores. Sin embargo, el acto de celebrarse dura sólo una noche o un fin de semana, probando que la aceptación de la diversidad en la región del Istmo de Tehuantepec forma parte de pequeños y

finitos actos de tolerancia cuando el mundo pone su atención en la Vela de las Auténticas e intrépidas buscadoras del peligro. Entonces, la tolerancia no es asimilable a ser aceptades e integrades a la cultura zapoteca, porque el simple hecho de respetar una noche o fin de semana, no resulta suficiente para generar un estado de conciencia y aprobación general, en absoluto.

Incluso, como hemos visto a lo largo del trabajo, existen numerosas situaciones que nos permiten sostener la ausencia de aceptación a la diversidad en la región. Por un lado, la misa en honor a los compañeros *Muxes* se realiza una vez al año y solo en Juchitán de Zaragoza, para pedir por las personas asesinadas en crímenes de odio, pero luego la iglesia no continúa un trabajo hacia una mayor aceptación a lo largo del año, sino que reduce su intervención a la Vela de las intrépidas. Por otro lado, vemos cómo incluso luego de años de realizar el evento, le comenzaron a prohibir la entrada a otras Velas, sobre todo de familias de clases altas, acusándoles de apropiación cultural por utilizar los trajes típicos istmeños. Incluso, en el mes de mayo de 2023, la Vela San Vicente Ferrer Goola “Lado Sur”, emitió un comunicado para prohibir la entrada a “hombres vestidos de mujer”, en referencia a los *Muxes*. Luego, les borran completamente de los textos que abordan la tradición y cultura zapoteca, por lo que reconstruir la historia de los *Muxes*, se vuelve una tarea muy difícil salvo cuando el relato toma forma de documental. Ahí, la mercantilización y fetichización de subjetividades indígenas trans normativas es una constante, dónde se busca mostrarles festivos, alegres y sonrientes, pero sólo en el mes de noviembre cuando se celebra la Vela, abonando al discurso del falso paraíso *Muxe*.

## Reflexiones finales del capítulo

A través de la sistematización del trabajo de campo que hemos realizado en la región del Istmo de Tehuantepec, se ha podido vislumbrar que efectivamente existe una mayor familiarización por parte de la comunidad zapoteca en cuanto a la presencia cotidiana de trans

subjetividades o personas de la diversidad sexo-génerica. Sin embargo, ésta situación dista de ser un “paraíso” para ellos, o un matriarcado, sino que se reproducen lógicas propias expresadas en diferentes situaciones hacia estas personas.

Existen particularidades de la región que nos podrían conducir a pensar en un recrudescimiento del patriarcado tal como lo conocemos, caracterizado por las innumerables violencias que sufren les *Muxes* o personas de la diversidad sexual, así como las mujeres, en tanto personas no-hombres. Ésta caracterización comparte elementos del patriarcado como ya lo conocemos y ha sido definido a lo largo de la historia por los feminismos, pero también conserva algunas particularidades propias del contexto específico en el que se desarrolla.

Por ejemplo, pudimos ver en el apartado del erotismo, cómo los varones expresan abierta y socialmente sus deseos hacia personas trans, *Muxes* y hombres gays, sin que suponga un motivo para ser estigmatizado. Sino que implica diversas maneras de vivir el deseo hacia otras corporalidades que se encuentran por fuera de la norma, pero no por ello se convierten en indeseables o castigables.

En cuanto a las violencias que mencionamos anteriormente, también pudimos observar que normalmente las personas trans son expulsadas de su hogar desde temprana edad por presentar características sexo-généricas diferentes a la “normalidad” establecida. Sin embargo, las personas *Muxes* tienen un espacio en su hogar, un lugar en su familia y una función en su comunidad como cuidadores primarios de sus progenitores, artesanes, bordadores, estilistas, entre otras. Aunque aquello también se encuentre plagado de violencias y obligaciones comunitarias a cumplir.

Muchos de esos espacios que conservan hoy en día, resultan de luchas que han emprendido les *Muxes* por su reconocimiento, como las Velas que se realizan en diferentes regiones. Estos son momentos claves, que si bien se reducen a eventos efímeros a lo largo del año, permiten cierta apertura para generar encuentros y alianzas a través de la festividad y el goce de sus corporalidades, compartido con sus familiares, amigos, vecinos y personas externas que llegan especialmente a la celebración. Esto forma parte de otras de las particularidades que vemos en el Istmo, donde en diferentes momentos del año gran parte de la comunidad participa de las fiestas *Muxes* y celebran a la par. Sin embargo, el hecho de que estos espacios hayan sido conquistados en determinados momentos de la historia, no supone su completa y armoniosa aceptación, sino que aún son excluides de algunas fiestas comunitarias.

No obstante, lo importante es poder reconocer ese espacio que han ganado a costa de su sudor, y cómo lo han sostenido a lo largo de la historia a pesar de los embates que viven a diario, para construir a partir de aquel piso que pudieron forjar en comunidad. Son espacios de encuentros, risas, baile, ligue, extravaganza en los vestuarios y peinados, de compartir una comida y una mesa tanto con sus familiares, amigos, vecinos como personas externas que llegan al evento.

En ese reconocimiento es donde encontramos que el poder subversivo del humor del que muchos viven, o utilizan para desafanarse de determinadas situaciones de violencia, les permite insinuar y establecer una crítica a la cis-heteronorma. Porque aunque a menudo no se especifique, la *guenda* de muchos es el arte de la risa, la fiesta, el carnaval, la alegría y el júbilo, que en absoluto representa una banalización de su conflictiva existencia, sino que figura un sabio modo de subsistencia y rebelión que sana y genera ciertas complicidades, necesarias para afrontar la cotidianidad y sentar las bases de una posible transformación a futuro.

Esa contra-hegemonía, también se refleja en la actitud erótica que muestran en su andar, al hablar y habitar la vida, mostrándose rebeldes a todo discurso que las coloque en el lado de les indeseables, por presentar corporalidades diferentes a las establecidas socialmente. Toces en el istmo, cuando hablan de les *Muxes*, enuncian su belleza y su presencia siempre seductora. Igualmente, ese erotismo no solo se traduce llanamente en representaciones sensuales, sino también en la potencia que les otorga para negociar constantemente entre la vida y la muerte, militar la defensa de los derechos para su comunidad, crear diseños de bordado y contar sus historias, maquillar y peinar a sus clientes, pararse todas las noches a ejercer el trabajo sexual, llevar a diario el pan a sus casas, y para vivir su cultura y tradiciones, portando orgullosamente sus enaguas, huipiles y joyas.

También hemos visto que para ocupar esos espacios se deben replicar actitudes que son atribuidas a la feminidad, tanto a través de tareas de cuidado en el hogar y con respecto a su familia, mediante oficios determinados (estética, bordado, cocina), lo cual vuelve imposible de ser calificada como una vivencia de libertad plena.

En este sentido, esa misma comunidad que les constituye como trans-subjetividades, resulta la misma que luego les niega cotidianamente. Por eso, hemos afirmado en innumerables oportunidades que la vida de les compañeres se sitúa en un limbo, dónde por momentos son aceptades e integrades en su comunidad, siempre y cuando cumplan con sus labores y compromisos, y por otros son violentades constantemente. Por eso mismo, poseen cierta capacidad de subsistencia que les obliga a adquirir herramientas que les permitan mutar, cambiar y adecuarse a los diferentes contextos y a las diversas representaciones que tiene la sociedad sobre elles.

Por otro lado, hemos comprobado cómo el racismo y el clasismo estructuran la sociedad istmeña, debido a que para formar parte integral de determinadas actividades sociales y festivas, cada quien debe poseer el linaje y la solvencia económica para verse representado en una de las tantas sociedades en la que se organiza la población istmeña, que a la vez funciona como llave de ingreso a un mundo por demás exclusivista.

Luego, el polo comercial que supone la región ha creado centros y periferias muy marcados, convirtiendo a Juchitán de Zaragoza en uno de los aglomerados más importantes de la zona por su creciente actividad productiva y comercial, posicionando en desventaja al resto de los municipios aledaños junto con sus actividades comerciales como la pesca y la agricultura. Asimismo, la Heroica Juchitán de Zaragoza es una de las pocas comunidades que conserva fielmente las tradiciones zapotecas, desde la vestimenta hasta la reproducción del *didxaza*, lo cual les coloca en una posición diferente con respecto a las demás comunidades, en consonancia con la mirada y el patrón nacional.

Lo anterior, claramente se refleja en los niveles de interacción social que establece determinadas posiciones jerárquicas, zonas más o menos conflictivas de habitar, personas con quienes relacionarse según el status económico que posea cada quien. Aquello, sumado a cuestiones de género, diagraman una escala de valorización humana colocando a los hombres por encima de las mujeres, y a las subjetividades *Muxes gunna* en completa inferioridad con respecto al resto de la sociedad, incluso frente a *Muxes nguui*.





## Capítulo cuarto

### Transbinarismos

En el siguiente capítulo, nos encomendamos a la tarea de esbozar algunos lineamientos teóricos que nos permitan imaginar y construir horizontes donde quepa el devenir de subjetividades no normativas, ya no como exteriores constitutivos poblados de existencias abyecta como se ha sostenido a lo largo de la historia, bajo una matriz heterocivilizatoria, sino resistiendo al campo discursivo que organiza la frontera divisoria entre un centro de poder normativo y otro periférico ininteligible.

