



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Instituto de Ciencias Sociales y
Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”

“Gaviotas de pico largo”.

**Interpelación del sujeto *muxe*’ en el
Istmo de Tehuantepec, Oaxaca**



Tesis presentada como requisito para obtener el
grado de:

Maestría en Antropología Sociocultural

Presenta:

Andrea Avendaño Avelino

Dirección de tesis:

María Eugenia D’Aubeterre Buznego



Julio, 2022

“Y tú ¿qué vas a hacer cuando Dios se muera?”

(Luis Zapata, El vampiro de la colonia Roma)

“Dios nunca muere”

(Macedonio Alcalá)¹

¹ Pianista oaxaqueño nacido en 1831. Especialmente conocido por su composición “Dios nunca muere”. Vals de 1968 considerado uno de los himnos populares oaxaqueños.

Tabla de contenido

Agradecimientos	5
Introducción	10
Objetivo y preguntas	11
Prolegómenos	16
Metodología	24
Organización de la tesis	27
Capítulo I. El culto a la diversidad étnica	29
1.1 Ideología, sujeto e interpelación	32
1.2 La cacería de las locas y el papel del multiculturalismo	34
1.3 “Muxheidad”: un sujeto multicultural	47
Capítulo II. Prostitutas e iniciadoras sexuales... Límites del actual reconocimiento de la diversidad sexual	56
2.1 La diversidad en términos de inclusión, la subalternidad y la trampa de la sororidad	58
2.2 El “ADN cultural”[sic]: énfasis en la diferencia, la experiencia, <i>stand point theory</i> e interseccionalidad	64
2.3 El trabajo y la iniciación sexual	71
2.3.1 De la ética y otras perversiones morales. Crítica al feminismo abolicionista	87

Capítulo III. La construcción de la representación de lo <i>muxhe</i>'	101
3.1 Pasado glorioso	103
3.2 De matriarcado a paraíso queer... la fantasía de la diversidad	110
3.3 La estética de lo <i>muxhe</i> ': el eslogan de la diversidad	114
Epílogo: reconocimiento, pero no redistribución	122
Referencias	130
Anexos	139

Agradecimientos

Esta tesis fue escrita con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología mediante una beca durante los años 2019-2021.

Es muy placentero para mí poder llegar a la parte del escrito donde puedo expresar mi gratitud a quienes contribuyeron en la realización de esta investigación. En primer lugar, quiero expresar mi admiración y respeto por la Doctora María Eugenia D'Aubeterre Buznego cuya entrega para instruir a sus alumnos se reflejó en esta ocasión con su minuciosa supervisión y rigurosa dirección, a la par de su paciencia y la destreza que la caracteriza en la enseñanza. Al Doctor Ricardo F. Macíp Ríos por su orientación siempre precisa y su insistencia en forjar pensamiento crítico. También debo de agradecer a quienes leyeron y comentaron versiones tempranas de este trabajo, al Seminario Poder Clase y Cultura y a mis compañeros de la MASC. Expreso mi gratitud a mis profesoras las doctoras Antonella Fagetti, Leticia Rivermar, Deni Ramírez Losada, Elizabeth Buenabad y a la Doctora María de Lourdes Flores Morales por su confianza y su pauta.

Estoy también agradecida con Graciela Iturbide, por su amabilidad al concederme el permiso de uso de sus fotos para la tesis. Por supuesto, agradezco también a la Doctora Gabriela Zamorano y a la Doctora Alison E. Lee por sus lecturas e impresiones tempranas de este documento y su voto de fe para la realización de la tesis.

A quienes me dieron acogida en mis estancias en Ixtepec, a mi abuela Antonia Enríquez, a mis tías y a mis primos. A mi tía Becky Tylor por las

inmejorables charlas que me ayudaron a culminar este texto. A Michelle Margarita y Beth Súa por su disposición y su siempre buen humor para resolver mis dudas.

Las palabras y las páginas no me alcanzarían para agradecerle a todos aquellos familiares y amigos cuyas palabras de aliento me animaron: a mis amigos Ruth, Yael, Miguel y Marlene. No puedo ni siquiera intentar expresar mi profundo agradecimiento a quienes con su abismal cariño y paciencia me llenaron de fortaleza –en muchas ocasiones– sin ellos ni siquiera calcularlo: Alex, Vivis, Fran y mis padres. En especial doy mi gratitud a dos personas cuyos cuidados y cariño mitigaron el desaliento de la escritura, Xitla S. Girón y Gama Saloma, por su incansable apoyo.

Pero sobre todo, gracias a ti, mamá, por sostenerme en cada caída.



Muxe²

Graciela Iturbide Juchitán 1986

Plata sobre gelatina

² Esta fotografía de Graciela Iturbide representa un muxe atípico, lejos de los estereotipos que celebran la etnicidad.

Bonita, hermosa y sensual en verdad

Bañada de aroma de rosas y flor

Así es Jeromeña,

mi meña preciosa

a la que le entrego mi amor.

Jeromeña linda y preciosa mi amor

radiante de linda hermosura sin par.

Me robas la calma,

te adueñas de mi alma

con tu mirada sin igual...

Tus velas cual gotas de luz y paz

remansos son para el alma.

Divina mujer,

tú me haces feliz,

cuando yo te veo sonreír.

Tu porte de istmeña,

mujer ideal,

hacen que mis ojos te admiren,

te gusta bailar, te gusta soñar

feliz [...]

Canción La Jeromeña³

Ariana Toledo

Ixtepec, Istmo de Tehuantepec, Oaxaca

³Canción de exaltación de las mujeres istmeñas compuesta por Ariana Toledo. Año de composición desconocido.

Introducción

La célebre fotografía de Graciela Iturbide, en contraste con la canción de Ariana Toledo, son la representación de lo que explora esta tesis sobre *muxe's*. Aquellos bien conocidos hombres que se visten de tehuana. Por un lado, el enaltecimiento de la figura de la mujer istmeña (tehuana) y, por el otro, la representación de un sujeto *degradado*. De la primera se ha hablado y escrito de manera amplia, tanto de las tehuanas como de las *muxe'*, quienes adoptan la misma indumentaria. Por el contrario, parece ser que, ante la búsqueda del reconocimiento de la diversidad, hay una reacción de indignación frente a la posibilidad de proyectar “connotaciones negativas” (Bourgois 1995:39) de los *muxe'*, como en la fotografía de Iturbide, un sujeto con el cuerpo semi descubierto, rodeado de inmundicia. Esta investigación aborda la constitución del sujeto *muxe'* en el actual contexto de reconocimiento de la diversidad étnica y sexual, sin dejar de lado todas aquellas “connotaciones negativas” como la prostitución, el uso de drogas y la iniciación sexual a menores de edad.

Permítanme previamente hablar de mi acercamiento al tema. La primera *muxe'* que conocí se llama Becky Tylor, con ese nombre se presentó hace más de 15 años, trató de justificar por qué ya no era más “Roberto”, como hasta entonces yo lo conocía. Sin embargo, se apresuró a aclarar que podía llamarlo tío o tía, “como te sientas más cómoda, hija”, me dijo. Para entonces no entendí la relevancia de llamarla por un nombre u otro, pero desde entonces le he dicho “tía Becky”. Tras la aclaración de su gusto por los hombres, no dio más explicaciones, al menos no de tipo culturales, no mencionó nada étnico o relacionado con el

Istmo, de donde mi familia es originaria, tampoco iba vestida de tehuana ese día. Vestía *jeans*, como casi siempre, bastante pegados y modificados de tal forma que acentuaban sus caderas, frecuentemente solía usar playeras de mujer, de una talla menor a la que le correspondía, para enfatizar su cuerpo delgado. Su cabello era largo y “colochito”, una expresión frecuentemente usada para referirse al cabello rizado. Se notaba que se depilaba las cejas, el bigote y la barba, probablemente con pinzas o cera, ya que no tenía el rastro verdoso que deja afeitarse con un rastrillo. No hice más preguntas, en ese entonces la palabra *muxe'*, para mí, no tenía mayor significado. Sin embargo, años más tarde, esa palabra adquirió gran peso “cultural”, al menos para mi tía, para el movimiento LGBTQ+, para algunos antropólogos y para muchos habitantes del Istmo, quienes lo han asociado a lo zapoteca, a lo indígena y al orgullo gay. En resumen, el vocablo ha sido dotado de múltiples significados, se ancló en un campo de significación y de disputas.

Objetivo y preguntas

La zona oaxaqueña del Istmo de Tehuantepec se ha popularizado principalmente por dos narrativas. La primera alude a la representación de la mujer tehuana, en torno a la cual han proliferado obras artísticas conocidas a nivel nacional, esta figura se acompaña de la idea de la existencia de un matriarcado⁴. Y, en segundo lugar, por su aceptación de la diversidad sexual manifiesta en la figura de los *muxe'* (también llamados el tercer género), sujetos “biológicamente” identificados como

⁴ Según Anya Peterson desde mediados del siglo XIX, esta idea se ha intensificado a partir del XX. Frederick Starr, por ejemplo, ha señalado desde el siglo XIX que “las mujeres de Tehuantepec son indudablemente las jefas de la casa; los hombres ocupan una posición inferior” (1995[1905]:166).

masculinos al nacer que, en algunos casos, se visten con la indumentaria “típica” de mujer tehuana. Al *muxe* se le han atribuido una serie de prácticas que son aceptadas y reproducidas; por ejemplo, el cuidado de los padres durante la vejez, el bordado de los huipiles, cocinar, labores relacionadas con el culto a la belleza, el adorno de las festividades; pero también otras que en la vida cotidiana parecen ser menos aceptadas, tal es el caso del *show* travesti, el baile *gogó*, el trabajo sexual (incluyendo la prostitución, el acompañamiento, el *escort* y el *strip tease*) y la iniciación sexual de los varones (en muchos casos menores de edad). No obstante, los *muxe* se han posicionado como una figura emblemática de la sociedad istmeña (Miano 1998, 2002, 2010). Por ello el Istmo de Tehuantepec ha sido caracterizado como una sociedad de igualdad, inclusive se le ha reconocido como “paraíso *queer*”⁵ (Islas 2005).

En el presente siglo (donde se ubica esta investigación) la figura de los *muxe* se ha utilizado como símbolo de inclusión sexual al que constantemente recurren, no sólo antropólogos (Marinella Miano 1998, 2001, 2002, 2010, 2012; Beberly Chiña 1975, 1992; y Bennholdt 1997), sino a nivel popular—principalmente—cineastas y mercadólogos. Prueba de ello son las actuales series y comerciales televisivos. Para ejemplificar, la serie de Netflix *Crónicas del Taco* dedicó parte de un capítulo a una vendedora de tacos *muxe* de nombre Marven, mejor conocida como “Lady Tacos de Canasta”, quien llama la atención porque, aunque está vestida de mujer, vocea su comida con un tono

⁵ *Queer*, término en inglés de difícil traducción al español, puede significar “desviado”, está asociado a las “anormalidades” o “desviaciones sexuales” (para más información sobre la discusión, consultar a Echeverría en las referencias de este texto).

grave.⁶ El pasado 20 de agosto del 2020 Lady Tacos de Canasta ocupó la portada de algunos periódicos (e. i. El Herald, Metro) después de que grabó y transmitió vía Facebook mientras miembros de la policía de la CDMX arrebataron su mercancía y bicicleta por la falta de un permiso de vendedor ambulante. Otro ejemplo lo encontramos en un comercial de Grupo Modelo en el que se promocionó la Cerveza Victoria en el que se asegura que el Istmo de Tehuantepec “es un lugar donde la igualdad es parte de su cultura [y las *muxe'*] son sinónimos de orgullo y respeto”⁷.

Debido a la publicidad que ha utilizado a los *muxe'*, sobre todo los oriundos de Juchitán, en los últimos años se convirtieron sujeto de estudio y una socorrida figura publicitaria frecuentados para abordar temas de género, reproduciendo el mito del “paraíso *queer*”. Sin embargo, Marinella Miano (2002) sostiene que de ninguna manera la sociedad zapoteca puede considerarse un “paraíso de las locas”, dado que sigue existiendo desaprobación y rechazo que cobran expresión en la múltiples formas de violencia contra los *muxe'*. Con todo, Miano reconoce que indudablemente existe mayor aceptación de la homosexualidad, en comparación con el resto del país. De acuerdo con esta autora, la aceptación de los *muxe'* se debe a la capacidad de la cultura zapoteca para moldear a los sujetos, regular la permisividad de una homosexualidad manifiesta y el travestismo, capacidad que no existe en otras sociedades. Otros autores, tal es el caso de Anya Peterson (1968), han asociado la aceptación de la homosexualidad a la “identidad o estilo zapoteca”.

Asimismo, Miano destaca que

⁶ Otro caso bastante conocido en redes sociales es el performancero y antropólogo Lukas Avendaño

⁷ Véase <https://youtu.be/ZsOP1YpfbE>.

los cambios más recientes observados en esta cultura se deben a los medios publicitarios que siguen los ritmos de los procesos globales; parafraseando a las autoras, las realidades que antes eran propias de la sociedad noratlántico-occidental moderna ahora son parte de la globalización proceso que, presuntamente, podríamos ver reflejado en la frecuente alteración e intervenciones de los cuerpos de los *muxe'* de nuestros días, destacando los implantes y la mastoplastía (Miano y Gómez 2006; Miano 2012).

Por el contrario, argumento en esta tesis que estas dos formas de interpretar la aceptación de los sujetos *muxe'* (asociadas a la identidad, estilo o cultura zapoteca) alimentan los mitos étnicos de la sociedad istmeña, como si se tratara de una conciencia étnica⁸ ajena a lo occidental. De ahí que se oscurezca la explicación de los procesos históricos y las relaciones en las que están posicionados —e interpelan a— los sujetos de interés de la presente propuesta. Asumo la postura teórica que considera la constitución histórica de los sujetos en contextos de poder desigual (Roseberry 1989). En contraparte, la interpretación de la “cultura zapoteca” como algo estructurado, estático y dado, ajeno a “la sociedad europea occidental”, no permite ver las interconexiones, los conflictos y las relaciones de poder en las que los sujetos están inmersos (Wolf 1987) y mediante las cuales se constituyen como tal.

Sostengo que la sujeción del *muxe'*, es decir, la constitución de las identidades sexo/genéricas⁹ de las personas en cuestión, se encuentra

⁸ Jeffrey Rubin ha discutido este tema en su trabajo sobre la COCEI, referenciado en la bibliografía.

⁹ Término acuñado por Gayle Rubin en 1975 abordado más adelante en este texto.

evidenciada, incitada y encarnada en los discursos ideológicos reproducidos y practicados por los *muxe'*, y también por las instituciones con las que se relacionan y constituyen a lo largo de su vida, tal como la Coordinación de la Diversidad Sexual, la familia, las instituciones educativas, la iglesia, entre otras. Es interés de esta investigación poner en tela de juicio la aceptación de la homosexualidad y el travestismo masculino como algo naturalmente inscrito o distintivo de la “cultura zapoteca”; en su lugar, propongo cuestionar y analizar los mecanismos que constituyen al sujeto, el poder, la ideología y el posicionamiento de éste ante procesos globales. En este trabajo analizaré la constitución de los *muxe'* como sujetos producidos e interpelados en el contexto de la escalada de las políticas de reconocimiento a la diversidad étnica y sexual durante las últimas décadas en México. Asimismo me interesa indagar cómo los sujetos lo viven y se posicionan política y culturalmente al respecto. A este propósito, planteo las siguientes preguntas que orientaron este trabajo:

- 1) ¿Cómo son interpelados los sujetos *muxe'* por el actual énfasis del reconocimiento a la diversidad sexual y étnica? ¿Cómo se posicionan o responden ante este reconocimiento?
- 2) ¿Desde cuándo y cómo estos discursos de reconocimiento han interpelado a los *muxe'*?
- 3) ¿Cómo estas narrativas de reconocimiento han impactado a la sociedad istmeña?

Prolegómenos

La mujer tehuana-zapoteca del Istmo ha inspirado obras tanto literarias y artísticas, como antropológicas. Entre la primera categoría de intelectuales inspirados por esta figura se pueden nombrar la escritora Elena Poniatowska¹⁰, los pintores Frida Kahlo¹¹ y Diego Rivera¹², la fotógrafa Graciela Iturbide¹³ y el ilustrador Miguel Covarrubias¹⁴. Sin embargo, el antecedente de la construcción de la representación de la mujer tehuana se encuentra, por lo menos desde el siglo XIX en algunos registros de viajeros, por ejemplo, el trabajo fotográfico de Frederick Starr¹⁵ y Charles Brasseur. El trabajo audiovisual del siglo XX más reconocido respecto a la reproducción de la figura de la mujer tehuana y del México indigenista es la película dirigida por Serguéi Eisenstein de 1930 titulada *¡Qué viva México!*, un filme inconcluso que buscaba retratar a México partiendo del sustrato prehispánico en una continuidad estético-política y revolucionaria proyectada a futuro. Eisenstein canonizó la ahora muy difundida figura de la mujer tehuana: trabajadora, “matriarca”, vestida de huipil, resplandor y holán. Aunque la película no fue exhibida sino hasta décadas después de su rodaje, quienes supieron y vieron avances de ella tomaron como válida la creación artística de Eisenstein, sobre todo la idea del matriarcado istmeño. Esta influencia de la figura de la mujer tehuana y del matriarcado llegó a los antropólogos que

¹⁰ Algunos ejemplos de estas obras: “Hasta no verte Jesús mío” y “El tren pasa primero”.

¹¹ “Árbol de la esperanza” y “Diego en mi pensamiento, autorretrato como tehuana”.

¹² Consultar obra titulada “Baile de Tehuantepec”.

¹³ Consultar exposición “Juchitán de las mujeres”: <http://www.gracielaiturbide.org/category/juchitan/>

¹⁴ Archivo Miguel Covarrubias, Sala de Archivos y Colecciones Especiales, UDLAP http://catarina.udlap.mx/xmLibris/projects/covarrubias/browse/item.jsp?key=amc_miguel_y_rosa_covarrubias_i_fotografias_48.xml&id=miguel_y_rosa_covarrubias_i_fotografias

¹⁵ Al respecto Margarita Dalton y Gabriela Zamorano han hecho el análisis de la fotografía de Starr.

han mostrado interés por la vistosa y muy emblemática vestimenta de la mujer istmeña, debatiendo sus significados y trascendencia en términos oposicionales, consecuentemente han contribuido a romantizar la figura del “estilo o cultura zapoteca”. A continuación, expongo las obras principales que han contribuido al planteamiento del debate.

Anya Peterson registró la existencia de una serie de elementos distintivos de la sociedad del istmo que en su conjunto llama “estilo zapoteca” (1968:60). Dichos elementos consisten en: el traje regional portado por las mujeres, el rol de éstas en la sociedad y la producción artesanal. Según Peterson estas características se han mantenido muy bien como elementos de la “cultura indígena distintiva” de la zona de Juchitán (1968:55). El estudio de Peterson motivó a otras investigadoras a ahondar en el rol de las mujeres en la sociedad. En 1992 Beverly Newbold Chiñas se insertó en un poblado del Istmo de Tehuantepec llamado San Blas Atempa, en este estudio destaca la importancia de la madre en el hogar, siendo ésta la cabeza de la familia y el centro de las relaciones. Debido a la centralidad de la mujer tanto en la familia como en el comercio, Chiñas sostiene que la sociedad zapoteca es una sociedad matrifocal (Chiñas 1975, 1992). Sin embargo, para Veronika Bennholdt-Thomsen (1997) no sólo se trata de una sociedad matrifocal sino un sistema matriarcal, mismo discurso que ha sido adoptado y reproducido por los habitantes del Istmo de Tehuantepec. Según Bennholdt el matriarcado no sólo está relacionado con quién tiene el poder, sino con cómo se determina la descendencia. En el caso Juchiteco, según Bennholdt, la relación de ascendencia-descendencia se da por línea materna, además, la

sociedad se centra en las mujeres, se aleja del habitual machismo y el trabajo de la mujer es valorado y bien remunerado; por tanto, la autora argumenta que se trata de un sistema matriarcal (Bennholdt-Thomsen 1997:27).¹⁶

Marinella Miano Borruso (2001, 2002) criticó ambas propuestas, el sistema matrifocal y el sistema matriarcal como rasgos de la aludida sociedad juchiteca. De acuerdo con Miano, el rol de la madre se limita al ámbito doméstico y comercial, mientras que en el resto de los espacios están subordinadas o excluidas. Por ejemplo, la política y la producción intelectual o artística son considerados espacios de los hombres, el cual es pensado como “depositario de la autoridad y poder” (Miano 2001:685). Miano argumenta que debido a la participación que tienen las mujeres en la organización de fiestas y rituales, así como sus vistosos y reconocidos trajes regionales, han sido consideradas un emblema étnico, debido a esto se ha confundido con un sistema “matriarcal o matrifocal” (Miano 2001:686). Según Miano, otra desigualdad que cuestiona el poder femenino sobre el masculino es la doble moral sexual. La sociedad zapoteca es permisiva con la sexualidad masculina pero no con la femenina, incluso más permisiva con la homosexualidad masculina (*muxhe'*) que con la femenina (*nguiiu'*) (Miano 2002; Taylor 2006). Esta permisividad de la homosexualidad masculina es lo que interesa a Marinella Miano. Para la autora, la “cultura zapoteca” da espacio a la indefinición de la identidad sexual masculina, la

¹⁶ Bennholdt determina la relación de ascendencia-descendencia debido a que en muchos casos la herencia se da por línea materna. También al casarse una pareja, según Bennholdt, es el individuo masculino el que pasa a ser parte de la familia de la mujer.

liminalidad es lo que permite la aceptación de los hombres travestidos conocidos como *muxhe'* (2002, 2010, 2012).

Jeffrey Rubin señala la importancia que ha tenido la peculiar figura de la mujer istmeña para crear la fantasía de la existencia de un “matriarcado”; las mujeres han estado frecuentemente asociadas con la autonomía por su control del mercado y otros espacios donde ellas tienen poder, mantienen estándares de belleza diferentes a los estándares mexicanos, con cuerpos obesos y adornos coloridos (Rubin 1997). Cuando Rubin escribe sobre la Coalición Obrera, Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI), un movimiento político relevante en los años 70's y 80's en Juchitán, resalta el papel que tienen las mujeres en los movimientos de resistencia, pues la COCEI promovió el lenguaje y cultura zapoteca, así como el “empoderamiento” de los indígenas, incluyendo la autonomía cultural (Rubin 1997:2). Las mujeres juchitecas participaron en las movilizaciones con sus puños en el aire, vestidas con los trajes tradicionales, levantaron sus voces molestas, de esta manera esta figura protagónica fue clave en la creación de la representación “empoderada” de la mujer (ver figura 1), misma que fue popularizada por los medios. Este proceso contribuyó en la reconfiguración de una etnicidad, una identidad zapoteca, relaciones de género y de producción económica (Rubin 1997:5).



Figura 1. Marcha política de la COCEI. Graciela Iturbide. Juchitán, México, 1984
Del Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca (IAGO)

No obstante, Rubin indica que la construcción del discurso del matriarcado es parte de un mito de la literatura [y del cine] que pretende colocar a la mujer istmeña como un ideal de autonomía distinto al masculino, en este tenor, se generó una romantización de la mujer tehuana, figura que ha sido retomada por algunas creaciones artísticas y estudios antropológicos. Misma figura que no sólo ha sido reproducida y apropiada por algunas mujeres, sino también adoptada, potenciada y proyectada por los *muxe'* quienes, según me han referido en las entrevistas que he realizado, en esos mismos años, empezaron a portar ropa de mujer (huipiles y rabonas). Los *muxe'* también participaron en los movimientos políticos de la época, a ellos se les adjudicó los espacios relacionados con las enfermedades sexuales como el VIH y SIDA (Rubin 1975).

El Istmo de Tehuantepec contiene los apócrifos de género más buscados y deseados: como el matriarcado y el paraíso *queer*, con lo cual el Istmo deviene un referente para los estudios del llamado “tercer género”. Concuero con la postura de Miano en el debate de la no existencia de un matriarcado porque, como ella argumenta, aunque la relación de ascendencia se da por línea materna y las mujeres tienen mayor intervención en el mercado, su participación en la sociedad y su papel como “centro de la familia”, no están relacionados con un sistema matriarcal, sino con el abandono por parte de los padres de familia usual en esta y otras latitudes del país. Al igual que Jeffrey Rubin (1975), considero que la representación de la mujer tehuana ha sido romantizada y se ha buscado reproducir la idea del matriarcado indígena, pero su explicación no se limita a una identidad, estilo o cultura zapoteca, como han argumentado Chiñas (1992), Bennholdt (1997) y Miano (2010, 2012). Miano considera que es la cultura zapoteca (lejana a la europea) la que ha moldeado al sujeto, la que genera espacios de liminalidad (como la “muxheidad”). Otros estudios de género, como los anteriormente mencionados, también han asociado “el tercer género” a culturas indígenas y desconectadas del resto del mundo (Miano y Gómez 2006), tal es el caso de los *hijra* en la India y los *berdache* en el norte de América.

Para analizar la creación de sujetos como identidades sexo/genéricas que se posicionan en procesos y discursos de diversidad sexual y étnica, retomo la categoría identidad sexo/genérica de Gayle Rubin (1975), entendida como productos de la actividad humana (de opresión histórica fundada en el parentesco y en la creación de la familia monógama). La autora sostiene que “en las

sociedades preestatales, el parentesco es el idioma de la interacción social” (Rubin, 1975:106), pues organiza el comercio, la política, la vida ceremonial y lo económico. El sistema de parentesco, no alude únicamente a un registro biológico, se trata de posiciones o lugares ocupados socialmente que, incluso con frecuencia, pueden contradecir relaciones genéticas. Es decir, para la autora el parentesco es organización y la organización no sólo otorga un lugar, sino también poder en esa trama de posiciones. En este sentido, el sistema de parentesco (la familia) funciona como un mecanismo de interpelación que organiza y constituye a los sujetos a partir de la ideología. La palabra “ideología” no debe ser entendida como el mundo de las ideas, la ideología es una “representación” de la relación de los sujetos con sus condiciones de existencia, la ideología es práctica—por tanto, es material—y tiene como función reproducir las relaciones sociales de producción, las cuales son necesarias para la existencia material de las formaciones sociales y modos de reproducción (Hall 1983:174). La ideología necesita de instituciones culturales (como los medios, los sindicatos, partidos políticos) que, aunque no están vinculadas directamente con la producción, cumplen la función de interpelar.