Nos serviremos de diferentes teorías *cuirs* como en un inicio ha planteado Judith Butler en miras de incorporar la potencia crítica, epistemológica y política de la tesis antisocial de Bernini, con teóricos como Leo Bersani (1995) y Lee Edelman (2004), que sostienen la imposibilidad de subsumir lo *cuir* a categorías identitarias, abrazando un marco onto-epistemológico que tiene raíz en la radicalidad del deseo resistente a la norma. Ello, en consonancia con los análisis históricos y coyunturales que nos brindan las teorías decoloniales e indigenistas comunitarias, pasando por Lugones (2008) y Adriana Guzmán Arroyo (2019), Amaranta Gómez Regalado (2004; 2013), Lukas Avendaño (2019), entre otros.

De esta manera, pretendemos hilar las experiencias de las personas *Muxes* que hemos podido recuperar en nuestro trabajo de campo, en miras de poder sentar las bases de una teoría-práctica que nos brinde conceptualizaciones y análisis coyunturales desde los cuales elaborar imaginarios posibles, sin perder de vista las vulnerabilidades propias de un presente indolente ante las cotidianidades de los compañeros.



En ese intento, hemos iniciado la presente investigación distanciándonos del concepto “no-binario” por considerarlo restrictivo, ya que se encuentra en vinculación directa con las epistemologías binarias que han moldeado históricamente los modos en los que nos acercamos al conocimiento. Nuestra intención no es quedar anclados en una acepción de las epistemologías como la negación de otras, sino poder superarlas.

Por ello, consideramos que incurrimos en un efecto normalizante al momento de estructurar una epistemología, que en su propia conceptualización, supone una negación de aquello “otro” que intenta superar. Esto nos impide alejarnos por completo de las lógicas binarias, porque definiríamos nuestro marco teórico tomándolas como referencia de base.

En este sentido, resulta fundamental incorporar el prefijo “trans” en vez del antepuesto “no”, porque el primero hace referencia a algo que va “más allá de”, y nos permite poner en práctica nuevas cartografías de saberes, que no se definan por la contracara de lo que ansiamos distanciarnos sino que se estructuren, específicamente, por aspectos, técnicas y conceptos que le sean propios, en constante diálogo con teorías coincidentes.

#### 4.1 Aportes del feminismo comunitario

Retomando la tesis de Amaranta Gómez Regalado sobre la posición-incorporación del signo “+” en las siglas +LGBTQQIANB+, creemos necesario profundizar el análisis hacia el lugar que han ocupado, desde el colonialismo/colonialidad, las comunidades indígenas en la línea del tiempo que ha trazado la sociedad moderno-capitalista. Ésta entiende el pasado como el atraso, el presente como lo imperfecto, y el futuro como aquello superador de lo anterior. Todo diagramado bajo una lógica éxito-progreso en la que la responsabilidad individual determinará si sigues la línea o te mantienes en los márgenes, fuera de la civilización de la humanidad.



Por lo tanto, la iniciativa de descolonizar la historia y la temporalidad implica, indefectiblemente, una denuncia sobre la concepción única y lineal del tiempo que se impone como un hecho colonizador recurrente, en un intento por arrebatarnos la memoria y en el afán de anclarnos en el pasado como las poblaciones perdidas, o en el futuro, como excusa para la postergación.

Como mencionamos anteriormente, esta visión lineal del tiempo se encuentra diagramada mediante lógicas de éxito-progreso, en la que los pueblos indígenas están destinados al fracaso eterno por ser considerados involucionados, subdesarrollados e incivilizados. Además de encontrarse en desventaja estructural a la hora de emprender una carrera por la evolución, debido a que sus experiencias están atravesadas por lógicas comunitarias completamente disímiles al individualismo que impera en la sociedad moderno-capitalista.

Esta misma concepción lineal se refleja en la forma en la que se narra y construye la historia “de la humanidad” por unos pocos para otros muchos, donde no caben las experiencias de los pueblos indígenas, y menos aún de las subjetividades que se ubican por fuera del binarismo de género.

Esta linealidad, siguiendo a Adriana Guzmán Arroyo (2019), se afirma en el paradigma de la modernidad, donde se plantea lo pre moderno como primitivo o arcaico y lo moderno como superador. Así, desde esta mirada colonial, se lee la historia de Europa y Estados Unidos como única, asumiendo por ejemplo que la historia de los pueblos en Abya Yala comienza con el “descubrimiento” de América en 1492, como si realmente no hubieran existido anteriormente. A su vez, tampoco hay historias ni existencias paralelas, *“no existíamos en paralelo, los pueblos de Abya Yala no construimos nuestra historia en referencia a la eurooccidental, aunque a partir del hecho colonial de 1492 nos hayan impuesto como modelo deseable.*

*Hablamos de temporalidades en sí, tiempos y luchas que se hacen en su propio contexto histórico y desde su propia concepción del tiempo” (Guzmán Arroyo, 2019; pp. 14)*

Pareciera ser que la memoria es propia de los hombres y mujeres blancos, de clases medias/altas, europeas y cis-heterosexuales. Entonces es necesario preguntarnos: ¿En qué lugar quedan las luchas de las subjetividades que se construyen desde una ontología que le es propia, diferente al binomio masculino/femenino, dentro de las comunidades indígenas?

Consideramos que, históricamente se ha incurrido en un doble proceso signado por la privatización y despojo de la memoria e historia de los pueblos indígenas, y aún más de las subjetividades transbinarias. De esos sujetos carentes de historia por un pasado que fue borrado a la fuerza, un presente forjado a golpes y un futuro que se les propone inhabitable del cual son representantes les *Muxes* del Istmo de Tehuantepec.

Pero también, uno de los riesgos que cometemos en la crítica a los feminismos hegemónicos es reproducir sus lógicas en la constante denuncia de las mismas. Por ello, creemos pertinente realizar una valoración frente al artículo de Adriana Guzmán Arroyo (2019) sobre feminismo comunitario, por considerar que incurre una vez más en una colonización de experiencias, entendiendo que el sujeto de los feminismos que construyen, desde sus ancestras e hijas indígenas, hace referencia constantemente a un enfoque mujeril y binario. Ambos enfoques estructurados desde la categoría sexo-género, como producto de los procesos de colonización, para normalizar y ejercer un dominio sobre las sociedades, en un intento por quitar de la historia a subjetividades indígenas transbinarias, entendidas y construidas desde otras lógicas y ontologías.

Otro de los riesgos a los que se enfrenta la autora, en su definición de las diferentes adjetivaciones que han incorporado los feminismos a lo largo de la historia, es su interpretación de la teoría *cuir* y los escritos de Judith Butler. Guzmán Arroyo (2019) recupera el pensamiento de Butler para establecer una crítica a su propuesta de “no identificación”. Esto con el objetivo de argumentar una supuesta aniquilación del cuerpo de la mujer cis como único territorio posible de lucha para combatir el patriarcado. Aquí, consideramos que incurre en un grave error de lectura al pensar que, de parte de otras teorías feministas, se intenta negar a las mujeres como sujetos plausibles de sufrir violencia cis-heteropatriarcal, sino que su propuesta teórica nos invita a pensar en ampliar el análisis hacia otros sujetos y cuerpos feminizados (o no) como víctimas del sistema cis-heteropatriarcal.

Asimismo, en la cultura zapoteca se ha reducido el ser *Muxe* a una categoría sexo-genérica, perteneciente a determinados sujetos identificados con ella, a través de una deliberada decisión colonizante que consiste en despojar a la cultura *binnizá* de su entendimiento subjetivo-social-económico-espiritual de la vida en comunidad, mediante un proceso que ha supeditado la *Muxeidad* a experiencias propias de una minoría, y no a la constitución ancestral propia de un grupo social. Esto ha conllevado consecuencias irreparables en cuanto a la exclusión de las subjetividades *Muxes*, convirtiéndolas en un aspecto ajeno a incorporar, tolerar e incluso olvidar, echando por tierra su presencia en la historia y su inherente funcionalidad en la cosmovisión del pueblo al que pertenecen.

Sumado a ello, Bersani (1995) nos invita a analizar cómo el VIH-sida y su falta de distinción tendenciosa ha redoblado la apuesta del repudio, reproduciendo discursos que coloca a determinadas subjetividades como “amenazas”, a través de un tratamiento médico-mediático como producto de un “efecto de promiscuidad”. Esto ha conducido a la criminalización y

disciplinamiento de las personas consideradas socialmente inaceptables, específicamente a homosexuales, trans-travestis y trabajadores sexuales, como también a les *Muxes*, colocándoles como merecedores de un castigo por su orientación sexual o identificación de género, además de una visión que les figura como asesines en potencia frente a la pandémica propagación del virus.

Consideramos, entonces, que para descolonizar la historia y la memoria resulta menester desaprender las lógicas que priman y reproducen el orden social, sin abandonar los procesos de descolonización del feminismo hegemónico en una constante comprensión, nombramiento y caracterización del cis-heteropatriarcado que atraviesa los cuerpos y territorios de aquellas subjetividades indígenas, negras, latinas, empobrecidas, precarizadas y desobedientes a la imposición cis-heterosexual.

Comprender, nombrar y caracterizar el cis-heteropatriarcado, sobre todo, para disputar los sentidos y transformar ese feminismo que ejerce una hegemonía desde lo sexual y lo binario, en la comprensión de que todo lo que se aplica en derechos para la “Mujer” cis, decanta automáticamente en los demás sujetos del feminismo (negres, indígenas, subjetividades trans normativas, entre otras). Sin embargo, esto no hace más que profundizar las diferencias estructurales, generando un paralelismo de luchas, borrando las especificidades y universalizando experiencias.

Entonces, creemos que se vuelve inminente un pensamiento *cuir* e indigenista, que no sólo tenga en cuenta la concepción genérica de las comunidades indígenas como una categoría más, sino como parte integrante de sus experiencias vitales, que se apoye en las vivencias acompañado por la consciente elaboración de teorías y conceptos desde la comunidad *queer/cuir*. Porque la situación a la que nos enfrentamos diariamente muestra diferentes teorías

feministas que corren cada cual por el camino que van forjando unilateralmente, careciendo de la vital y constitutiva interseccionalidad del movimiento.