La ideología, a través de varios mecanismos, reproduce las relaciones de producción, es la práctica que interpela al sujeto por medio de aparatos específicos o instituciones y organizaciones sociales (Althusser 2008 [1970]; Hall 1983:175). La ideología siempre existe en un aparato y sus prácticas, llámese estado, familia, iglesia o escuela. Es decir, estamos constituidos en procesos de ideología, en una posición de reconocimiento o encuentro entre nosotros mismos

(Hall 1983:178); que interpelan, incluso, las identidades sexo/genéricas, que constituyen los sujetos *muxhe*'.

Los trabajos preexistentes que cimentan esta investigación respecto a los temas de género comparten una perspectiva crítica respecto al discurso feminista de occidente, el cual, en palabras de Chandra Talpade Mohanty, ha construido un sujeto sexo/genérico monolítico del llamado "Tercer Mundo". Por ello, el predominio en la producción académica ha desarrollado categorías particulares para estudiar a "el Otro", en primer lugar, la denominación de lo que se nombra como "Occidental" y lo "no Occidental" (Primer Mundo/Tercer Mundo, Atlántico Norte/Sur Global, entre otros), en casi todos los casos se presupone una relación de dominación y oposición estructural entre uno y otro. Esta construcción feminista "Occidental" no se limita a la producción de conocimiento de las identidades sexo/genéricas, sino que se trata de una práctica política con propósitos ideológicos específicos (Mohanty 1984:120)¹⁷. Es decir, según Mohanty (1984), en el feminismo académico (occidental) están implícitas las relaciones de poder, las cuales producen y asumen la diferencia sexo/genérica del "Tercer Mundo", en ocasiones sin cuestionar el papel de las interconexiones económicas y políticas entre la producción académica feminista "Occidental" y la "no Occidental" (Wright 2006).

El riesgo de las suposiciones de la diferencia de los sujetos, es decir, de teorizar al "Otro cultural", es ejercer un poder discursivo que asume varias

¹⁷ Mohanty (2003) ha revisitado y formulado una autocrítica a la dicotomía del feminismo occidental y del tercer mundo. Más adelante en este texto se trata este tema.

aseveraciones, entre ellas: la diferencia del “Otro” (la falta de interconexión entre lo Occidental y no Occidental), la homogeneidad, la diferencia sexo/genérica tercermundista, la sexualidad constreñida. En este sentido, el feminismo occidental da como resultado la concepción de sujetos explotados, sin poder, débiles, sumisos, sexualmente limitados. En este trabajo retomo la crítica para reflexionar sobre la constitución del sujeto *muxe'*, no como un sujeto pasivo, explotado o sumiso, sino como un sujeto político en relación directa con los cambios económicos y políticos que se suscitan a nivel global y así analizar la diversidad sexual también como una posición política.

Metodología

La constitución del sujeto como tal, así como la apropiación de los discursos de la diversidad sexual y étnica se expresan de diferentes maneras, por mencionar algunos ejemplos: los relatos de arrestos de hombres vestidos cuando los *muxe'* no eran un emblema de inclusión, los conflictos en las Velas¹⁸ gay, las historias sobre cómo las parteras esperan un nacimiento *muxe'* dependiendo si el neonato “viene bocarriba o bocabajo”, las misas *muxe'*, las mujeres que enseñan a bordar a sus hijos *muxe'*, la iniciación sexual de hombres menores de edad por *muxe's*, las prácticas no tan aceptadas como el *show* travesti, la prostitución y el acompañamiento en forma de *escorts*, entre otras.

¹⁸ Se le llama “velas” a las fiestas celebradas en el Istmo de Tehuantepec consideradas “tradicionales” o “indígenas” que festejan a los Santos Patronos de los familiares, oficios, grupos o lugares. Estas fiestas se llevan a cabo en la noche, se hacen en agradecimiento de la salud o de las buenas cosechas. A esta fiesta asisten las mujeres con el traje típico elegante (flores sobre terciopelo negro).

Para el registro de todo ello y con la finalidad de contestar las preguntas de investigación anteriormente planteadas, recabé la evidencia necesaria bajo las condiciones que se vivían durante los meses de junio, julio y agosto del 2020 de la pandemia causada por el COVID-19. Por ello, la estancia en campo durante tres meses que estaba planteada en Ixtepec, Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, no se llevó a cabo. En consecuencia, la observación directa y participante que estaban programadas como parte del trabajo de campo con una visita prolongada a la Ciudad de Ixtepec fueron suprimidas como técnicas de investigación privilegiadas. Cabe mencionar que la construcción de datos etnográficos no se limita al trabajo de campo *in situ*, puesto que las prácticas culturales no están contenidas en espacios claramente delimitados, aislados o restringidos; por el contrario, esta creación de fronteras culturales, espaciales y temporales podría implicar reducciones analíticas incapaces de rastrear las interconexiones (Zendejas 2008). Por ello usé las herramientas tecnológicas, principalmente fueron llamadas telefónicas y videollamadas de entre 20 minutos y 1 hora. Algunas entrevistas fueron elaboradas presencialmente, mientras Becky Tylor estaba en Puebla. En cuanto a las entrevistas, 20 de ellas fueron grabadas: de un total de 18:30 horas grabadas, ocho horas fueron transcritas.

Utilicé la historia de vida como herramienta principal para analizar cómo el discurso del reconocimiento de la diversidad sexual y étnica es reinterpretado y encarnado por los *muxhe'* en sus prácticas diarias a lo largo de su vida. Becky Tylor fue la informante clave en la que se centra la historia de vida construida para este propósito. Se trata una *muxhe'* de actualmente 42 años quien nació en la

Ciudad de Ixtepec. Aunque creció ahí, en los últimos años se ha dedicado a viajar por fines de trabajo, entre ellos, el trabajo de la prostitución, el *show* travesti, el acompañamiento y, en menor medida, el comercio informal de ropa.

Retomé el enfoque del “curso de vida” (Blanco 2011), elaboré un registro exhaustivo de las experiencias personales de vida articuladas a los procesos de globalización, fragmentación, eventos históricos y cambios económicos. Los ejes que organizan estas narraciones fueron: la trayectoria, la transición y el *turning point* (Blanco 2011:12). La trayectoria es la línea de vida, abarca desde el nacimiento a la muerte en varios ámbitos: familiares, escolares, etc. La transición hace referencia a cambios de estado, posición o situación, por ejemplo, salida de casa, ingreso a la vida laboral, el despertar sexual, entre otras. El *turning point* alude a los cambios de estados que pueden causar fuertes modificaciones, que pueden –incluso– cambiar el curso de vida.

Así mismo, me valí de la información recabada mediante entrevistas grabadas presencialmente, tanto en Ciudad de Ixtepec como en la ciudad de Puebla. El pasado septiembre y diciembre del 2019 realicé una estancia corta en la Ciudad de Ixtepec que me permitió hacer algunas entrevistas y establecer contactos. Gracias a la relación de parentesco existente, el acceso fue ágil, por lo que logré contactar algunos informantes, además de los parientes. No obstante, la demanda de profundidad y detalle requirió de un segundo acercamiento, de entrevistas más exhaustivas, las cuales fueron realizadas vía telefónica o videollamada durante 2020, en su mayoría. Otras más, sobre todo durante 2021, fueron realizadas presencialmente, Becky Tylor en diferentes periodos de ese mismo año residió

temporalmente en mi casa de la ciudad de Puebla. Algunas veces durante una semana, en otras ocasiones permanecía por más de veinte días. Las pláticas y entrevistas en esas ocasiones fueron más enriquecedoras. Gracias a esta observación y la convivencia cotidiana, pude conocer su día a día en escenarios tanto personales como profesionales relacionadas con el trabajo sexual, pero también con su apropiación del discurso de la diversidad étnica.

Organización de la tesis

La tesis está organizada en tres capítulos, además de la introducción, reflexiones finales (epílogo) y anexos. En el primero, “El culto a la diversidad étnica” discuto cómo el discurso de la multiculturalidad ha interpelado a los sujetos para la constitución del *muxe'* a partir de su reconocimiento étnico y cultural. En el segundo, “Prostitutas e iniciadoras sexuales... los límites del actual reconocimiento de la diversidad sexual” discuto cómo las actuales políticas de reconocimiento de la diversidad sexual han favorecido —e instrumentalizado— la construcción de la figura del *muxe'* como símbolo de la diversidad. El objetivo del segundo capítulo es marcar los límites del feminismo dominante, los debates de género y sexo, principalmente al señalar la problemática de leer en términos de opresión de género la opresión sexual. En el tercero, titulado “La construcción de la representación de lo *muxe'*” abordé cómo se ha construido la figura del Istmo de Tehuantepec como un paraíso de la diversidad, analicé cómo esta narrativa del Istmo y de Oaxaca, no sólo es reproducida por los habitantes del Istmo, sino también ha sido popularizada a nivel nacional e internacional, sobre todo por las *muxe'*, quienes

son consideradas imágenes públicas por su gran participación en la política del país.

Capítulo I. El culto a la diversidad étnica

–Estoy siendo detenida, hija –dijo Becky.

–¿Qué pasó? ¿Te llamo? ¿Estás bien? –contesté.

–Pues, llegó el momento.

–¿Dónde estás?

Ella envía la ubicación, es en una zona en CDMX, cerca del Mercado Mixcoac.

–Manda cuerpos policiacos, reporteros, hagan ruido.

Silencio.

(Del diario de campo 24 de julio 2021)

Recibí la llamada de Becky casualmente el mismo día que se celebró por segundo año consecutivo la *Guelaguetza muxhe*. La *Guelaguetza* (así sin el *muxe*) es probablemente el evento folklórico más importante del Estado de Oaxaca, y también donde se reproducen todos los estereotipos étnicos de las ocho regiones. Se celebra cada julio en el Cerro del Fortín, el punto geográfico más elevado de la ciudad capital. En esta fiesta se reúnen las canciones y las danzas “típicas” de cada una de las regiones (Cañada, Costa, Istmo de Tehuantepec, Mixteca, Papaloapan, Sierra Norte, Sierra Sur y Valles Centrales). Cada región es representada por un grupo de personas que portan el traje típico de cada territorio, los hombres suelen llevar una camisa y pantalones de manta blanca, mientras que

las mujeres usan los huipiles y las enaguas con bordados y colores emblemáticos de su lugar de origen. Esta fiesta normalmente se acompaña de una serie de actividades turísticas y culturales, como las ventas artesanales tanto de comida, mezcal y ropa, una exposición militar, pero también conciertos de música mexicana y rock. Aunque la fecha oficial de la primera *Guelaguetza* data de 1932, es del conocimiento popular que la fiesta se celebra desde antes de la conquista, se dice que fue un ritual prehispánico para los dioses, esto se refuerza con el argumento que afirma que el vocablo tiene su origen en la lengua zapoteca y en español significa “cooperar.” Aún si se considerara que la *Guelaguetza* tuvo su origen en la época colonial, su mayor esplendor lo alcanzó en el periodo posrevolucionario, tras el terremoto de 1931. La *Guelaguetza*, que para entonces se llamó “Homenaje racial”, fue el plan que, con espíritu nacionalista, tuvo la intención de reactivar la economía regional (García 2019:48). A partir de entonces, y hasta los últimos años, la *Guelaguetza* ha fortalecido los estereotipos étnicos que marcan a las poblaciones de distintas regiones del Estado de Oaxaca. Constituye uno de los ejemplos más claros de la instrumentalización de la diversidad.

Con el tiempo, la *Guelaguetza*, esta “puesta en escena de todos los estereotipos regionales” (García 2019:44), ha tomado renombre a nivel regional y nacional. Ahora es un punto de encuentro para el reforzamiento de la diversidad cultural, da soporte a la “identidad mexicana” al tiempo que revaloriza el pasado que anteriormente era despreciado (2019:48). Poco a poco, comenzaron las reproducciones de la *Guelaguetza* a nivel local; el Istmo de Tehuantepec no fue la

excepción y los promotores de la fiesta en esta región –a diferencia del resto de las representaciones– tuvieron la argucia de adaptarla al referente regional, en este caso, a lo *muxe'*. Así, en el 2020, en el marco de la celebración de la diversidad sexual que ha cundido en el país, se realizó por primera vez una *Guelaguetza muxhe'* organizada por los miembros de la “comunidad” *muxe'*, mismos que justifican que esta versión de la fiesta tiene como fin defender el reconocimiento de la diversidad sexual en cada una de las regiones. Los bailes representativos de cada región se realizan por miembros de la comunidad LGBTQ+, pero también pueden participar no miembros, usando la misma vestimenta que se porta en la *Guelaguetza* celebrada en la capital del Estado. La unión de *Guelaguetza-muxe'*, ya no sólo vehicula el estereotipo étnico de la diversidad cultural, sino también la consigna de la diversidad sexual.

Al igual que el año pasado, el evento se transmitió en línea debido a las condiciones sanitarias derivadas del COVID-19 y las restricciones adoptadas para evitar concentraciones masivas. El 24 de julio, las *muxe's*, vestidas con el traje de tehuana, se presentaron empleando los idiomas zapoteco y español, pronunciándose como parte del “corazón de los Oaxaqueños”, en sus palabras “de la tierra de las mujeres valientes y trabajadoras, tierra de las auténticas *muxe's* [...]”. Fortuita coincidencia fue recibir la llamada de Becky Tylor, advirtiéndome, atemorizada, que estaba siendo detenida mientras ejercía uno de sus trabajos, la prostitución. En el mismo día, mientras unas prácticas asociadas a lo *muxe'* eran celebradas (el uso de trajes “típicos”, el hablar una lengua indígena y la

reproducción de una “tradición”), otras eran criminalizadas y condenadas (el trabajo sexual).

En este capítulo analizaré cómo impacta el multiculturalismo en el enaltecimiento de las primeras prácticas, las celebradas. También cómo los sujetos son producidos e interpelados por el actual reconocimiento de la diversidad étnica. Sostengo que existiría una exacerbación de la promoción de la diversidad étnica (que reafirma la pluralidad) y una ausencia de debate teórico sobre el multiculturalismo y sus variadas derivas. Este capítulo explora la constitución del sujeto *muxhe'* como sujeto multicultural, el cual supuestamente, como parte de una cultura indígena, es considerado como el portador de una conciencia de género y cultural. Debato con las perspectivas multiculturalistas y el culto a la diversidad étnica que, en su afán del reconocimiento de la diversidad, enmascaran las condiciones materiales y las relaciones desiguales de poder en las que los sujetos se encuentran inmersos. En la primera parte del capítulo abordo los conceptos clave: ideología, sujeto, interpelación y constitución del sujeto. En la segunda parte reflexiono sobre el multiculturalismo y el culto a la diversidad étnica. En la tercera, hablo del *muxhe'* interpelado por el discurso multicultural.

1.1 Ideología, sujeto e interpelación

He mencionado en la introducción de este trabajo mi interés por analizar la constitución del sujeto *muxhe'* y su interpelación por políticas de reconocimiento de la diversidad adoptadas en las últimas décadas en el país. Cabe aclarar

entonces, qué entiendo por ideología, sujeto, interpelación y constitución del sujeto. La ideología, en palabras de Stuart Hall, es la práctica que interpela al sujeto por medio de mecanismos específicos, instituciones y organizaciones sociales (1983:175), siempre existe en un aparato y sus prácticas, llámese estado, familia, iglesia o escuela. En conjunto, los sujetos de cierta manera “aceptan” la diversidad sexual y étnica como parte de sí mismos mediante la ideología, también los deseos, aspiraciones y creencias; así, el sujeto forma su identidad por experiencias propias y particulares (Foucault 2011).

Entonces, la noción de sujeto se resume como un individuo que está atravesado por la ideología (Arenas 2018:39). No hay ideología sino por y para los sujetos y toda ideología tiene por función la constitución de individuos a sujetos (Althusser 2008 [1970]: 59-60). El individuo está regulado internamente en una modalidad determinada que, a su vez, está sujeto a un momento y una historia determinada. La interpelación, según Althusser, es el proceso que recluta y “transforma” a los individuos en sujetos. Es decir, la interpelación de sujetos y la ideología son una misma cosa. Por último, entiendo por constitución del sujeto, el reconocimiento del sujeto por él mismo (Althusser 2008 [1970]:72).

Los *muxe'* se reconocen a sí mismos como sujetos de una diversidad étnica y sexual. Becky Tylor, en las pláticas que sostenía con ella, me refería el peso de lo indígena (zapoteca) en la constitución de lo *muxe'*. Dice Becky: “para poder ser *muxe'*, hay que conocer la historia de dónde venimos, por ejemplo, es necesario saber que la madre de la cultura zapoteca nació en Tehuantepec.” Continúa Becky, “no es nada más ponerse un huipil, vestirse de mujer y ya soy

muxhe', no es así. Lo tienes que hablar desde tu niñez, cómo has crecido, cómo fueron tus abuelos. Por ejemplo, mi abuelita Chenchá que hacía el curado¹⁹; o el chocolate, de la abuelita Ángela... esa parte femenina de querer hacer cosas similares a ellas.” Insiste Becky en la importancia de conocer las “tradiciones” de las familias y el papel de las mujeres en esas tradiciones. El tema de ser *muxhe'* y nacer en el seno de una familia zapoteca tiene un gran peso para ella; prosigue: “en la familia zapoteca se aprende desde pequeños a limpiar, lavar ropa, lavar los trastes y hacer cosas de mujeres”, explica que las mujeres son quienes tienen la batuta de la casa, “la mujer istmeña, dice Becky, es una mujer trabajadora, y yo quería ser como ellas”[...] “Lo *muxhe'* ¿cómo te diré?, es algo ya de nuestra cultura zapoteca, de nuestras raíces, pues. Es algo que se vive, que se lleva en la sangre” –reitera Becky.

1.2 La cacería de las locas y el papel del multiculturalismo

“[...] caminando como loca
bullanguera con delirio de persecución” (El
vampiro de la colonia Roma, Luis Zapata)

El vigente enaltecimiento de los *muxhe'* no es y no ha sido siempre asociado a la cultura zapoteca, no es parte (tampoco) de alguna tradición milenaria, como se

¹⁹ Dulce fermentado, típico de la región del Istmo. Normalmente elaborado de ciruela o nanche. Su modo de preparación consiste en la recolección de fruta cuando todavía está verde, y el reposo en alcohol durante mínimo seis meses

han encargado los medios de popularizar. Muy por el contrario, hace apenas cincuenta años, la persecución legal estaba justificada, sobre todo en términos morales. Como refiere Gayle Rubin (1984) los gays y las prostitutas ocuparon –en algunos casos todavía ocupan– zonas delimitadas y debieron de batallar contra la policía para defenderlas. La persecución legal de estas poblaciones se justificó mediante la ideología que descalifica las prácticas sexuales de ambos grupos, considerándose peligrosas, indeseables y degradantes. Al respecto, Carlos Monsiváis, junto con Alejandro Brito (2010), se han encargado de narrar cómo pasaron de ser sujetos perseguidos a tomar espacios públicos, es decir, cómo transitaron “del closet a la calle” en México.

A finales del siglo XIX y antes aún, ya existía un lenguaje médico y científico para referirse al travestismo y a la homosexualidad; pero no era parte de lo público, el debate de la homosexualidad se mantenía en manos de los expertos de la salud. Para el periodo de 1900, la desaprobación de la homosexualidad no sólo se justificaba en términos morales sino también biomédicos. Se consideraba que existían normas superiores a las de la ley, dichas normas eran las “leyes naturales”, la homosexualidad desafiaba no sólo las leyes “morales” si no las leyes de la naturaleza. En 1901, el suceso más difundido llamado “el baile de los cuarenta y uno” fue de gran relevancia histórica ya que introdujo la homosexualidad en el debate público en México, ya que hasta entonces la homosexualidad residía confinada en espacios clandestinos (burdeles y bares). El baile de los cuarenta y uno se trató de una fiesta de la clase aristocrática en la CDMX que era celebrada por hombres vestidos de mujer, que usaban ese espacio

para mostrar abiertamente su homosexualidad. Esta historia se hizo famosa debido a que durante la madrugada la policía irrumpió y se produjo la redada en la cual fueron arrastradas en realidad 42 personas, sin embargo, el número se ajustó a 41. Se dice que la persona faltante era Ignacio de la Torre, el yerno de Porfirio Díaz, quien estaba casado con Amada Díaz, muchos periódicos sacaron sus notas amarillistas, algunas ilustraciones fueron elaboradas por José Guadalupe Posada, grabadista de gran prestigio, autor de la popular "catrina". Para entonces no había ley que prohibiera la homosexualidad, por lo que la detención se justificó en términos morales, por "falta a la moral", mismo discurso con el que se persiguió la homosexualidad en México. A partir de entonces, la homosexualidad en el país pasó de escabullirse en la clandestinidad a la abierta condena pública.

Entre 1920-1960, a pesar de existir intolerancia homofóbica evidente, la "visibilidad" pública se acotaba al ámbito intelectual y político, durante este periodo las obras de Xavier Villaurrutia, Carlos Pellicer, Salvador Novo, connotados escritores, se dieron a conocer. A su vez, influenciados por otros escritores *gays* franceses, como Marcel Proust o el inglés Oscar Wilde, sirvieron para formar la identidad gay mexicana según afirma Monsivais (2010:30). Durante los años 1960-1980, seguía existiendo la condena pública, Susana Vargas y Cuauhtémoc Medina se encargaron de hacer una recopilación del periódico *Alarma*, en el que con títulos como "asquerosa depravación sexual", "degenerados", "descarados", se muestran a hombres vestidos de mujer en diferentes lugares de México. Aunque el movimiento LGBT en México empezaba a cobrar importancia debido a su notoriedad en espacios públicos en otros países e

incluso en ciertos momentos –como en el carnaval– o en acotadas zonas del país, las muestras de homosexualidad o travestismo seguían prohibidas y perseguidas por la policía local. Prueba de ello es lo que he titulado la cacería de las locas de los años 60 y 70 en el Istmo de Tehuantepec.

La mayoría de los *muxe'* en Ixtepec, lugar que me propuse investigar para esta tesis, se conocen entre sí. Mientras pasaba unos días en septiembre del 2019, mes en el que se festeja al Santo Patrono, aproveché la ocasión para conocer y entrevistar a varios *muxe'* de la zona. Uno de mis primos, Josué, quien es vendedor de comida ambulante, es bastante conocido por su oficio. Me acompañó para presentarme a algunas personas. Me había hablado de “Luis, el modisto”, un *muxe'* que no se vestía como mujer, pero se reconocía como *muxe'*, por curiosidad fuimos a presentarnos y a entrevistarlo. José Luis aclaró que él no se vestía de mujer porque le parecía una falta de respeto hacia las mujeres istmeñas y que él no se concebía como mujer, de hecho le parecía un poco grotesco que los hombres quisieran parecer mujeres, cuando biológicamente es imposible para ellos serlo. Se apresuró a decir que vestirse de mujer era algo muy reciente:

“Sí sabes, ¿no?, seguro te pueden contar mejor las Intrépidas”
–Intrépidas, locas, gaviotas de pico largo²⁰—interrumpe Josué para hablar de las *muxe'*. [Las Intrépidas, es el nombre que lleva la vela *muxe'* que se ha hecho en Juchitán ya por varios años]. Pregunté la razón de todos estos nombres. José Luis †, explica: “Antes sólo se

²⁰ La asociación de la gaviota hace referencia al ave costera, se destaca por su astucia al momento de capturar la comida. El pico largo hace referencia al “miembro viril”. Consultar Anexo 1.

vestían para confrontar y hacer enojar a los policías, por eso se llamaron intrépidas. Anteriormente estaba prohibido vestirse y los *muxe'* lo hacían por las noches para retar a la ley. Se salían de sus casas vestidas, locas, alborotadas y buscando el peligro” (24 de septiembre de 2019).

Según han referido las personas entrevistadas en campo, la persecución de las *muxe'* tiene aproximadamente 50 años. Previo a ello, existen algunos relatos populares entre las *muxe'* y otros habitantes del Istmo, en los que narran la confrontación que tenían con la policía local. Es decir, anteriormente –durante la persecución– las *muxe'* eran cazadas y perseguidas, vivían relaciones asimétricas, experiencias represivas y discriminatorias. Con la política multiculturalista celebratoria de la diversidad han pasado a ser aceptadas e incluso aclamadas. El auto reconocimiento de las “locas” como sujetos de la diversidad, promovido por el actual multiculturalismo han llevado a las locas a ganar su espacio y reconocimiento, convirtiéndose, ahora, en un emblema de “empoderamiento” (Rubin 1997). Esta “imagen de empoderamiento” femenino se ha utilizado por los *muxe's* durante el presente siglo, y con ello se ha fortalecido la idea de inclusión y reconocimiento a la diversidad sexual y étnica.

Pero, ¿quiénes eran esas locas y por qué fueron cazadas? ¿En qué momento empezaron a ser normalizadas?

“Estaban Mecha, Chito, Balta Yany y yo [Huicho]. Porque entonces en Juchitán se dividía en tres partes: la gente pobre y analfabeta, la

gente rica y conservadora y la gente de fuera que [estaba] influenciada por sus creencias y el qué dirán. El presidente municipal era Mario Marín Pineda, vivía en el centro [de la ciudad]. Las vestidas eran más bien locas que venían de fuera y locas que se salían de Juchitán y regresaban ya muy cambiadas. Si te veían en la noche [los policías] te llevaban a los separos y te interrogaban: ¿que hacías de noche en la calle? no podías salir de mujer, menos si eras muy joven. Se burlaban mucho de ti hasta los pinches mayates. Había un grito que les dedicaban: “¡achauuuu!”, por eso nos íbamos a Espinalo Ixtaltepec, Comitancillo o Salinas, Tehua[n-tepec] era más tranquilo. Después vino Taru [expresidente Manuel Musalen Santiago] como presidente, y ya empezaban las Intrépidas, luego se fue normalizando todo. Ya venían vestidas de Veracruz, Salinas, Matías Romero, Tabasco y Chiapas, junto con las primeras de Juchitán” (Entrevista Huicho, mayo 2020).

Los *muxhe'* se han consolidado como una figura emblemática de la sociedad istmeña (Miano 1998, 2002, 2006, 2010). Por ello el Istmo de Tehuantepec ha sido propuesto como el reflejo y confirmación de una presunta sociedad de igualdad, incluso en algunos casos se lo ha llamado “paraíso *queer*”²¹ (Islas 2005). De acuerdo con la narración de Huicho, *muxhe'* de Juchitán, las fechas aproximadas del ejercicio de los ex Presidentes Municipales de los que habla serían: para Mario

²¹ *Queer*, término en inglés de difícil traducción al español, puede significar “raro” o “desviado”, está asociado a las “anormalidades” o “desviaciones sexuales” (consultar Echeverría en las referencias de este texto).