Como afirma Paredes (2013), es necesario partir de la comunidad como lugar de excelencia para el cuidado y desenvolvimiento de la vida, que permita crear un feminismo comunitario desmitificando la idea binaria hombre-mujer, en el caso de la cultura zapoteca de *gunaa-nguiiu*, para dejar de pensarlos como opuestos complementarios, y recuperar la idea de pensar las subjetividades sólo en relación con la comunidad. Porque esa distinción, lo único que ha hecho sistemáticamente es naturalizar las discriminaciones basadas en género, colocando al “Hombre” por encima de toda otra subjetividad, posicionándose en roles, espacios y actividades consideradas siempre de mayor valor.

#### 4.2 Aportes de la teoría cuir y antisocial

En el presente apartado incorporaremos determinadas reflexiones y conceptualizaciones propias de las teorías cuirs y anti-sociales que nos permitan comprender las experiencias de subjetividades rebeldes al orden heterocivilizatorio, como cuerpos que no pueden ser subsumidos a una entidad absolutamente modelada por una maquinaria social y sus engranajes, sino que deben ser entendidos como flujos de potencias subyacentes a todo orden semiótico-social. Estos últimos resisten la total absorción de lo social, y se enfrentan a la paranoia generalizada que tiene raíz en la falta de cumplimiento hacia una supuesta “sexualidad-corporalidad verdadera”, que les coloca como la espantosa y temeraria no-humanidad (Gomariz, Suzzi y otros; 2018).

Lo cierto es que la gran presencia de *Muxes gunaa* y *nguiiu*, transfeminidades, transmasculinidades, lesbianas y gays, entre otras, en la región del Istmo de Tehuantepec, representa una oportunidad histórica para entender la diversidad sexual y de género como

integral y necesaria en las comunidades tanto indígenas como mestizas. Dejar de entender a les *Muxes* como parias sin tierra o casa, donde sentirse completamente seguras y libres de violencia sexual, física o psicológica, es una deuda histórica que tanto la comunidad zapoteca como la sociedad occidental tienen para con ellas, en miras de recuperar el ejercicio de sus corporalidades, sus historias y propuestas hacia el futuro. Entendiendo que históricamente los Estados se desentendieron de sus deberes de seguridad social, educación, vivienda, movilidad social, situación laboral, jubilación, etc. de los sectores populares, indígenas y subjetividades trans normativas.

Cómo afirma Edelman (2004), para pensar en las formas que se desarrolla la vida y en las que la política espera que se desenvuelva, no sólo es preciso remontarnos a la idea del “Hombre” con mayúsculas, sino también del “Niño”, como imagen y acto de un futurismo reproductivo<sup>103</sup> que privilegia la posición heteronormativa, e intenta reproducir la vida bajo esas mismas dinámicas y principios organizadores. A la vez que bloquea todo intento de resistencia en el afán de afirmar su estructura y autenticar determinado orden social, creando como exterior constitutivo lo *cuir* o la *queeridad* bajo la noción de estigma.

Frente al “Niño”, como emblema incuestionable de futuridad, el autor propone una oposicionalidad *cuir*, que se opondría a esa lógica dual, “*no con la esperanza de forjar así un orden más perfecto, [...] sino más bien para rechazar la insistencia de la esperanza misma como afirmación, que es siempre afirmación de un orden, cuyo rechazo se registrará como impensable, irresponsable, inhumano*” (Edelman; 2004: pp. 21). En ese abandono de la

---

<sup>103</sup> “Edelman entiende por futurismo reproductivo la ideología socialmente dominante que garantiza su reproducción a partir de la proyección de un futuro a proteger; este futuro suele ser figurado bajo la imagen del niño inocente por el que debemos velar” (Martínez; 2022: pp. 72)



esperanza, radica el hecho de no buscar la promesa de absolutamente nada, para que tampoco exista la desesperanza por el fracaso de no haberlo logrado.

Las infancias *cuirs*, transgéneros o *Muxes* en este caso, claramente no tienen lugar en esa posición heteronormativa del futuro, sino que son expulsadas de todos los principios organizadores que lo rigen, porque su sola existencia supone su propio fin. En el caso de los *Muxes*, no sólo porque su lucha radique en la incansable búsqueda de aceptación en una comunidad que afirma una pre-existencia ancestral, pero que cotidianamente la niega y vulnera en acto, sino también porque su trans-normatividad debe sobrevivir incluso al orden de la civilización occidental que se le impone a su comunidad a través de la colonización. Entonces, su propia existencia representa una amenaza a la fe de aquel sujeto Hombre-Niño que todos esperan ver. Es decir, su deseo e identificación se encuentran impresos en la lista de pecados, motivo de destierro, muerte u odio de la propia familia, porque más cruel aún que el desprecio social es la indiferencia de los nuestros cuando perciben quienes somos.

En general la sociedad no tiene fe en ellos como sujetos sociales, sino que se les destina al fracaso y a la ausencia de todo “bien”, dejándoles sin garantías, en el margen de lo social. Para Edelman (2004), no es posible construir una utopía cuir porque ésta implicaría un mundo sin disidencias, sin diferencias, en suma, sin política (Martínez; 2022). Sin embargo, lo curioso es cómo lo cuir viene a derrocar esas garantías y fe que sostienen el orden de lo social, y por ende, su sujeto universal, convirtiéndose en una amenaza de la reproducción colectiva de la vida social y las lógicas del futurismo reproductivo que, como bien analizan Expósito y Guaglianone (2023) “sólo pone en disputa los derechos de las generaciones venideras, la seguridad de las infancias y los modelos sociales más justos para quienes no nacieron aún”.



Por ende, el análisis de Edelman (2004) invita a elaborar una posibilidad de existencia para las personas *cuirs* y de la diversidad sexual, a través de la tajante oposición, o en otras palabras, la negatividad radical como dinámica para enfrentar ese modelo de futuridad reproductiva en tanto estructura subyacente a todo orden social, renunciando a aquella fantasía que propone construir sujetos universales, descuidando la fantasía del futuro, desobedeciendo el deber reproductivo de preservar la especie y sus esquemas de relacionabilidad.

Ante esta preocupación, nos hacemos la pregunta de ¿cómo reproducir la vida en otros términos que no sean la explotación y la opresión capitalista, patriarcal y colonial? Así como pensar ¿Qué otras formas posibles existen para reproducir la vida sin que aquello suponga diferencias raciales, sexuales y clasistas?

Lo anterior, por un lado muestra la angustia que genera el hecho de que las identidades y sus límites se encuentren definidos a priori. Pero por otro lado, también se evidencia que la fuerza de las disidencias sexo-genéricas radica en la capacidad de pensar y figurar la disolución del contrato social, tanto en sentido simbólico como real, a través del cual se funda la civilización occidental y su sentido reproductivo de la vida.

La propuesta de Edelman (2004) entonces, no requiere tanto agotar las instancias en una oposicionalidad identitaria, sino en una resistencia y oposición a la política, como vehículo que reproduce la propia fantasía de la realización de una realidad simbólica que nos deja por fuera, creándonos como subjetividades trans-normativas. Esto, lográndose a través de una constante indefinición del futuro y derribando sus ficciones rectoras.

Hay un inevitable “fracaso”, una herida constitutiva que no sutura y la sentencia a una pulsión de muerte que lucha por sacrificar a las subjetividades trans-normativas, por no

ubicarse en la fantasía del futuro, aunque ni siquiera tengan lugar en él. Sin embargo, es importante entender que el intento de cumplir con esa lógica de futurismo reproductivo, resulta una promesa siempre incumplible, que en su propio deseo de cumplimiento encarna el fracaso de su consecución, por lo que esperar una vida mejor o un mañana brillante implica un desplazamiento cíclico del pasado en forma de futuro, que no conduce a otra cosa más que a la pura intención de producir inacabadamente una copia de la heteronormatividad histórica de las sociedades occidentales, sin contemplar en absoluto, como afirma Donna Haraway (1999) que aquello que se reproduce constantemente no va a devenir siempre idéntico, sino que alusan formas imprevistas de resistencia, subversión y contestación. Sobre todo, porque esa constante repetición de la “vida” se realiza bajo la base de un olvido consentido de las estructuras jerárquicas que crean relaciones diferenciales entre las subjetividades, intentado universalizar las experiencias.

En palabras de Hocquenghem (2009): *“la queeridad que proponemos ignora la sucesión de las generaciones como etapas hacia una vida mejor. No sabe nada del sacrificio de ahora para las generaciones futuras y sabe que la civilización es, por sí sola, mortal”* (Edelman; 2004: pp. 57).

Frente a ello, desde la teoría *queers/cuir*s, los feminismos poscoloniales y negros se despliega un ensamblaje de tecnologías de resistencia ante esta idea de la temporalidad generacional como productora del capital y reproductora de la familia cis-heterosexual. En el caso de Halberstam (2011), recurre a revalorizar y re-conceptualizar nociones tales como la

estupidez<sup>104</sup>, el fracaso<sup>105</sup> y el olvido<sup>106</sup> con el objetivo de problematizar la cuestión en un intento asincrónico por romper con esa lógica de la cis-normalidad.

El autor, propone un proyecto de vida *queer/cuir* que consiste en impugnar el sentido común heteronormativo que asimila el éxito al progreso, la acumulación de capital, la reproducción de la familia cis-heterosexual, la conducta ética y la esperanza futurista en las generaciones venideras, buscando “*desconectar el cambio de formas de familia y de herencia presuntamente orgánicas e inmutables; las vidas queer explotan cierto potencial de una diferencia de forma que yace durmiente en las colectividades queer, no como un atributo esencial de otredad sexual, sino como una posibilidad que reside en la ruptura con las narrativas de la vida heterosexual*” (Halberstam; 2011: pp. 80).

Es decir, se buscan otras formas de sentido común subordinadas, cuirs o contrahegemónicas, asociando el fracaso con el inconformismo, las prácticas anticapitalistas, los estilos de vida no reproductivos, la negatividad y la crítica ante la primacía de estrategias asimilacionistas de luchas por la inclusión en un sistema que se hace poco por transformar, y que se encuentra plagado de constructos heteronormativos. Esto aporta a la privatización y moralización de la sexualidad, y quienes más sufren las consecuencias son aquellas subjetividades trans-normativas, racializadas y precarizadas.

---

<sup>104</sup> La estupidez puede referirse no sólo a una carencia de conocimiento, sino a los límites de ciertas formas de saber y de ciertas modalidades de habitar las estructuras del conocimiento.

<sup>105</sup> Halberstam (2011) nos propone interpretar el fracaso como un rechazo del dominio total, una crítica de esas conexiones intuitivas que se dan dentro del capitalismo entre éxito y beneficio.

<sup>106</sup> como un intento de reinventar el parentesco, la identidad y la colectividad interrumpiendo las modalidades generacionales de transmisión que garantizan la continuidad de ideas, líneas familiares y la normatividad misma.

En el mismo sentido, lo que plantea Muñoz (2009) es pensar en las formas que asume la reproducción cuir. La cual, sabemos que obviamente no opera a través de la procreación y la formación de familias nucleares, sino por *“el sostén militante de un mecanismo de transmisión cultural que funda linajes e inicia tradiciones”*. Frente a lo cual, les Muxes lo sostienen a través del ejercicio de la maternidad y las relaciones interpersonales con sus amigas/familia. Frente a ello, Muñoz (2009) habla de una *“reproducción ampliada”*, en la que bajo ningún punto de vista están ausentes los afectos, sino que son estructuras más flexibles y menos elementales, diferentes a las que nos tiene acostumbrados el sistema cis-heteropatriarcal. En otras palabras, *“[...]un sentido de la reproducción ligado a la transmisibilidad cultural de las resistencias y a las dinámicas a través de las cuales lxs queer y disidentes se cuidan entre sí, diseñan y producen los medios para su subsistencia, y politizan las estrategias de resistencia a la violencia y al poder de policía del estado y el mercado[...]*” (Expósito y Guaglianone; 2023; pp:18)

Frente a ello, fue que en el capítulo anterior decidimos relatar lo poco o mucho que hemos podido recuperar de las experiencias *Muxes*. Lo cual nos condujo a pensar variadas formas de imaginar construcciones de comunidad, donde la tensión es un componente tan latente como constitutivo de su relacionabilidad, dejando de entender la paz como la mera esperanza de resolución de conflictos, sino como el durmiente en el que el orden social heterocivilizatorio opera en su máxima expresión. También vimos como su lucha diaria ante un virus que los laboratorios internacionales han decidido reproducir, propagar y retrasar su cura, ellos velarán por cada compañere que necesite una red de apoyo, ya sea para vivir con, llegar a una indetectabilidad o morir acompañada por alguna otra afección que complique la situación serológica.



Cuando hablamos de *Muxes*, nos permitimos hablar de una vida que no sólo se trata de su supervivencia, sino que inaugura nuevas y variadas formas de reproducirse, lejos del orden preestablecido. Por ejemplo, a través de la Maternidad *Muxe* que sostiene a su comunidad, revalidando el amor que tienen para dar y la conciencia de maternar. El transerotismo, como otra forma de vivir el erotismo y la sensualidad, como fuente potencial de cambio, resistencia y subversión a través del humor, de la danza, del bordado, de la estética y la comercialización de productos regionales-artesanales. Otro diccionario para comunicarse entre ellos, combinación entre una declaración de amor y un grito de guerra que proclama su existencia. La comunidad +LGBTTCIANB+, y en especial les *Muxes*, tienen un vocabulario que surge de la máxima expresión de la fenomenología nombrando prácticas, experiencias, advertencias, bromas, etc. que juntas crean una teoría de la supervivencia, inaugurando nuevos vocablos con una sensibilidad que va más allá de la sexualidad, que permite transgredir los márgenes de la inteligibilidad en marcos creativos diferentes. “*Un idioma que sólo existe en los ojos de la muerte*” dice Elvis Guerra (2022). Una lengua viva desafiando la muerte temprana y poco amigable, hablando a través de la piel y de las miradas que se hacen carne en una boca obscena, ante los oídos de aquellos que no hacen más que juzgar. Una voz colectiva que expresa autocuidado y comunidad porque se crea entrelazando experiencias y ocurrencias, una bocanada metafísica difícil de comprender para quienes han obturado el diálogo. Un argot, una jerga, un lunfardo que fue creado como trinchera para contar experiencias que las lenguas impuestas no han sabido nunca cómo contar, porque se han quedado sin palabras que narren vidas fuera de la norma, de sus reglas gramaticales y del género. Se han quedado sin sentido fuera de lo común.

Otras formas, otras vidas vividas, otras historias, otros devenires que se resisten a repetir cabalmente la fantasmática idea hetero-cis-reproductiva: “*Trazar nuevas formas de*

*sociabilidad requiere aceptar que la muerte, la agresión y la destrucción son parte constitutiva de las formas comunales que hacen lugar a la negatividad que nos constituye” (Martínez; 2022: pp. 85)*

Contrario a ello, el irrefrenable deseo de colonizar cada aspecto de la vida de la humanidad ha conducido incluso a asimilar cada reducto de resistencia, normativizándolo. Es por ello que proponemos, junto a los autores con los que venimos dialogando, otras formas de reproducir la vida. En este sentido nos parece pertinente recuperar el análisis del contexto que describe Bersani. Este tiene que ver con una desexualización de la homosexualidad a través de su incorporación cada vez más “armoniosa” al aparato institucionalizado de la heterosexualidad, mediante la creación de identidades estáticas e imposibles de sostener. Porque una vez que se crean identidades sexuales, afirma, resultan construcciones inestables, cambiantes y volátiles, limitando la potencia del deseo bajo los términos normativos y totalizantes de las taxonomías.

Frente a lo cual, lo que inaugura la tesis antisocial es lo que la norma repudia, es decir, la noción de la sexualidad como pulsional, deseante y fantasmática. Por ejemplo, *“en el contexto heteronormativo, la sexualidad centrada en el ano carece de finalidad social, [...] Bersani retoma el ano como tumba en tanto sitio donde se desarticulan identificaciones en el despliegue de lo más pulsional de la pulsión, un goce acéfalo que no reconoce ordenamiento por la vía de la representación o de la regulación identitaria”* (Martínez; 2022: pp. 82). Y en aquella noción de la sexualidad como pulsional, Bersani encuentra el cuerpo como territorio de lucha, que no se subsume solo a la subversión sino al desmantelamiento completo de la estructura mediante un proceso guiado por el irrefrenable deseo de perseguir la satisfacción (Martínez; 2022).

En este sentido, la realidad es que la situación sexual de los compañeros *Muxes* confirma mucho de lo que mencionamos en el párrafo anterior. Es decir, se ha perdido la potencia del deseo sexual, no como mera práctica con un otro, sino como poder de transformación conducido por la tan compleja y simple búsqueda de satisfacción. Y en el intento por sobrevivir no hemos hecho más que crear una y otra categoría para clasificarnos y presentarnos ante la sociedad, bajo las mismas lógicas identitarias que definen el orden binario masculino/femenino. Lo cierto es que la categoría *Muxe* es propia de la modernidad, nace como un insulto hacia aquellas conductas no normativas de determinadas subjetividades en un proceso de unificación categorial y reductibilidad masculina-femenina. Quizás ancestralmente no era tan necesario nombrar para existir, sobretodo si pensamos en quienes nos han nombrado históricamente, y cuando tuvimos la capacidad para hacerlo por nosotros mismos lo hemos hecho a contrasentido, es decir, aquello que para la sociedad era un insulto y un estigma, hoy es un nuestro abrazo comunal.

#### 4.3 Transbinarismos

En este último apartado analizaremos la forma en que las experiencias de aquellas trans-subjetividades *Muxes* indígenas, nos permiten aportar al concepto de Transbinarismos que hemos intentado alzar a lo largo del presente proyecto de investigación. Como mencionamos al principio de la tesis, el análisis de las experiencias *Muxes* sirve como caso paradigmático para el aporte hacia diferentes teorías que bregan por construir espacios futuros que habitar. Lo anterior, por ser una comunidad indígena que ancestralmente ha comprendido y caracterizado el género de modo liminal, proponiendo corporalidades y experiencias ubicadas por fuera de la norma que la colonialidad quiere instalar permanentemente. En esa lucha, han inaugurado diferentes concepciones de la sensualidad y el erotismo como potencia transformadora, la



maternidad *Muxe* como “reproducción ampliada” (Muñoz; 2009) que permite la presencia de afectos libre de prejuicios y la crianza libre de las infancias con su consiguiente naturalización de subjetividades diversas por parte de los jóvenes, el sexo “biológico” que desafían constantemente a través del ejercicio de sus corporalidades, las diferentes identidades de género que transgreden el orden del binarismo, sus relaciones comunitarias que distan mucho de ser idílicas como tradicionalmente se entienden, la festividad como modo de celebración de sus experiencias con el humor y la risa como herramienta subversiva ante el *status quo* imperante, la lucha contra el VIH-sida como modo de supervivencia con los pocos recursos que pueden obtener, entre otras. Esa concepción liminal del género, el sexo y las relaciones interpersonales les conduce a permanecer en un umbral, entre una cosa que se ha ido, la que está y otra por llegar, ya sea por placer o por necesidad. Y en ese sentido, el sufijo trans, como afirma Itziar Ziga (2013), “*no significa sólo no-binario, sino, sobre todo, no-anquilosado, no-antagonista. Abierto, promiscuo, ágil, generoso, aventurero*”.