Marín Pineda entre 1969-1971 y para Manuel Musalen Santiago entre 1972-1974. Un año previo a la primera celebración de la Vela *muxhe'* en Juchitán (es decir, 1975). Para entonces, las “locas” eran hombres de estratos económicos bajos, que aprovechaban la noche para escapar, salían vestidas de mujeres. Durante esas salidas las *muxhe'* eran agredidas por las autoridades, se les cuestionaba no sólo la hora sino la vestimenta, en algunos casos eran llevadas a los separos debido a sus escándalos.

Dicha serie de medidas que se encargaban de castigar las mencionadas expresiones en la vía pública, no se reducían a una sexualidad peligrosa, existen también registros relevantes respecto a la poca tolerancia ante la diversidad étnica que datan de dos siglos atrás. Según Cristina Oehmichen (2015) la eliminación simbólica del indio tuvo origen desde los primeros años del siglo XIX, no obstante, fue durante el siglo XX que se realizaron esfuerzos por “desindianizar” a México. El Estado mexicano bajo la idea de “forjar patria” lanzó una serie de políticas públicas que pretendían la unificación cultural y lingüística, la creación de una macro-etnia mestiza (2015:147). El “indio” representaba un problema para los objetivos de consolidar un estado nacional y las peticiones del momento tales como “desindianizarse” o “blanquearse” ganaban terreno en el debate público. A nivel nacional se invisibiliza lo indígena y se resalta el mestizaje como parte de la mexicanidad que, como paradoja, posteriormente buscará su originalidad o su etnicidad en el pasado prehispánico. Para entonces se pretendía que todos los “indios” se reivindicaran como mexicanos para que el país pudiera “progresar”. La construcción del Estado Nación pasaba por superar la heterogeneidad cultural

mexicana, se pensaba en la creación de una unidad de origen, la cuál partía de la fusión de todas las razas y lenguas, con la finalidad crear la nación monoétnica (Barabas 2015).

Todo esto dio pie a luchas de identidades (en numerosos casos indígenas) contra la imposición y proyecto nacional posrevolucionario que pretendía la unificación cultural, el progreso, y la “desindianización” a partir del sacrificio de lo que representaba el “atraso”, es decir, de las culturas indígenas. Durante los años setenta diferentes regiones del país se vieron envueltas en movimientos etnopolíticos, organizaciones indígenas aliadas con la izquierda que luchaban por el reconocimiento de su identidad. Para ejemplificar, tempranamente en los años 70 una Asociación de Estudiantes Juchitecos, influenciados por el movimiento del 68 en la Ciudad de México, señalaba las desigualdades políticas que vivían como estudiantes pobres, marginados, indígenas y de clase media en oposición a los estudiantes de universidades urbanas. De esta manera, los estudiantes juchitecos expusieron las desigualdades asociadas a las identidades étnicas dentro del sistema educativo. Al respecto, Doña Antonia, una señora de 72 años de edad, mamá de una *muxhe*, recuerda que durante esos años en Ixtepec había una gran influencia de diversos movimientos políticos:

“Cuando yo era pequeña, tenía unos 13 años [a inicios de los 60], recuerdo que venía mi abuelo Alejandro Antonio a la casa [en Ixtepec] con Elena Poniatowska, Carlos Monsiváis, y otros, hablaban de todas las injusticias que se estaban cometiendo contra los

estudiantes, contra los ferrocarrileros, y luchaban por sus derechos”
(Entrevista a Antonia, diciembre 2019).

En el caso del Istmo de Tehuantepec, como respuesta ante las políticas de una nación homogénea (mestiza), no sólo los estudiantes empezaron a demandar políticas de educación, durante esta misma época Jeffrey Rubin registró una serie de movimientos políticos de izquierda, que incluyeron a los obreros, un movimiento de los años sesenta y setenta. En Juchitán la llamada COCEI (Coalición Obrera y Estudiantil del Istmo) promovió la lengua y la cultura zapoteca, así como el “empoderamiento” de los indígenas y también la autonomía cultural. Rubin describe la importancia de las mujeres en este movimiento, ellas, vestidas con sus huipiles, levantaron los puños y se unieron a las protestas en la calle. La figura de la mujer fuerte, vestida de tehuana, que gritaba por sus derechos se popularizó como un referente de “empoderamiento” (Rubin 1997:5). Este proceso contribuyó para la reconfiguración de una etnicidad, en la que se articulaba una identidad zapoteca distintiva, relaciones de género y de una posición en el entramado de relaciones de producción económica (Rubin 1997:5). Aunque este tema lo retomaré de manera más amplia en el tercer capítulo, cabe resaltar que, durante estos años, el activismo empezó a tomar las calles. Y, por supuesto, el activismo de la diversidad sexual empezó a tomar lugar en las luchas de amplios sectores del Istmo.

A principios de los años 70 el movimiento LGBT emergió en México, sobre todo en la actual CDMX. Las marchas expresaban su reclamo de liberación homosexual, mientras que en los programas televisivos por primera vez se

discutía abiertamente el tema. Cuando Huicho señala en su entrevista que el cambio venía de afuera, cito: “*las vestidas* eran más bien *locas* que venían de fuera, y *locas* que se salían de Juchitán y regresaban ya muy cambiadas”, el testimonio refiere la influencia de los movimientos que se desarrollaron en la CDMX, tal como el movimiento estudiantil del 68 y los movimientos de la liberación homosexual. En 1975, según me han referido las personas que he entrevistado, se reconoció la primera celebración de vela *muxe'* en Juchitán. Las *muxe'* cansadas de ser custodiadas por la policía, arrestadas, llevadas a los separos, decidieron salir al espacio público y reclamarlo como suyo, las calles y las fiestas se convirtieron en un espacio de lucha y manifestación política, la apropiación de las velas del pueblo, que festejaban al Santo Patrono, u otros oficios. En el año de 1975 la propuesta de poner el nombre “locas, intrépidas, buscadoras del peligro” a esta fiesta surgió precisamente de las persecuciones y cacería de las *vestidas* que se habían dado en los años previos, como un recuerdo de la transición que va del rechazo a la aceptación de la diversidad sexual, “buscadoras del peligro”, idea que declara Huicho como propia.

Los sujetos cazados o perseguidos se encontraban en desventaja estructural, como declara Huicho, eran parte de la sociedad pobre y analfabeta, a pesar de la celebración de la vela *muxe'* de manera localizada en un territorio, existe una relación directa con los cambios políticos y las relaciones sociales que se daban a nivel global (Federici 2013). La cacería de las locas no únicamente responde a un evento local y situado o separado de otras culturas, sino que está históricamente relacionado con la preocupación de definir a México como “nación”

que dominó durante los siglos XIX y XX (Schmidt-Welle 2011), es decir, la cacería está relacionada con los mecanismos de dominación, desigualdad, relaciones económicas y cambios globales (Federici 2013). Ahora bien, veremos cómo lo que en principio fue perseguido y castigado, con el tiempo pasó a convertirse en un emblema étnico y , además resignificado como expresión de un “paraíso *queer*”, en el marco de las políticas multiculturalistas de los años 80 en adelante .

El término multiculturalismo se acuñó en Canadá en los 60 cuando se intentó articular en un proyecto de estadoa las tres entidades sociales existentes de la Federación: la anglófona, la francófona y la aborígen (las llamadas *first nations*, posteriormente se expandió en el intento de abarcar a poblaciones inmigrantes de orígenes diversos (italianos, griegos, asiáticos, etc.) (Barabas 2015). Desde sus inicios, el multiculturalismo tenía muy claro la existencia de la pluralidad cultural, por ende, las demandas defendían el reconocimiento de las identidades culturales de otros grupos dentro de una cultura nacional. En otras palabras, el multiculturalismo supone la existencia de las diferencias culturales de cada grupo social y aboga por el reconocimiento de los derechos de cada comunidad con la finalidad de preservar su identidad cultural (Schmidt-Welle 2011). No obstante, es necesario recordar que la configuración y la “visibilización” de los “Otros culturales” (las sociedades indígenas, los migrantes) responden a metas políticas y económicas para la formación del Estado nación. Esta forma de reconocer las otras prácticas culturales se alinea con la política paternalista de la nación. En palabras de Velasco (2011), estos movimientos multiculturalistas de defensa y reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas han planteado

alternativas para insertar el conocimiento y “saberes” de los pueblos y comunidades indígenas en el marco del federalismo. Es decir, el culto a la diversidad cultural también es una postura política. Los movimientos indígenas lucharon por el reconocimiento de autonomías regionales dentro de la idea de una nación multicultural, demandaron reconocimiento político y jurídico de identidades culturales diferentes a las hegemónicas (Velasco 2011:84). Y, en efecto, este tipo de reconocimiento de la pluralidad cultural implicó el otorgamiento de autonomía a los pueblos. En México durante 1992 por primera vez se reconoció el país constitucionalmente como una nación pluricultural (Oehmichen 2015:149).

Según Luis Vázquez León (2010:260), el multiculturalismo como proyecto de estado llegó a México con tres decretos que se emitieron en 1989, 1990 y 2001. El primero de ellos implicó la modificación del artículo cuarto de la Constitución que definió a la nación mexicana como pluriétnica. Posteriormente la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en la Convención 169, ratificó un convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. El tercer decreto reconoció a México como una nación pluricultural, en esta ocasión, principalmente sustentada en la diversidad de sus pueblos indígenas.

Sin embargo, a pesar de parecer muy innovadora la propuesta del reconocimiento para integrar la diversidad cultural al Estado, no lo es, pues supone nuevamente la integridad, la homogeneidad y la idea de una nación. Al respecto, Eric Wolf el antropólogo e historiador adscrito al marxismo (1982) y el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2011), han debatido con esas narrativas en las que se asumen las culturas como entidades acotadas y aisladas.

Por una parte Wolf ha sugerido que todo proceso humano está interconectado y “[...] los empeños por descomponer en sus partes a esta totalidad, que luego no pueden rearmarla, falsean la realidad” (Wolf 1982: 15). Por otra parte, Trouillot, ha catalogado como una “ficción de entidades nacionales aisladas construidas por los políticos y los intelectuales del siglo XIX ya no se ajusta a las experiencias vividas de la mayoría de las poblaciones” (Trouillot 2011:169). Ambos autores optan por proponer transformaciones históricas que derivaron de la expansión a nivel planetario del Atlántico Norte. En su propuesta, al igual que en esta tesis, la ficción de dichas culturas aisladas está relacionada con la retórica nacionalista, en muchas ocasiones, desarticulada de procesos globales.

En palabras de Barabas, continuamente se reproducen los sistemas de dominación (2015:27). La diversidad cultural, como argumenta Velasco, es finalmente también una posición étnica y política a favor de la valía de esta. Por lo que, las demandas multiculturalistas suelen estar vinculadas a cuestiones religiosas o políticas, continuamente abogan por el reconocimiento de identidades esencializadas y por la preservación de éstas, pero siempre dentro de una estructura nacional dominante, la cual suele inscribirse en el Estado. Pero la idea de proteger los derechos que defienden la preservación de la identidad cultural tiene el riesgo de caer en el caso extremo: el aislamiento de los grupos culturales y su reificación. Velasco resume los riesgos de la perspectiva multiculturalista en dos posturas: la primera es el relativismo cultural extremo y, la segunda, un universalismo que normalmente cae en el paternalismo. A pesar de ello, la respuesta a este dilema entre la democracia y el multiculturalismo no es tan

sencilla. No se trata de una negociación entre el liberalismo y el comunitarismo, tampoco de adecuar los conceptos particulares de cada cultura a un marco liberal, pero sí se pueden explorar otros conceptos y otras formas de democracia que sean más parecidos al republicanismo (Velasco 2011).

Con la finalidad de encontrar una solución al reconocimiento étnico se han elaborado otras propuestas que implican la relación entre culturas, tal es el caso de la interculturalidad. Sin embargo, esta última ha desatado críticas parecidas a las enderezadas al multiculturalismo. Como bien argumenta Mario Samaniego (2005), el diálogo que propone la interculturalidad también se sustenta en una relación asimétrica de poder, donde uno de los participantes de este diálogo siempre se encuentra en desventaja respecto al otro. Además, la interculturalidad no propone una negociación sociopolítica que reconozca al sujeto con sus diferencias estructurales. Por último, tanto el multiculturalismo como la interculturalidad reproducen estas diferencias, es decir, ambas propuestas suponen una integración bajo condiciones de asimetría.