Un claro ejemplo de aquello resulta del proceso que ha realizado Lukas Avendaño como indígena zapoteca, *Muxe*, y antropólogo, desde un feminismo comunitarista. Así, esboza principios coincidentes con la teoría *queer/cuir*s cuando propone abandonar la categoría de persona por considerarla restrictiva, en el afán de renunciar a la reproducción de la especie humana. Esa propuesta teórica versa sobre la idea de apropiarse del término “mariposón”, que se le atribuye a las personas de la diversidad sexo-genérica por el amaneramiento de su gestualidad, para replicar la fluidez del vuelo de las mariposas, su constante migración promoviendo la diversidad genética de las plantas, su mutación y transformación de oruga a mariposa, y el néctar de la flor como alimento principal. Con ello, propone renunciar a toda aquella esperanza que suponga la repetición de la reproducción de la vida cisheterosexual,



construyendo subjetividades-corporalidades menos ortodoxas, y que contrastan con la escrupulosa mirada de la heteronormatividad desde un lugar de resistencia y subversión.

Siguiendo con el autor, define la *Muxeidad* como aquella poética que cuestiona y falsea las enunciaciones patriarcales como criterios de verdad sin miedo, culpa, pecados concebidos o remordimientos, inaugurando nuevas formas de producir conocimiento, teoría, arte, poesía, comunidad y la vida en sí misma, a través de la resistencia, subversión y contestación que derriba las ficciones rectoras, impugna el sentido común y desploma la fantasía de la realización de una realidad simbólica, que deja por fuera a las subjetividades trans-normativas, para devenir en un constructo que también arrastra historia y acumula infinidad de significaciones sociales. En este sentido, sus corporalidades funcionan como una materia prima óptima para explicitar su carácter performativo en la cultura e indagar en las posibilidades de reconstruirlas, artística y estéticamente.

Sumado a ello, la corporalidad *Muxe* funciona como arena de conflicto donde se dirime su reconocimiento subjetivo en un estado de constante peligro y amenaza, marcado por las huellas de una violencia inusitada desde niños. Frente a ello, conviven cotidianamente con el dolor y angustia que supone el rechazo de su identidad, convirtiéndolos en fuerza para sobrevivir cada día, sirviéndose de los elementos que le proponga su cultura, su espiritualidad y la comunidad que elijan habitar. Y esa modo de vida que las mantiene en el limbo constante, a su vez, inaugura constantemente prácticas de resistencia y supervivencia a través de su *guenda* expresada en el humor, la fiesta y la sensualidad, el sexo desbiologizado, la infinidad de maneras en las que viven la performatividad del género, y el ejercicio de una maternidad que desafía la filiación ante un sistema que se esfuerza cotidianamente por la consecución del aniquilamiento de aquellas subjetividades contrarias al orden de lo binario.

En este contexto, les *Muxes* representan una contradicción constante que, como hemos visto, por momentos se amolda a los cánones establecidos socialmente y por otros los transgrede para re-configurarlos, como potencia de resistencia permanente y de-construcción sígnica de la cultura cis-heterosexual, que ha sostenido históricamente un dispositivo de la vergüenza hacia la comunidad +LGBT+TCIANB+. Frente a ello, la iglesia católica les dijo que estaban endemoniados, la medicina les diagnosticó enfermos y los medios de comunicación no han cesado en fetichizarles. Por lo tanto, la persistencia de la *Muxeidad*, y otras expresiones de género, funcionan como respuesta orgullosa que lucha incansablemente por derribar todas esas aseveraciones que han hecho sobre sus corporalidades.

Asimismo, Bevacqua (2022) establece una relación interesante entre el concepto de “*desidentificación*” que propone Muñoz (2011) y el devenir *Muxe*. Como sabemos, les *Muxes*, en tanto cultura pre-hispánica, no se circunscriben a la organización social sexo-genérica binarista moderno-occidental. Por ello, comparten con el devenir “trans” o “travesti” un cuestionamiento a ese orden biopolítico, y se puede reconocer en aquellas categorías un constructo político de procesos de *desidentificación* (Muñoz; 2011). Esto quiere decir que las subjetividades no son monolíticas ni unívocas, sino que responden a un conjunto abierto de prácticas discrepantes y desobedientes al telos normativo de definición cerrada, y se constituyen como un término flotante en el sistema binario, de modo interseccional, mediante distintos aspectos culturales, políticos y sociales contingentes. En consecuencia, la *Muxeidad* se adscribe a las categorías de *desidentificación*, concepto que Muñoz (2011) retoma del lingüista Michel Pecheux, para quien existen tres modos a través de los cuales nos constituimos mediante prácticas ideológicas: a) la *identificación*, en la cual el “buen sujeto” no establece reticencias a las formas discursivas e ideológicas dominantes. b) La *contraidentificación* en la que los sujetos resisten, rechazan y se rebelan a los símbolos que ofrece la ideología y los

subvierten. c) Y la estrategia de *desidentificación* que no radica en asimilar la ideología ni rechazarla estrictamente, sino que opera desde dentro de ella y contra ella misma (Bevacqua; 2022). Las anteriores categorías considero no pensarlas de manera excluyente ni unívoca, sino analizar su coexistencia tanto en lo individual como en lo colectivo.

*Así, la desidentificación es un paso más que la mera resquebrajadura del código de la mayoría; procede a emplear este código como materia prima para representar una política o una postura, privada de su fuerza, que la cultura dominante convirtió en algo impensable.*

(Muñoz; 2011: pp. 595)

Por lo tanto, siguiendo con Bevacqua (2022), se trata de problematizar la identidad y la identificación, los modos de alterar y reestructurar los patrones de los medios dominantes. A través de la “*deformance*” (Bevacqua; 2020) que permite establecer conexiones entre la *performance* y la performatividad, realizando torsiones irreverentes a la normatividad de las modelizaciones hegemónicas, al tiempo que estas prácticas potencian la memoria y los procesos de subjetivación, con el fin de des-programar, des-configurar o deformar los roles y estereotipos cristalizados en el imaginario del régimen heterosexual.

Sin embargo, esto no se encuentra exento de costes para quienes se desidentifiquen con los patrones establecidos, sino que deben enfrentarse al odio cotidiano en un falso paraíso que se propone color rosa, pero como bien afirma Avendaño (2022), se caracteriza mayoritariamente por el color rojo:

*“Yo suelo responder que el color es el rojo, porque hay mucha gente que ha dejado el pellejo en ese camino. Dentro del contexto local, hasta cierto punto, somos privilegiados: pueden vestirse como quieran, tienen una importancia dentro de sus roles... pero si pretendemos no repetir el rol de la feminidad como ama de casa y decimos que lx muxe no espera en su casa al macho, estamos en problemas”* (Bevacqua; 2022)

Por lo tanto, su corporalidad deviene en esa negación y oposicionalidad constante de la que dialogamos con Edelman (2014) en párrafos anteriores, y que conviven en su devenir diferentes temporalidades: a) su origen pre-hispánico del que poco se sabe por ser víctima de un borramiento histórico intencional, b) la colonización teñida de sangre y los procesos de colonialidad que aún persisten a diario, c) y un presente regional istmeño y mexicano-latinoamericano con prácticas homo-lesbo-trans odiantes vinculadas a un imaginario blanco y cis-heteronormativo en el sistema capitalista, frente a la representación del “pobre, indio, negro y maricón” tal como el performer Avendaño consigna en su obra “Réquiem para un alcaraván”.

En este mismo sentido, no podemos hablar de la producción/reproducción de la vida sin atender a los contextos particulares en los que habita cada subjetividad y su consiguiente comunidad, siendo que es aquella coyuntura la que impide la materialización de sus vidas, y determina cuán digna puede ser. Es importante no olvidar que en las tareas de cuidado que ejercen les *Muxes*, en el orden de sus obligaciones y/o mandatos comunitarios a cumplir, en el acotado espectro de oficios que pueden realizar, y en el impedimento de la libre vivencia de su corporalidad, se encuentran presentes tanto el amor como las relaciones interpersonales dolorosas, y cesiones no deseadas pero asumidas como inevitables. Entonces, ya no se trata tanto de producción/reproducción de la vida en aquellas subjetividades, sino de la mera sostenibilidad de la misma. A su vez, la ruptura con la familia nuclear, el proceso de producción de subjetividades y su flexibilidad, las diversas corporalidades y la noción del deseo sin fines productivos/reproductivos, inauguran otras estructuras socioeconómicas vinculada con las condiciones materiales de existencia que su cotidianidad les brinda, muy diferentes a la comprensión binaria y heteronormativa que pone en el centro la producción del dinero, las relaciones laborales y el libre funcionamiento del mercado, por encima de la sostenibilidad de la vida. Por ende, el transbinarismo también supone una reformulación a la crítica al modelo

capitalista hetero patriarcal y sus lógicas de funcionamiento individualistas. Y el ser *Muxe*, por su razón de ser ancestral y pre-colombina no posee en su constitución una lógica del mercado como lo entiende la sociedad moderno-capitalista, porque este no nunca les ha dado un lugar digno de ocupar, ni respuesta a sus vidas, sino que intenta establecer la *Muxeidad* como una marca a comercializar ante los diferentes sectores económicos, con el fin de obtener réditos económicos a través de la fetichización y burla de sus subjetividades.