1.3 “Muxheidad”: un sujeto multicultural

A pesar de las múltiples críticas que han recibido tanto el multiculturalismo como la interculturalidad, Charles Hale (2002) ejemplifica etnográficamente cómo la apropiación del multiculturalismo (la diversidad e inclusión étnica) sigue generando dividendos políticos para los estados y para las llamadas minorías en sus búsquedas de reconocimiento. Hale (2002) identifica la impregnación del neoliberalismo en estas políticas que, en realidad, reproducen la lógica del

capitalismo y de sus premisas claves tales como: la evaluación con base en el mérito, la responsabilidad (autogestión) y la elección individual. Hale (2002) descubre en las políticas alineadas con el multiculturalismo la falsa premisa de que las luchas indígenas y las ideologías neoliberales se encuentren opuestas entre sí. Para Hale esta premisa está incompleta o es engañosa, en realidad, la relación entre multiculturalismo y neoliberalismo es muy estrecha. De hecho, los espacios políticos cobijados bajo el multiculturalismo funcionan mientras no “amenacen” la economía neoliberal, es decir, están inscritas en este proyecto. Hale (2002) asevera que el multiculturalismo constituye el discurso del “mestizaje” para el nuevo milenio, con una mezcla paralela de oportunidad y peligro tanto así que, cuando los sujetos (indígenas, migrantes, o en este caso *muxe's*) se apropian del discurso, conllevan un potencial considerable de “amenaza” contra los poderosos actores políticos y económicos. Potencial que, con frecuencia, queda frustrado en las redes del mercado o del estado. Cooptado y aniquilado como amenaza latente.

Cabe recordar con Rubin (1984), los gays y las prostitutas han sido constantemente perseguidos, estas acciones se han justificado mediante una la ideología que los descalifica como poblaciones peligrosas, indeseables (prueba de ello fue la cacería de las locas de los años 60 y 70 en el Istmo de Tehuantepec). En el caso aquí analizado sostengo que, circunstancialmente, las luchas que se gestaban de manera simultánea con otros movimientos sociales —campesinos, obreros, estudiantiles— operaron conjuntamente para apuntalar la constitución de los sujetos *muxe'* tal y como se reconocen actualmente. De manera pionera, los

muxhe' –a escasos años de los inicios del movimiento LGBT– crearon la primera vela gay en 1975. En esos años en la región destaca la importancia de la COCEI y, a la par, el discurso que exaltó y difundió la figura de la mujer tehuana. A nivel nacional, resalta la importancia del movimiento estudiantil de 1968. Y, por supuesto, el ascenso del movimiento LGBT en México y en el mundo occidental .

Otros autores, tal como Guillaume Bruno Boccara (2007), advierten la apropiación de la multiculturalidad por sujetos que pueden ser llamados “diversos”, a esta operación Boccara la define como “etno gubernamentalidad”. Se trata de un poder/saber que gestiona la diferencia cultural, un “gobierno de sí”, una autorregulación o buena conducta pensada en términos de etnicidad. La etno gubernamentalidad, es decir, la gestión política, la autorregulación de la población y la adopción de una buena conducta pensada en términos de etnicidad, según Boccara, sería un arte de gobierno llamado multiculturalismo (Boccara 2007). En este sentido, la autogestión y el multiculturalismo han sido parte del proyecto integrador (llamado estado-nación) de la diferencia cultural, étnica y sexual, proceso en el que una sociedad local que antes legitimaba la persecución o cacería de las locas se transforma en un presunto paraíso *queer*. Un santuario de tolerancia y benévola aceptación de lo que antes se criminalizaba y perseguía.

Las *muxhe'* subrayan las conquistas que han logrado gracias al reconocimiento de la diversidad. Por ejemplo, en una calenda²² a la que asistí en septiembre del 2019, Beth Súa, la actual coordinadora de la Diversidad Sexual en

²² Una calenda es una fiesta que se hace al inicio de las festividades patronales. Se trata de grupos de personas que, acompañados de música, juegos pirotécnicos y alcohol, van caminando por las calles anunciando la fiesta, hasta llegar a la plaza principal –normalmente donde se encuentra la presidencia municipal–.

Ixtepec, aludía a los cambios que habidos en materia de aceptación de las *muxhe'*. Me comentaba, orgullosa, que en la conmemoración de la Vela Gay de ese año, el sacerdote ofreció una misa exclusiva para las *muxhe'* en la que las *muxhe'* pudieron ir vestidas con el traje de tehuana. Para Beth Súa, que la iglesia católica haya adoptado tales cambios evidencian la aceptación de la homosexualidad y diversidad sexual lo que, a su parecer, sería un logro de la lucha política *muxhe'*. Un día después de esa charla, en la siguiente calenda, platicando con Felina, una *muxhe'* de Juchitán, me comentó que la fiesta de la Vela de las Intrépidas es una fiesta de la diversidad sexual, “pero la más grande del país”, ella calcula la asistencia de unas 10 mil personas al año de todas partes del mundo, “de esta manera se moviliza la economía” –dice Felina. Ella declaraba que, además de dinamizar la economía, al mismo tiempo se legitiman prácticas apuntaladas por los discursos de la multiculturalidad, diversidad étnica y sexual. Es decir, la importancia del multiculturalismo para legitimar la diversidad sexual y étnica, aunada a las luchas y demandas de los *muxhe'* (quienes han utilizado este discurso a su favor) habrían traducido un mejor posicionamiento político, que hicieron de la aceptación sexual un actual emblema étnico de inclusión.

La muxheidad, como la denominan las *muxhe'*, es todo lo que está alrededor de ser *muxhe'*, incluyendo el emblema étnico de la diversidad; para Becky se trata de la participación en las fiestas, del acompañamiento entre “hermanas” *muxhe'*, del activismo político, de portar con orgullo y respeto el traje “típico”. Becky asegura que parte del reconocimiento que hoy tienen como

muxe's se debe a la cultura zapoteca y al "matriarcado" existente en el Istmo. En casa, mientras esperábamos la cena, me comentaba:

"Sí hija, pues la muxheidad es la representación de nuestras raíces, de nuestra sangre como zapotecas, esto viene desde nuestros ancestros y nosotras portamos con orgullo el huipil, la enagua, el resplandor; y saben, los demás saben, ya te contaré, pero cuando yo estuve ahí en La Costa, que mataron a mi amiga que te conté, yo para ir a hablar a la presidencia, me iba bien arreglada, vestida de enagua y huipil, de media gala y ellos ya sabían que tenían que hacerme caso, porque tenían que hacerme caso. Y ya, me dejaban pasar rápido, sino tremendo alboroto que se les armaba." (Del diario de campo, entrevista a Becky Tylor, junio 2019)

En este caso, como para muchas otras activistas *muxe'*, es necesario el uso del huipil como parte de su "identidad", se asumen a sí mismas como un sujeto diferente, distinguidos por ser parte de una organización social (matriarcal), de otra cultura (zapoteca), poseedoras de otra lengua y otra vestimenta y movilizan todos estos emblemas distintivos en su activismo político.

Will Kymlika (1996) ha señalado que el multiculturalismo puede ser definido como una política de Estado, en la que la diversidad cultural adquirió gran importancia para los "grupos étnicos" inscritos y parte fundamental del proyecto de Estado. Este discurso que aboga por el respeto a la diversidad étnica, más tarde incluyó también a otras minorías como los gays. Dichos grupos retomaron el discurso multicultural para demandar justicia y reconocimiento, a partir de la

adopción de características enarboladas como distintivas que se asocian, usualmente, a poblaciones aborígenes o minorías nacionales, racializadas; en el caso *muxhe'* es muy clara la asociación con un territorio (Istmo de Tehuantepec), una lengua (zapoteca) y una vestimenta regional específica (huipil). Como he mostrado hasta aquí, las prácticas mejor aceptadas son las que apelan a la diversidad étnica, las celebran esas tres particularidades. No obstante, cuanto las prácticas y emblemas distintivos desbordan los marcos morales aceptados, son problemáticas. Con esto quiero decir que el culto a la diversidad étnica, que tanto hemos enaltecido al celebrar la muxhedad, tiene a la vez una carga moral.

Conuerdo con Vázquez (2010) al cuestionar el multiculturalismo como una política adoptada por México con la intención de crear y buscar el origen del Estado nación en “sus” pueblos indígenas, pero aunque los *muxhe'* hayan movilizado este discurso y logrado un supuesto reconocimiento y tolerancia a la diversidad sexual, realmente siguen viviendo en condiciones de precariedad, explotación e inscritos en relaciones desiguales de poder. Por tanto, sostengo, que tiene más sentido hablar de los *muxhe'* como identidades políticas (Mamdani 2001), es decir son sujetos que se constituyen como consecuencia específica de la formación histórica del Estado neoliberal, no como una identidad cultural.

Días más tarde, después del silencio tras la llamada en la que me solicitaba apoyo por el incidente con la policía, contacté de nuevo con Becky. Para entonces yo ya había comunicado a algunos familiares su detención. Sin embargo, Becky me explicó que ese día había tomado clonazepam y ese fármaco la pone un poco paranoica, sobre todo cuando consume otras sustancias. En efecto, el día de la

llamada había personas buscándola.. y policías, justo afuera del edificio donde ella había estado en “servicio”. Becky tiene una orden de aprehensión en su contra, desde entonces constantemente tiene episodios de paranoia. Ese día, el mismo día de la *Guelaguetza muxhe*, Becky había ido a un hotel a trabajar, prestando servicio sexual a la pareja de una de sus amigas que es transgénero. Su amiga se dio cuenta y fue a buscarla al hotel, el escándalo ocasionado hizo que las personas se juntaran y llamaran a la policía. No detuvieron a Becky, las personas del hotel la ayudaron a salir para evitar a las personas que la estaban esperando. Anteriormente, con respecto a la orden de aprehensión Josué, durante mi estancia en Ixtepec, me comentó:

“Becky[*muxhe*] tenía un novio [en el Valle de Oaxaca], una pareja, ¿cómo te diré? ¡una comadre pues! pero se dice que esta persona estaba casada y tenía un hijo, o sea que lo puto lo tenía en el culo. Bueno, su hijo al parecer no está bien de la mente, tiene como que un ligero retraso. El niño [en realidad es un adolescente] le contó al papá que [cuando lo cuidaba] Becky lo quería ver desnudo. Y el novio de Becky tomó represalias en su contra. Pero más que nada se hizo un escándalo ahora por todo eso de los Derechos de los Niños. Tengo entendido que ella consiguió un amparo. Pero ya sabes, como Becky se dedica a vender medias noches [es decir, prostitución], el *show* travesti y anda en todo eso, bueno tú entiendes [...] yocreo que por eso ahora la culparon y ahorita no se para por acá [en Ixtepec]” (Entrevista a Josué mayo 2020).

Sin embargo, al hablar con Becky, me comentó que la verdadera razón obedecía a cuestiones políticas. En realidad, la persona que había interpuesto la denuncia era su ex pareja, se trataba de un político un tanto famoso. Cuando ella vivía en la Costa, mataron a una de sus amigas, Becky intentó movilizar a algunas otras *muxe's* y trans para pedir justicia, sin saber que su pareja estaba involucrado. “Alguien abrió la boca y se dieron cuenta que a él le gustaban las trans, y con tal de callarnos y no quedar mal, me amenazó, me empezó a sacar periodicos. Pero él tiene grandes influencias ahí”, dijo Becky. Me dijo que la orden de aprehensión ya estaba emitida y, que por tanto, ella sólo estaba esperando el día de su detención. Pero que estaba consciente que con el uso de drogas, principalmente piedra (crack) y alcohol, más los medicamentos controlados, se ponía un poco paranoica. Por supuesto que la política multicultural y de la diversidad étnica no enaltece este lado oscuro de la existencia de las *muxe'* mientras se ganan la vida, muchas de ellas dedicadas, como Becky, al trabajo sexual.



Becky Tylor, vestida de tehuana

Alejandro Avendaño

2021 Formato digital

Capítulo II. Prostitutas e iniciadoras sexuales... Límites del actual reconocimiento de la diversidad sexual

“siempre lo que sucede en la realidad es más impresionante
de lo que uno cree de lo que uno se imagina que pueda ser”

— Luis Zapata, El vampiro de la colonia Roma

Una redada en el pub Stonewall Inn ubicado en Nueva York, Estados Unidos durante la madrugada del 28 junio de 1969, marcó este mes como el “mes del orgullo”. Este evento es conocido como la rebelión más importante en la historia de Estados Unidos en que los homosexuales, por primera vez, se rebelaron (BBC 2019). A partir de entonces, en junio se suelen promover eventos a favor de la diversidad sexual a nivel nacional e internacional. En este mismo mes del pasado 2020 la campaña de Calvin Klein “*Proud of my Calvins*” se hizo viral debido a la participación de la modelo Jari Jones, una mujer transgénero, negra y plus-size. Los comentarios celebraron la inclusión de la marca de “diversos cuerpos, pieles y género”. La figura del *muxe'* se ha utilizado como parte del *marketing* de algunas marcas, prueba de ello el comercial de Grupo Modelo en junio del 2019:

No son hombres, no son mujeres [...] conoce a las *muxe's*, el tercer género zapoteca [...] originarias del Istmo de Tehuantepec un lugar donde la igualdad es parte de su cultura [y las *muxe'*] son sinónimos de orgullo y respeto [...]” (Comercial de la Cerveza Victoria 2019).