Frente a ello, y para concluir, desde el ser *Muxe* y los transbinarismos también se inauguran los debates sobre cuál sería una vida digna de ser vivida en el contexto y regionalidad de cada quien, y cómo debería organizarse para que eso suceda, pensando en los deseos y necesidades de aquellas subjetividades. Si bien aún no hemos dado con la respuesta a aquello que nos aqueja, Orozco y Lafuente (2013) han pensado en algunos puntos que nos allanan el camino para futuras investigaciones. Las autoras proponen pensar en *desesidades*<sup>107</sup> como aquello que combina las necesidades con los deseos encarnados, y no en una vida abstracta, pura e inmaculada.

*Si, desde la teoría queer, vemos que podemos hacer política desde el deseo, romper con el modelo de familia nuclear heteronormativa conformando familias disidentes ¿puede hacerse dotando de igual valor (al menos simbólico) a los trabajos remunerados y los no remunerados? ¿Qué capacidad tenemos, en la práctica, de que estas familias funcionen con un reparto equitativo, justo y compartido de los cuidados? ¿Nos apetece/podemos sacar la reproducción del ámbito de la pareja? Si sabemos que podemos resignificar los nombres con los que nos llaman y, a partir de ahí, construir reappropriaciones políticas potentes, ¿podríamos extender esta idea para entender que esos agentes feminizados son sujetos políticos y que hay que cuestionar la heteronormatividad desde las esferas invisibilizadas, sosteniendo que cuestionar el conjunto y generar conflicto colectivo desde ahí es una práctica transfeminista?*

---

<sup>107</sup> “Desde Centroamérica, en el contexto de la Educación Popular y la Investigación Acción Participativa, las mujeres lanzan la propuesta de un nuevo vocablo para resignificar la idea de «necesidades» sin escindirla de los «deseos»: las «desesidades»” (Orozco y Lafuente; 2013)

## Reflexiones finales del capítulo

En este último apartado hemos delineado los diferentes aspectos que, creemos, hacen a una teoría de los transbinarismos apoyada en los preceptos de los feminismos comunitarios indigenistas, las teorizaciones del movimiento cuir/*queer* y su tesis antisocial, así como las diferentes nociones que ha aportado históricamente el movimiento feminista desde su estadio más radicalizado hacia los aportes de los feminismos materialistas, los transfeminismos y los feminismos negros.

Consideramos fundamental poder entender las subjetividades *Muxes* desde su interseccionalidad, atravesada por cuestiones de raza, género, orientación sexual, edad, etnia, lugar de pertenencia y discapacidad, entre otras. Lo anterior, nos permite realizar un análisis que no deje por fuera ninguno de los aspectos claves que performan cotidianamente las experiencias de subjetividades indígenas que se presentan contrarias a los modelos tradicionalmente binaristas de la sociedad moderna cis-heteropatriarcal.

Con ello, podemos afirmar que es necesario pensar la *Muxeidad* desde marcos teóricos, prácticos, metodológicos, artísticos y estéticos sin caer en reduccionismos que nublen diferentes aspectos que resultan fundamentales para la comprensión de sus experiencias vitales. Aquellos marcos desde los cuales hemos analizado cada aspecto que hemos podido recuperar de la *Muxeidad*, concuerda con muchos de los preceptos a través de los cuales hemos definido a los transbinarismos, como aquella teoría que propone ir más allá del universo simbólico binario que determina la noción productiva/reproductiva que deben guiar nuestras actitudes, prácticas e historias a lo largo de nuestra existencia, suponiendo castigos establecidos a priori para quienes osen desobedecerlas.

Entendemos que la colonización y la colonialidad cotidiana han logrado con éxito instalar una noción de las subjetividades trans, especialmente les *Muxes*, como personas monstruosas dignas de ser discriminadas, vapuleadas y golpeadas hasta la muerte, con el fin de no matar simplemente a aquellas personas, sino un universo de modos en los que se vivencia el género, la sexualidad, el erotismo, la creación artística y humorista, la vivencia de la sexualidad, el sexo “biológico”, las relaciones interpersonales, la maternidad y las relaciones familiares, etc.

Frente a ello, y como modo de resistencia, las subjetividades *Muxes* se enfrentan cotidianamente a aquella colonialidad inaugurando formas disímiles de sostenibilidad de la vida, ante un contexto por demás peligroso pero que no les permite vivir de otra manera más que a través de prácticas de supervivencia.

Desde la conquista de su pueblo, las subjetividades *Muxes* han sido consideradas involucionadas, atrasadas y desviadas sin capacidad de producir/reproducir vidas dignas. Frente a ello, lo que se propone desde las teorías cuirs y antisociales es tomar esa involución, ese atraso y ese desvío como fuerza para impulsar otros modos de sostener la vida alejados de las lógicas binarias-cis-hetero-patriarcales que sólo avalan la producción/reproducción de la vida en términos biológicos, lineales, filiales y generacionales con una pretendida universalidad que niega la diferencia, y la construye como un otre digno de aniquilar pero, asimismo, como exterior constitutivo para reafirmar la normatividad.

Cuando hablamos de aquellos modos de producir/reproducir la vida resulta imperante no plantearlo como un imaginario colectivo, sino identificar quienes son los agentes que cotidianamente reproducen aquellas lógicas en defensa de aquel sistema cis-heteropatriarcal. El gran problema para las subjetividades *Muxes* es que esos agentes suelen ser sus propios compañeros *Muxes*, sus familiares, sus vecines, su familia cercana y ampliada, los jóvenes





zapotecas de la diversidad sexual que rehúyen al concepto *Muxe* por el imaginario prejuicioso, violento y discriminatorio que se ha creado en torno a él, como así también, los diferentes poderes policiales y estatales a través de sus instituciones, los medios de comunicación y hasta incluso, el propio movimiento feminista que desde diversas corrientes se expresa contrario a la libre expresión de género.

Sin embargo, constantemente se encuentran en pie de lucha por sostener su cultura, sus tradiciones, y sus festividades, conquistando aquellos derechos necesarios que les permitan el desarrollo de una vida digna de ser vivida, habitando las zonas de no ser (Fanon; ) como cuerpos disidentes y refugiados que, desde sus memorias astilladas e inaudibles, intentan reconstruir su cultura herida frente a la colonialidad que les ha colocado del lado inhumano de la historia. Históricamente se han opuesto a todo sistema que intente normalizarles con la defensa a través del placer, el humor, la fiesta, la sensualidad, los cuerpos disidentes e indisciplinados desde un erotismo epistémico como proceso cotidiano y constituyente de su subjetividad.

## Reflexiones finales

En el presente proyecto de investigación nuestra intención fue alejarnos, en todo momento, de aquella construcción del sujeto de modo ajena que opera como si sólo existiera en el pasado, y su presente estuviera simplemente signado por la cabal repetición de una naturaleza intrínseca, bajo una mecánica vacía. Nos oponemos a ese tipo de disciplina que universaliza las experiencias y no reconoce la materialidad histórica y política que performa los contextos, y con ello, las subjetividades que lo habitan. Renunciamos al entendimiento de los sujetos como material acabado, protagonistas secundarios del esquemático desenvolvimiento de una secuencia causa-efecto, porque este conocimiento no contempla el carácter cambiante y subjetivante que se encuentra constantemente afectado por las realidades profundas.

En esta misma línea, la colonialidad, tanto subjetiva como jurídica, opera como agente del reduccionismo monocultural e historicista que no se hace responsable por la aniquilación del otro sino que, por el contrario, le niega y oprime, le afecta y excluye, como incultura e incivilización. Como respuesta a ello, dotar de una vida digna a aquellas trans-subjetividades constituidas como la alteridad, supone un cambio subversivo de las lógicas cis-heteropatriarcales del sistema, en ejercicio de una praxis homicida y alienante, donde la pregunta no se responde por el cómo viven sino si es posible que vivan y co-existan.

Desde los aparatos judiciales se estructura una concepción del sujeto universal que, hace tan solo unos pocos años, comienza a incluir en su texto normativo las diferencias culturales, étnicas, sexo-afectivas, con perspectiva de género, discapacidad y derechos humanos, que nos lleva a diagramar formas alternas al derecho moderno, a sabiendas que del texto al efectivo hecho existe un tramo que cotidianamente denigra a aquellas trans subjetividades, que no se

constituyen como sujetos mono-culturales o bi-genéricos. Esa maquinaria jurídica es otra de las prácticas alienantes que despoja al sujeto de su proceso subjetivante, y lo encoseta en rígidos parámetros estructurales cis-hetero-sexistas-racistas-clasistas-capacitistas. Así, las comunidades indígenas, precisamente les *Muxes*, se encuentran sujetadas a una estructura jurídica que no cesa en negarles como sujetos de derechos, sino que les obliga a inmiscuirse en los vericuetos legalistas, para arribar a una posible conceptualización que refleje al menos una parte del método degradante que la sociedad cis-hetero-patriarcal tiene para ofrecerles. Una vida desprovista de aparatos y mecanismos legales que den respuesta alguna, a modo de reparación histórica del daño, frente al rezago jurídico que reproduce cada agente del Estado bajo las lógicas sistémicas de aversión hacia sus corporalidades y experiencias.

Esta matriz capitalista y cis-heterosexual de las sociedades modernas clasifica a los sujetos según la dignidad que poseen sus vidas. Frente a ello, asistimos a una política de la muerte o necropolítica, en palabras de Mbembe (2011), dónde la violencia extrema es un elemento estructurante en la construcción de subjetividades disidentes, consideradas desechables e ilegítimas, que resisten el poder del Estado y fuerzas para-estatales <sup>108</sup>. Esta maquinaria organizada a través de “necro-prácticas” (Valencia; 2010) dirigidas a infringir dolor, sufrimiento, aleccionamiento, asesinato y tortura, determinan la importancia de algunas vidas o corporalidades con respecto a otras, sujetas al cumplimiento de determinadas normas sociales frente al género, la sexualidad, la raza, clase y su pertenencia étnica, entre otras.

Lo curioso de esas necro-prácticas (Valencia; 2010) que sufren les *Muxes* resulta que los agentes que las ejercen muchas veces son sus pares, su familia nuclear, sus amantes y sus

---

<sup>108</sup> Cómo pueden ser: el narcotráfico, las mafias, organizaciones de trata, pandillas, etc.

vecines de la comunidad, exigiéndoles que no hagan alarde de su erotismo y sensualidad, reprimiendo sus prácticas sexuales, subsumiéndoles al interior de sus casas para el cuidado de sus progenitores, limitando sus oficios, negándoles cariño por vivir con VIH, siendo indiferentes ante sus angustias y sufrimientos, prohibiéndoles la libre expresión de su identidad de género, expulsándoles de sus hogares, vedándoles de su educación formal, impidiéndoles convivir y/o casarse con sus parejas, quitándoles la dignidad humana, golpéandoles e insultándoles a modo de castigo por ser quienes son, y hasta incluso asesinandoles y negándoles un digno entierro privado de justicia.

El revés de las *Muxes* ante estas necro-prácticas (Valencia; 2010) se funda en una respuesta contestataria a través del arte como provocación política mediante el bordado, la danza, la cocina, la estética, la poesía o las *performances*, entre otras. De este modo vemos cómo el arte funciona para estallar los encorsetamientos e inaugura formas posibles de ampliar espacios simbólicos y reales, volviéndolos más amplios y productivos, con una clara reivindicación manifiesta de las subjetividades *Muxes* que se posicionan por fuera de la tutela familiar y estatal, al margen de la pedagogía heteronormativa, con un claro componente lúdico y festivo en el ámbito del juego y la celebración en contraposición a la acostumbrada represión y/o victimización. Como afirma Sentamans (2013) en cuanto al humor, cabe apuntar que es un arma de doble filo: puede ejercerse como castigo en contra de lo diferente y lo nuevo (al servicio de la moral de un sistema cultural), o como forma de insurrección y provocación. En este último uso, el humor es una potente herramienta política para la subversión de discursos monolíticos dominantes. También, dar valor a otras formas de practicar la sexualidad implica la transgresión y la provocación como práctica política para fracturar en la práctica imposiciones morales naturalizadas sobre la afectividad y el placer. Así, a través del arte, el erotismo y la sexualidad, se difumina y crean espacios entre lo posible e imposible, lo correcto

y lo incorrecto, lo permitido y lo prohibido, lo excluido y lo integrado. Y esa es la dualidad que habitan constantemente les *Muxes* entre el amor y el desamor, la aceptación y el rechazo, la fiesta y la angustia, la comunidad y la soledad, la libre expresión de su subjetividad o el oscuro closet, la detectabilidad e indetectabilidad del VIH, la vida y la muerte.

En este mismo sentido, todo lo que se ha escrito y vivido en el presente proceso de investigación hacen a la teoría de los transbinarismos que deseamos aluzar a través de la corporalización-espiritualidad de trans subjetividades, deseosas de vivir una vida que les ha sido negada por el simple hecho de existir con la voluntad de expresarla, contrariando el orden de lo predecible. Aquel escenario se define como un territorio que ha sido forjado a través de experiencias, tanto individuales como colectivas, en la denuncia de la finitud que la cisheterocivilización propone como las únicas maneras de ser y desear, a saber, la cisheterosexualidad. En este sentido, la *Muxeidad* se propone como la desarticulación significativa del género con el fin de dejar sin efecto su regulación, calificación y clasificación socio-cultural. A la vez que se rehúsa a dejar intacta la categoría biológica del cuerpo y el sexo, sino que la problematiza constantemente en la expresión de cada persona que se autopercibe *Muxe*, a través de cuerpos materialmente moldeables, y sexos performáticos que transgreden la categorización social dicotómica.

La categorización que hemos propuesto a lo largo de la presente investigación ha allanado el camino para aportar a la construcción de una teoría transfeminista que pueda contener los principios de las teorías materialistas, las teorías *cuirs-queers* junto a su tesis anti-social, y los estudios decoloniales, para llegar a determinados preceptos que nos hablan del devenir de trans-subjetividades-indígenas.

Estas trans-subjetividades-indígenas *Muxes* se encuentran en lucha permanente por crear categorías donde quepan sus experiencias, lejos de la potestad de la heteronormatividad que se presenta como proyecto político extractivista, apropiándose de la capacidad de producción del nombrar, desear y sentir, a la vez que construye un faro de referencia para el orden de su reproducción. Por lo tanto, en esa incomodidad que supone no pertenecer a ninguna de las categorías que el presente tiene para ofrecer, radica la productividad y reproductividad de las experiencias *Muxes*.

Sin embargo, la noción ancestral de la categoría *Muxe* ha sido vilipendiada a lo largo de la historia a través de múltiples procesos colonizantes que han dedicado todos sus esfuerzos en la consecución de su eliminación, tornando cada vez más difícil la expresión cotidiana de su *guenda*. Hoy en día, los jóvenes zapotecas que presentan orientaciones sexuales o identidades de género diversas rehuyen al concepto que les ofrece su cultura, apropiándose de otras categorías como la de hombre gay, mujer lesbiana o persona trans, entre otras, a sabiendas de las vulneraciones que podrían llegar a sufrir por auto-denominarse *Muxe*. Categoría que, desde su creación, ha sido utilizada como insulto para menoscabar constantemente el derecho a la libre expresión de comunidades indígenas que se ubican por fuera del binarismo de género, impuesto por la sociedad moderna cis-heteropatriacal.

En este sentido, a lo largo de la presente tesis de investigación nuestra intención nunca ha sido la de encontrar una definición taxativa de las teorías transfeministas, porque de esa manera estaríamos negando la tensión e indefinición que funciona como condición de posibilidad. Más bien, el motivo que atravesó este proceso investigativo ha estado signado por la curiosidad que nos han provocado las experiencias indígenas trans. Una curiosidad que lejos de espectacularizar aquellas subjetividades, ha impulsado un compromiso creativo e imaginativo



con el presente que vivimos, y asimismo, nos ha permitido recuperar saberes subversivos, conocimiento situados y memorias ancestrales que traspasan la institucionalidad de la política y el desencuentro de los feminismos.

De esta manera, hemos puesto en marcha recursos metodológicos que oscilan entre el arte y la política, la institucionalidad y su desautorización, los saberes que se pretenden universales y aquellos contextuales y situados, la norma y la transnormatividad como transgresión cotidiana, la teoría de los libros y la práctica de la cotidianidad, a través de una motivación desde el activismo político, rompiendo aquella barrera entre las subjetividades que piensan y aquellas que actúan, mediante un proceso de tejido y entrelazamiento constante de las experiencias leídas, vistas y vividas. Por lo tanto, resulta imperante resaltar que se trata de un proceso incompleto, parcial y situado porque “ni están todes les que son, ni son todes les que están”. (Solá y Urko; 2013: pp. 16).



## Referencias bibliográficas

- Acosta Márquez, E. (2007) “Zapotecos del Istmo de Tehuantepec”. México : CDI, ISBN 978-970-753-093-5
- Avendaño, L. (2019), “Una aproximación a la *Muxeidad*. QUEER: NO. QUEER-PO *MUXE*: SÍ”. Mayo de 2019. Consultado el 11 de marzo del 2022 Recuperado de: <https://www.goethe.de/ins/mx/es/kul/wir/50s/art/21587404.html>
- Bal, M. (2002) “Travelling concepts in the Humanities. University of Toronto Press, Toronto”
- Bartolo Marcial, E. (2015) “Los enseñantes de la diversidad Trayectorias profesionales de maestros *Muxes*” en “Elí Bartolo. Filósofo de la *Muxeidad* y enseñante de la diversidad” Capítulo 1. Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca y Servicios para una Educación Alternativa, EDUCA AC. Octubre, Oaxaca, México.
- Bauman, Z. (2009)“Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil” (Madrid: Siglo XXI)
- Bedurke, L. (2015) Prólogo en: “Elí Bartolo. Filósofo de la *Muxeidad* y enseñante de la diversidad”. Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca y Servicios para una Educación Alternativa, EDUCA AC. Octubre, Oaxaca, México.
- Bevacqua (2022) “Devenir Muxe: torsiones desobedientes de Lukas Avendaño en Réquiem para un alcaraván y Buscando a Bruno”. L’ordinaire des Amériques.



- Bezenzette, R. (2021) “La *Muxeidad*: la revolución del tercer género en México” Recuperado de: <https://feminacida.com.ar/la-Muxeidad-la-revolucion-del-tercer-genero-en-mexico/>. Consultado el 15 de abril de 2022.
- Bolio, A. P. (2012) “Husserl y la fenomenología trascendental: Perspectivas del sujeto en las ciencias del siglo XX”. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Ciudad de México.
- Butler, J. (2004); “Deshacer el género” Editorial Paidós.
- Cabral, M. (2011) “La paradoja transgénero”. En Cáceres, C. Mogollón, M. Pérez, G. y Olivos, F. (Eds.) “Sexualidad, ciudadanía y derechos humanos en América Latina: un quinquenio de aportes regionales al debate y la reflexión”. (pp: 97-104). Lima: Instituto de Estudios en Salud y Desarrollo Humano. UPCH.
- Calixto Rojas, A. M. (2022) “Pulso etnográfico: la urgencia de un enfoque afectivo para la antropología social”. En “Etnografías afectivas y auto-etnografías. Tejiendo nuestras historias desde el sur”. Textos del Primer encuentro virtual 2022. Oaxaca
- Campbell, H. y Tappan, M. (1989) “La COCEI: cultura y etnicidad politizadas en el istmo de Tehuantepec”. Revista Mexicana de Sociología. Vol. 51, No. 2, Visiones de México. UNAM. CDMX.
- Céspedes R., Gómez Regalado A. y Jackson J. (2013) “Situación de derechos humanos de las personas LGBTI y diversidades ancestrales en el contexto de los pueblos indígenas de Abya Yala”. Presentado dentro del 147º período ordinario de sesiones de la comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos (OEA) Washington D.C.