No obstante, el reconocimiento de las *muxe'*, no se ha reducido al mes del orgullo. Por el contrario, se ha utilizado como emblema de la diversidad sexual a nivel nacional de manera recurrente. La Revista *Vogue* en noviembre del 2019 utilizó la figura de Estrella como portada principal, en febrero *National Geographic* del 2017 promovió un corto sobre el “tercer género”. Lo que ha favorecido la representación del *muxe'* como símbolo de la diversidad. Sin embargo, al hablar de la diversidad sexual de los *muxe'* no todas las prácticas son igualmente aceptadas. Por una parte, el trabajo servil, el cuidado de los padres, la preparación de los alimentos, el bordado de los huipiles, la decoración de las fiestas, o el trabajo relacionado con el cuidado de la imagen (salones de belleza) son prácticas bien aceptadas. Por otra parte, el trabajo sexual tal como la prostitución, el *show* travesti, el *escort* (acompañamiento) ni la iniciación sexual (en muchos casos de menores de edad) son prácticas no tan fácilmente aceptadas, ni celebradas. Para entender esta ambivalencia, en tanto ciertas prácticas de la diversidad en la actualidad son elogiadas mientras que otras no, en este capítulo hago una revisión de cómo los estudios de género y el feminismo han abordado la diversidad sexual en diferentes momentos. Como argumenté en el capítulo anterior, con el auge del multiculturalismo emergió una multiplicidad de agendas que elogian el reconocimiento de la diferencia y la diversidad (Reverter 2009).

El presente capítulo se organiza de la siguiente manera: en el primer subapartado abordaré la diversidad sexual en términos de inclusión, referiré cómo la subalternidad y la “hermandad” adquirieron gran relevancia. El segundo

subapartado trata del énfasis en la experiencia, el apogeo de la “*stand point theory*” y la interseccionalidad. En el tercero abordaré las discusiones relacionadas con el trabajo sexual y el feminismo “antiporno” o abolicionista que ha buscado erradicar la prostitución.

2.1 La diversidad en términos de inclusión, la subalternidad y la trampa de la sororidad

“Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos – Artículo 1, Declaración Universal de Derechos Humanos”.

“Nadie debería vivir con miedo por ser quien es o amar a quien ama”
(ONU 2020)

Según Sonia Reverter Bañón (2009) la tensión entre la igualdad y la diferencia ha tenido diferentes recorridos políticos. Aunque el análisis de Reverter está relacionado con los estudios feministas, existe una genealogía compartida con el movimiento LGBT ya que los gays y lesbianas eran considerados también una minoría que compartían las problemáticas que las mujeres denunciaban a principios del siglo XX. En cuanto a la igualdad, el recorrido feminista de la primera ola, también conocido como feminismo sufragista, defendió la paridad por la inclusión de las mujeres en completa equidad legal entre todos los humanos. Mientras que la segunda ola defendió que las mujeres eran iguales en su subordinación. En cualquier caso, la inclusión fue y es, una de las formas en las que operan las corrientes políticas, ONG, AC y la SC. Por ejemplo, en el caso *muxhe'*, el pasado junio del 2020 la Coalición Mexicana LGBTTTI+ emitió un

comunicado (ver Anexo 2) en el que manifestó su apoyo a Amaranta Gómez Regalado para su postulación como titular al Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED). Al respecto Becky Tylor se posiciona y argumenta la razón del apoyo Amaranta:

Tenemos puntos de vista dife... diferidos, sabemos que si no tenemos aliados dentro del gobierno federal no podemos avanzar. Claro, hay una amiga que se llama Gloria Hazel Davenport [Hazel Gloria Davenport Fentanes], que es un periodista, bueno es una periodista muy reconocida, y es la que le alza la mano a Andrés Manuel. Entonces Gloria hace una investigación muy profunda desde el tema como investigador o investigadora (porque estaba en esa dualidad cuando yo la conocí). Él te habla de temas políticos de una manera explícita [...] cuando nos conocimos habíamos llegado a esa misma conclusión, no podemos si no tenemos aliados estratégicos de nuestra misma comunidad dentro de un gobierno federal. Entonces Andrés Manuel parece que nos apoya, pero a la vez no se involucra y no se compromete porque finalmente una de [...] los gabinetes está cubierto por una persona de la Diversidad sexual, o sea no hombre ni mujer, de ninguno. Entonces, en ese caso, lo que nosotros queríamos, todos a nivel República, era que si el CONAPRED estaba libre pues obviamente postulara a Amaranta porque cuando se fundó el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación estaba una persona que cumplía con todos esos

requisitos, una persona discapacitada [...] Entonces Amaranta cumple con todo el perfil porque no tiene una mano, es indígena, es *muxhe'* y de verdad dijimos ¿quién más? Estaba Gilberto Rincón Gallardo cuando estaba en [el] CONAPRED, que ahorita ya falleció. Y entonces te digo, quien cumplía o cumple, con ese requisito de ser indígena, discapacitado y persona de la diversidad sexual, es Amaranta. A nivel nacional todos decimos, tengamos puntos encontrados o puntos diferidos, decíamos ella cumple el perfil para cubrir esa cuota y tener ese consejo y sin embargo no nos tomó en cuenta Andrés Manuel ¿eh? O sea, empezamos a decir votamos a Amaranta, empezamos en redes a bombardearlo y ¿qué pasó? no pasó nada. Porque para él no somos un número. No somos fuerza. O sea, para esos temas donde podamos defender nuestros derechos no valemos nada, pero para el tema comercial ahí sí nos toman en cuenta. (Fragmento de entrevista a Becky Tylor, abril 2021)

Amaranta fue conocida en todo el país por su candidatura a diputada federal para el partido México Posible en 2003, periodo en el cual se popularizó como “la primera candidata transexual de México” (López 2020). Tanto Becky Tylor como las otras personas que se expresaron a su favor, abogaron por la candidatura idónea de Amaranta, debido a su triple condición de opresión. Es decir, ha habido un particular interés en los sujetos que, como Amaranta, experimentan la múltiple subalternidad por ser “indígena, discapacitada y persona de la diversidad sexual”. Al respecto conviene discutir la subalternidad.

De acuerdo con Gayatri Spivak, el interés por el sujeto “subalterno” emana de la poscolonialidad, periodo histórico que inicia con la “descolonización” de la India en 1947 y aparece como una postura crítica hacia el pasado colonial (2003:299). Los estudios decoloniales colocaron a los sujetos migrantes, mujeres, campesinos y otras minorías como sujetos “subalternos” que debían de ser salvados de las taras coloniales. La creación de este sujeto “subalterno” hace referencia a los grupos que “no tienen voz”, algunos de ellos pueden ser las mujeres, el proletariado, los indígenas, o incluso algunos otros grupos minoritarios como los gays, transexuales, las lesbianas y, en este caso, los *muxhe*. Sin embargo, esto genera algunas consecuencias para la conceptualización del sujeto. Si éste se piensa como “subalterno” forma una categoría monolítica y unitaria, finalmente el uso de esta condición en los trabajos poscoloniales termina reproduciendo la dominación política y económica neocolonial (Spivak 2003:299). Por ello, Spivak (2003) considera que aquellos estudios que pretenden eliminar o resarcir el daño colonial, tienen el peligro de actuar a favor de la dominación del subalterno (este tema lo trataré de manera más extensa en el siguiente capítulo). En este sentido se ha reforzado la idea de que el intelectual o antropólogo no puede –ni debe– de hablar por el subalterno, porque eso sería aseverar su subalteridad y su opresión, por tanto, los únicos capaces para representarse son ellos mismos, los *muxhe*. Por esa razón ha habido un interés en colocar a los sujetos que “experimentan” la “subalternidad” como los “portadores de su propia voz”.

Otra de las vertientes de esta misma búsqueda de inclusión ha sido el énfasis en la hermandad que, a su vez, deriva de la idea que afirma que existe

una subordinación compartida. En el feminismo se nombró sororidad. En el caso *muxhe'* es parte de la “muxheidad”:

Yo tengo un compromiso social con mis hermanas, porque para mí son mis hermanas, o sea, de verdad yo no puedo percibir, o sea que siendo no *muxhe'* no seamos hermanas—Dice Becky—. Siendo *muxhe's*, somos hermanas. Beth Súa [la actual Coordinadora de la Diversidad Sexual en Ixtepec, Istmo de Tehuantepec, Oaxaca] es mi hermana, Felina es mi hermana, Kike es mi hermana, o sea, de verdad son mis hermanas. Vivimos en carne propia muchas cosas [...] a diferencia de otras de la República Mexicana, lo digo en un documental, somos muy unidas. Nosotras, a diferencia de la comunidad gay, no nos relacionamos con otra *muxhe'*, es imposible que una *muxhe'* se involucre sexual o afectivamente, o de manera erótica con otra *muxhe'*. Nosotros nos relacionamos con hombres, bisexuales, con heterosexuales y nos respetan como tal, te vistas o no te vistas de mujer. Entonces es algo que defendemos y no cualquiera puede decir ahora me voy a coger con... ¡no! O sea, la verdad es que no es bien visto entre nosotras [...] Nosotros tenemos marido, de verdad por eso es diferente, por eso es característico. Y cuando la gente quiere adoptar cosas que no son es cuando viene la mala información.

Cuando hablo de “la trampa de la sororidad” hago referencia a la excesiva importancia que se le da a la experiencia compartida de “vivir en carne propia” la

subordinación. Esta condición desigual en la que se encuentran los sujetos no debe de ser reducida a una opresión generalizada, se deben de tomar en cuenta otras estructuras y procesos que producen estas relaciones de poder desigual. Así, argumento que el género no debe de ser pensado como una característica individual del sujeto, sino como una estructura, que al igual que otras estructuras, como la clase y la etnia, constriñen y moldean las relaciones sociales. Se debe de analizar esta experiencia en términos estructurales, y no como experiencias del individuo “vivas en carne propia” compartidas. Es decir, el exorbitante hincapié en las vivencias compartidas (que las hace ser hermanas) pone en riesgo la consideración de otras estructuras que están en juego. ¿Qué pasa entonces con las otras personas que no tienen esa experiencia? En el feminismo surgió el interés por “otro tipo de mujeres”, mujeres negras, mujeres indígenas, o mujeres del tercer mundo que eran contrastadas con las experiencias que vivían las “mujeres del primer mundo”, que eran las mujeres del feminismo blanco. Al respecto, Chandra Talpade Mohanty (1984) desarrolló una perspectiva crítica al discurso feminista occidental. Mohanty (1984), retomó la separación entre el “Primer Mundo” y “Tercer Mundo” y argumentó que, el feminismo occidental construyó sujetos monolíticos características eran: sujetos explotados, sin poder, débiles, sumisos y oprimidos. La producción académica, según Mohanty, desarrolló categorías particulares para estudiar a “el Otro”, las cuales, en casi todos los casos, presupone una relación de dominación y oposición estructural entre uno y otro, en el intento de reparar el daño colonial. En este sentido, en el feminismo académico occidental están implícitas las relaciones de poder, las cuales producen y asumen diferencias entre el Primer y el Tercer Mundo. Por ello,

algunos estudios de género resaltaron la opresión de las mujeres, de las comunidades LGTBTTI+, de las mujeres indígenas, con la intención de “darles voz”, y de darles espacios para ser escuchadas. En el siguiente apartado analizo cómo el énfasis en la diferencia en la diversidad sexual también ha tenido un impacto teórico y político contradictorio.

2.2 El “ADN cultural”[sic]: énfasis en la diferencia, la experiencia, *stand point theory* e interseccionalidad

La primera vez que vi el documental de Netflix en el que salió Lady Tacos de Canasta me llamó la atención pues ella mencionó ser de ETLA, no del Istmo, me sorprendió porque ella portaba ropa similar a la que se usa en el Istmo, aquella que está relacionada con la construcción de la mujer tehuana. ETLA es parte de Valles Centrales, una de las ocho regiones de Oaxaca. Hablando con Becky me dijo:

Nosotros no somos las que vamos a desmentirla. Nosotros tomamos [hicimos] pronunciamientos contra Lady Tacos, se le dejó, se le saluda, se le conoce, pero ella no ha venido con nosotros. Ella tiene [que cumplir] con una cuota cultural y no la cumple. Se apodera, se adueña del tema *muxhe'*, pero no se involucra en los roles, ni en el trabajo, ni en la presencia de hacer con nuestras hermanas *muxhe'* gente, así se le dice hacer gente, tú me haces gente. El hecho que tú tengas el día de mi cumpleaños[s] y me des un cartón, una limosna, una botana, tú me haces gente a mí, y cuando a ti te toque hacer

algo, yo te voy a hacer gente²³ a ti. (Fragmento de entrevista abril 2021)

A contracorriente de la “hermandad” entre las *muxe'*, el caso de Lady Tacos de Canasta, conocida por ser parte del Episodio 3 de la serie “Crónicas del Taco” en Netflix, muestra las confrontaciones por ganar reconocimiento y escamotearlo a otras poblaciones que no lo merecen .