- Chaca, R. (2019) “Muxes, en batalla por la inclusión”. El Universal. Recuperado de: <https://www.pressreader.com/>
- Cruz Vásquez, L. (2021) “Ramón y Ramonera: poéticas políticas en torno al cuerpo y el deseo *Muxes*”. Debate Feminista 62. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. pp. 183-189
- Cruz Vásquez, L. (2017) “Tercer género o tradición dos espíritus: límites y alcances de las categorías para pensar la socialización de los individuos *Muxes* en Juchitán, Oaxaca. XXXI Congreso ALAS. “Las encrucijadas abiertas de América Latina. La sociología en tiempos de cambio, Montevideo.
- Edelman, Lee (2004) “No AL FUTURO: La teoría queer y la pulsión de muerte” Editorial Egales. Barcelona-Madrid.
- Ellacuría, I. 2001 “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en Escritos filosóficos. Tomo III (San Salvador: UCA).
- Expósito, J. y Guaglianone, F. (2023) “¿Sostener qué vida? Hacia una lectura no-reproductivista de los cuidados”. Revista Etcétera. Revista del área de Ciencias Sociales del CIFYH.
- Fabbri, Luciano (2013). “Apuntes Sobre Feminismo y Construcción de Poder Popular”, Puño y Letra Editorialismo de Base, Rosario, Santa Fe, Argentina.
- Figari, C. (2008) “Heterosexualidades masculinas flexibles” en Pecheny, M. Figari, C. Jones, D. “Todo sexo es político: estudios sobre sexualidad en Argentina - 1a ed. - Buenos Aires: Libros del Zorzal.



- Flores, Martos (2010) “Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los *Muxes* de Juchitán como cuerpos poderosos”; Universidad de Castilla de la Mancha; Talavera de la Reina.
- Gándara Carballido, M. E. (2014) “Críticas a algunos elementos que subyacen a la teoría liberal de los Derechos Humanos” en “América Latina y el Caribe: un continente, múltiples miradas” coordinado por Carosio, A. Banko, C. y Prigorian N. Red CLACSO Venezuela.
- Giménez, G. (2007). “Estudios sobre la cultura y las identidades sociales”. México: ITESO.
- Gomariz, T. M., Suzzi, G. S., Arévalo, L. N., Beltramone, J. M. y Martínez, A; (2018) “El revés queer del cuerpo. Aportes en la intersección estudios gay y teoría psicoanalítica”. X Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXV Jornadas de Investigación XIV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Gómez Regalado, A. (2004). “Trascendiendo”. *Desacatos, Revista de Antropología Social*. Número 15-16 otoño-invierno, 199-208.
- Gómez Suárez, A. y Gutierrez Chong, N. (2020). “Etnosexualidad e identidades de género transbinarias: apuntes etnográficos para la reflexión”. *RELIES: revista del Laboratorio Iberoamericano para el estudio Sociohistórico de las Sexualidades*. Número 2

- Gómez Suárez, A. y Miano Borruso, M. (2006) “Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec”. (México). *Gazeta de Antropología*. ISSN 2014-7564.
- Guber, R. (2001) “La etnografía: método, campo y reflexividad”. *Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y comunicación*. Grupo editorial Norma. Bogotá.
- Gutiérrez España, J. A. (2020) “El intrépido vuelo de las mariposas istmeñas a la ciudad de México: Muxeidad, identidad de género y corporalidad en contexto migratorio”. CIESAS. Oaxaca.
- Guzmán Arroyo, A. (2019). “Descolonizar la memoria. Descolonizar los feminismos”. Re-edición, LLojeta, La Paz.
- Halberstam, J. (2011) “El arte queer del fracaso”. Editorial Egales. Madrid, España.
- Haraway, D. (1995). “Conocimientos situados y la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”. Capítulo 7. En: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra. Pp. 313-346.
- Hernández Cárdenas, A. M. y Tello Méndez, N. G. (2015), “Elí Bartolo. Filósofo de la *Muxeidad* y enseñante de la diversidad”. Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca y Servicios para una Educación Alternativa, EDUCA AC. Octubre, Oaxaca, México.
- Insausti, S. y Fernández, M. (2020) “De chongos y mayates: masculinidades y sexo heterosexual entre hombres en Argentina y México (1950-1990)”. *Historia Crítica*, n.º 77 (2020): 133-156, doi: <https://doi.org/10.7440/histcrit77.2020.06>

- Kaufman, M. (1997) “Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres”. Isis Internacional. Ediciones de las mujeres N° 24.
- Legorreta Zepeda, J.J. (2017) “Cuando la Comunidad no acumuna: Debates contemporáneos sobre la “falla” del estar en común”. En claves del pensamiento, año XI, núm. 22.
- Lorde, Audre (1978) “Los usos de lo erótico: La erótica como poder”, conferencia pronunciada en Mount Holyoke.
- Lugones, M. (2008). “Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial”. En libro: “Género y decolonialidad” de Mignolo Walter (comp.). Buenos Aires, Argentina.
- Marcos, S. (1995), “Pensamiento Mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico”. Thumbnail. México
- Martínez, A. (2022) “Reflexionar a pelo: sexualidad y negatividad en la teoría queer antisocial. Debate feminista, 65, e2328. En Memoria Académica. Disponible en: [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.15295/pr.15295.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.15295/pr.15295.pdf)
- Martínez Hernández, S. (2016), “Participación política de los *Muxes*: entre el capital social y la vulnerabilidad”; Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora; Ciudad de México.
- Mbembe, A. (2011); “Necropolítica”. España: Melusina.
- Medeak (2013) “Violencia y transfeminismo. Una mirada situada” en “Transfeminismo: epistemes, fricciones y flujos”. Editorial Txalaparta.

- Miano Borruso, M. (2010) “Entre lo local y lo global. Los *Muxes* en el siglo XXI”; XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles : congreso internacional, Sep 2010, Santiago de Compostela, España.
- Miano Borruso, M. (2010) “Hombres. mujeres y *Muxe*’s en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec”.
- Michel, A. (2006) “Treinta años de modernización en Juchitán. Velas, fiestas y cultura zapoteca en los procesos de transformación social”. CEMCA. México.
- Muñoz J. E (2011). “Introducción a la teoría de la desidentificación”. En Taylor D. y Fuentes, M. (ed.). Estudios avanzados de Performance. México: Fondo de Cultura Económica, p. 549-603.
- Muñoz, J. E. (2020) “Utopía queer: el entonces y allí de la futuridad normativa”. Caja Negra.
- Ordón Regalado, N. (2017) “Migración, género y etnia. Identidad *Muxe*’ en la ciudad de Guadalajara, México”. Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales. Escuela de postgrado. Santiago de Chile.
- Orozco, A. y Lafuente, S. (2013). “Economía y (trans)feminismo. Retazos de un encuentro” en “Transfeminismo: epistemes, fricciones y flujos”. Editorial Txalaparta.
- Palumbo, M. M. (2017); “Entre identificación y subjetivación. Notas sobre la construcción de subjetividades políticas en movimientos populares”; Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IICE); Universidad de Buenos Aires, CONICET.

- Paredes, J. (2013) “Hilando fino. Desde el feminismo comunitario”. Cooperativa El Rebozo.
- Radi, B. (2019) “Políticas del conocimiento: hacia una epistemología trans”. En López, Mariano “Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades”. Sáenz Peña (Argentina): EDUNTREF.
- Radi, B. y Sardá-Chandiramani, A. (2016). “Travesticidio/transfemicidio: Coordenadas para pensar los crímenes de travestis y mujeres trans en Argentina”. Publicación en el Boletín del Observatorio de Género.
- Reina, L. (2015) “Las mujeres zapotecas del istmo de Tehuantepec. México en el siglo XIX”. Nuevo mundo, Mundos nuevos.
- Seidler, V. (2008) “La Violencia ¿el juego del hombre?” En “Masculinidades: el juego de género de los hombres en el que participan las mujeres” Ramírez Rodríguez, J. C. y Uribe Vázquez, G (coords.). México
- Sentamans, T. (2013) “Violencia y transfeminismo. Una mirada situada” en “Transfeminismo: epistemes, fricciones y flujos”. Editorial Txalaparta.
- Valencia Triana, S. (2010); “Capitalismo gore”. España: Melusina .
- Valencia Triana, S. (2014); “Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no-violenta del tejido social en el México contemporáneo”. Colegio de la Frontera, Tijuana, México.



- Viveros Vigoya, M. (2006) “El machismo latinoamericano. Un persistente malentendido”. En “De mujeres, hombres y otras ficciones. Estudios de género y sexualidad en América Latina. Editores del grupo TM. Bogotá.
- Wolkmer, Antonio (2012). Plan de clases (material mimeográfico), Recuperado de: [http://www.postgradofcjp.net.ve/docs/seminarios/2012/201203\\_int/20120702\\_wolkmer\\_plan.pdf](http://www.postgradofcjp.net.ve/docs/seminarios/2012/201203_int/20120702_wolkmer_plan.pdf)