De hecho, yo me la topé en Zipolite, me la topé el... 28 de noviembre es la fecha en que yo me la topo, del año pasado, del cumpleaños de una amiga mía que se llama Sara. Y me ve y me dice: «¡Señora!» Y se para. Porque de verdad me tiene un respeto. –¿Qué pasó? – le digo –¿Cómo estás, Marvin? [...] Entonces le digo: –Oye manita, qué bueno que te veo. – [...] Te digo tengo esta capacidad gracias a dios, a mi madre, a mi padre, a mis genes, a mi herencia, a mi sangre zapoteca de ser muy directa. –Te felicito– le digo, por haber llegado a la embajada por tu proyecto de Netflix, o sea, de verdad que padre que lleves muy en alto el orgullo de Oaxaca, pero si tú no sabes defender un tema, no lo conoces, mejor no lo hablas. Fíjate que el tema *muxe'* es un tema muy delicado ante los medios porque con tanto aforo que tú tienes, de verdad que cuanto tú das una mala información tú

²³ Otra reflexión interesante es la propuesta de “tendencia a la crisis” de R. W. Connell, según Connell el género es una estructura tripartita, donde la labor, el poder y la catexis funcionan como subestructuras. Cabe mencionar que dichas “subestructuras” no son las únicas, ni últimas, pero sirven para entender cómo es que la estructura constriñe, limita y organiza la vida social. La división que realiza Connell me permite cuestionar cómo la división social de trabajo es una asignación de tipos particulares de trabajo a categorías particulares de personas (lo que en la propuesta de Connell se llama labor). El poder, por su parte, permite cuestionar los actos individuales, y entenderlos en términos estructurales, lo que parece ser un acto del individuo como es “hacer gente” en la sociedad istmeña, en realidad involucra a instituciones y formas de organización social como lo es la familia. Por último, la catexis, permite cuestionar la sexualidad de las *muxe'* siempre construida socialmente (lo que en la sociedad istmeña se nombra muxheidad). Tanto en Connell como en Fraser (2016) encontramos que la “tendencia a la crisis” es inherente al capitalismo.

desvirtuas, tú no eres *muxhe'*. Tú eres de Etlá – le digo. –Habla de tu huipilito ese que se ponen las señoras– así le dije ¿eh? –De ese padrísimo que se ponen [...] de ese, habla, porque de ese sí es tu región [...] habla de tus raíces, pero tus raíces. Hablar del tema *muxhe'* es un tema que no cualquiera lo puede hablar porque, uno, no cualquiera lo vive como lo vivimos nosotros. Y otra cosa, si lo quieres hablar, no lo sabes defender. Entonces, si no sabes defender un tema, no lo toques, porque desvirtúas tergiversas la información.

Respira y me dice: «¡Gracias!» ¿Fíjate eh? Porque Marvin es una persona muy consciente [...] «Gracias, nadie me había hablado como me hablas tú. Era un compromiso que yo tenía contigo [...]»

Me da mucho gusto que ahorita sea candidata, si es que llega a ser candidata [...] La empezaron a relacionar por el tema de Oaxaca porque ella sí se ponía cosas típicas, pero no eran, no había, o sea adoptar el traje istmeño implica un respeto también [...] Las *muxhe'* son sólo del Istmo, solo ahí existe, es algo que viene marcado en nuestro ADN, ahí traemos el *muxhe'* en el ADN cultural. (Fragmento de entrevista abril 2021)

Explica Becky, que otras quieren “venir a adoptar esta cultura, pero no se involucran en lo que es ser *muxhe'*, en lo político cultural, religioso”. Ni cumplen con la cuota, en palabras de Becky “la *gueeza*” (hace referencia a un término en zapoteco que significa el “dar y recibir”) “no has cumplido con ese compromiso” le dice a Lady Tacos de Canasta. En estos términos, se desestima a Marvin por su

falta de experiencia o un fallido “ADN cultural” para poder comprender lo que es ser *muxhe*. Carecen de un atributo distintivo, pues no sólo se apropia de una insignia étnica (el traje) sino que es ajena a los intercambios que existen entre las personas que integran esta comunidad imaginada. El asunto merece ser abordado recuperando la alusión a la experiencia compartida como criterio que define la inclusión y la exclusión.

¿Por qué los estudios de género hacen un énfasis profundo en la experiencia? Para poder contestar lo anterior es necesario abordar críticamente los límites del feminismo a partir de una revisión de sus diferentes olas.

Tras la segunda ola, que argumentaba la subordinación compartida de las mujeres, la tercera ola hizo énfasis en la desigualdad basada en las particularidades, en la diferencia de raza, de clase. Como señala Sonia-Reverter Bañón, colocan el acento en las diferencias (tal como es característico del multiculturalismo), así con el ascenso arrollador del movimiento LGBTI+ emerge una multiplicidad de agendas. En la segunda ola del feminismo se cuestiona si la categoría mujer y la opresión son universales, en este tercer momento surgió la demanda del reconocimiento a partir de la especificidad. El punto de vista de la mujer se desplaza subrayando las diferencias culturales y raciales inscritas en relaciones desiguales de poder.

Para poder analizar lo previo me parece preciso traer a colación algunos de los debates y aportes de teóricas como Kamala Visweswaran (1997), quien ha intervenido en la controversia anterior, y al análisis de una supuesta “experiencia

compartida” por los sujetos. Visweswaran parte de uno de los ensayos de Michelle Rosaldo que tuvo gran impacto durante los años ochenta en el que hace una crítica a la literatura feminista. Rosaldo sostenía que cada sociedad se vale del sexo biológico para organizar y explicar los roles, pero en este intento de buscar universales sexuales de asimetría se corre el riesgo de esencializar la categoría mujer/hombre. Rosaldo, al cuestionar que los hechos universales puedan reducirse a lo biológico, inició una crítica al esencialismo de género basado en dimorfismo sexual, pero no lo logró por completo debido a su insistencia en que lo social moldeaba el género a partir de las preexistentes diferencias biológicas.

Como indica Visweswaran, Judith Butler llevó esta discusión a un nivel más avanzado al postular al sexo como algo que también está culturalmente construido, al grado que Butler afirma que no hay distinción real entre sexo y género. Para poder explicar el género, Butler introdujo el término de “performatividad” para enfatizar que el género se trata de lo que la gente hace en lugar de algo que la gente posee. Según Butler, los sujetos no escogen libremente sus *performances*: tales como el género, la raza, la etnia. De esta crítica derivaron análisis y etnografías feministas que tenían como objetivo detallar los *performances* de las mujeres, y se le podrían sumar otros *performances* (de clase, de etnia o de raza) que definían sus experiencias como, por ejemplo: mujeres indígenas, mujeres latinas de clase media, mujeres blancas y, más recientemente mujeres trans, etc.

Según Kamala Visweeswaran en esta búsqueda de universales y de la “esencia”, las mujeres han sido identificadas con ciertas características que las distinguen de los hombres. El esencialismo supone que las mujeres comparten desde el principio de los tiempos características bien definidas. Aunque en muchos casos se ha buscado “la esencia” o “la naturaleza de la mujer” en la biología, también ha mediado la tendencia de buscar historias compartidas entre las mujeres, por ejemplo, la suposición de que por ser mujeres se asume que se comparte la opresión generalizada. El esencialismo de género busca esa “esencia” de la mujer en términos de experiencias históricas compartidas como mujeres blancas, negras, latinas, indígenas. Sin embargo, reduce lo femenino a un “punto de vista de las mujeres”. En este sentido, la esencia de lo *muxe’* se justifica apelando a una experiencia compartida, el aludido ADN cultural que dota al *muxe’* de una cualidad que la acredita para obtener la insignia de esta disputada categoría. Las *muxe’* comparten el “ADN cultural”[sic].

Finalmente, Visweeswaran critica que la forma de enfrentar el esencialismo de género se ha reducido a la teoría del “*standpoint theory*”, en el que la etnografía feminista se ha empeñado en tratar de plasmar “el punto de vista de la mujer”. Según la autora, el problema de buscar la esencia recae en la agrupación y unificación de las mujeres. Y pasa algo similar en el caso de los *muxe’*, se busca poder plasmar el punto de vista *muxe’* a través de la experiencia, por ello Lady Tacos de Canasta, para otras *muxe’*, no puede ser considerada como tal, pues carece de la experiencia de nacer en el Istmo. El territorio, lengua y vivencias construidas en esa trama societal definirían la auténtica *muxe’*, un sujeto

genuino frente a la impostura que, valiéndose de la argucia del disfraz, intenta obtener un inmerecido reconocimiento.

En este debate inacabado la interseccionalidad, consecuentemente, podría ser la respuesta más sugerente y esclarecedora. Al menos ante la idea de una mujer universal, punto central de la controversia. La interseccionalidad ha tenido en los últimos años un gran peso teórico y amplia difusión. El término fue acuñado por Kimberle Crenshaw en los ochenta, a manera de metáfora:

La interseccionalidad es lo que ocurre cuando una mujer de un grupo minoritario intenta navegar por el cruce principal de la ciudad, la carretera principal es la “ruta del racismo”. Un cruce de calles puede ser [la Avenida del] Colonialismo, luego la Calle del Patriarcado. [La mujer] tiene que lidiar no solo con una forma de opresión sino con todas las formas, que se unen para formar un manto de opresión doble, triple, múltiple, de muchas capas (Crenshaw en Yuval-Davis 2006: 196). [Traducción propia, corchetes míos].

Ante la idea de una mujer universal, la perspectiva de la interseccionalidad permite identificar diferentes experiencias. La interseccionalidad descubre sujetos doble, triple o múltiplemente subalternos, como los *muxhe'*, como Amaranta, indígena, discapacitada, persona de la diversidad sexual. Sin embargo, como han señalado otras autoras (Jibrin y Salem 2015) la interseccionalidad pierde su potencial crítico cuando está desarticulada de procesos globales. Rekia Jibrin y Sara Salem (2015) han señalado la fetichización de las políticas de identidad y las nociones occidentales universalizadoras de identidad y raza en la “consciencia”

feminista que ha sido instrumentalizadas por el neoliberalismo. Son formas en las que se reproduce la opresión, en lugar de situar la opresión de género como una función del sistema mundial global más amplio, surge un patrón donde la política de opresión victimiza a los sujetos.

No podemos caer en la trampa de ver a los sujetos como fronteras fijas (“ADN cultural”[sic]), debemos de conectar con otros territorios y otros procesos. Este tipo de análisis que se centran en la experiencia de las regiones, étnicas o de raza (interseccionalidad) desconectado de procesos de globalización, de fragmentación y de capitalismo, no es suficiente para explicar lo que está sucediendo con las mujeres, ni con los *muxhe*’. Por ello, en el siguiente apartado analizo una de las prácticas no aceptadas, el trabajo sexual, en la experiencia de Becky Tylor y su relación con procesos globales (como el multiculturalismo referido en el capítulo anterior) que reafirman la inclusión y la diversidad, bajo parámetros y formas específicas.

2.3 El trabajo y la iniciación sexual

Previo a la pandemia, hice una visita en septiembre del 2019 a Ixtepec. Las cosas que había leído entonces sobre la iniciación sexual de trabajos académicos reconocidos como el de Anya Peterson (1968) y Marinella Miano Borruso (1998), explicaban las prácticas sexuales en relación con la “cultura zapoteca”. Describían las prácticas de la iniciación sexual desde el género como parte de la cultura zapoteca, incluso, en algunos casos se menciona la relevancia de estas prácticas respecto a su funcionalidad para preservar la virginidad femenina. Sin embargo,

considero que tanto el feminismo anti-porno, el análisis desde el género y los argumentos culturalistas, no son suficientes para interpretar estas prácticas sexuales.

Mi tía Becky Tylor, le había pedido a Beth Súa, la actual coordinadora de la diversidad sexual en Ixtepec que me dejara entrevistarla para la tesis. En ese momento hablamos un poco, nos conocimos brevemente, me contó de su actual cargo y los proyectos relacionados con el VIH y otros eventos culturales. En junio del siguiente año (2020) platicamos vía telefónica sobre el mismo tema del VIH, yo le pregunté sobre la prostitución. Inmediatamente su tono de voz cambió, mostrándose molesta, me corrigió: «No, no se dice prostitución, es trabajo sexual» me respondió ella. Ya, un poco apenada, me disculpé y le pregunté sobre el trabajo sexual. Ella hizo énfasis en que la prostitución es un término con una carga moral negativa y que debería de llamarse trabajo sexual por esta razón.

Cuando le conté de este incidente a Becky le pareció gracioso, porque –a su juicio– la de “la carga moral era Beth Súa”. Me dijo:

–Sí, así es Beth Súa, pero no, el trabajo sexual incluye la prostitución, nada más ella que no le gusta que digan prostitución.

Yo te voy a decir, una persona desde que lucra con su cuerpo, ya es un trabajo sexual. [...] Puede ser una persona que... de aerobics, un modelaje con poca ropa, o sea que ocupe como herramienta su cuerpo, que tenga que ver con la sexualidad y con el cuerpo. [...] La prostitución tiene que ver implícita con caricias, besos fingidos y recibir una remuneración económica

a partir de ello. Para mí hacer *show* travesti, o hacer cualquier trabajo con tu cuerpo, es un trabajo sexual. [...] Las que hacemos el *show* no todas nos prostituimos, algunas sí. (Fragmento de entrevista a Becky Tylor abril 2021).

Como refiere Rubin (1984) los gays y las prostitutas ocupan zonas delimitadas y deben de batallar contra la policía para defenderlas. La persecución legal de estas poblaciones se ha justificado mediante la ideología que descalifica las prácticas sexuales de ambos grupos, considerándose peligrosas, despreciables e inferiores. Prueba de ello fue la cacería de las locas de los años 60 y 70 en el Istmo de Tehuantepec (ver capítulo 1). Los homosexuales y las prostitutas son una población criminalizada por la norma por ejercer una sexualidad perniciosa, estigmatizada son la presa favorita de los discursos moralistas (Rubin 1975,1984; Mohanty 1984) en tanto no inscritas en el marco heteronormativo que legitima el matrimonio como vínculo fundante de la familia patriarcal. Tanto la prostitución y la iniciación sexual de niños y jóvenes se asumen como perturbadoras, inmorales. En este sentido, los *muxe`s* y sus prácticas sexuales, tal como la prostitución y la iniciación sexual pueden ser erróneamente concebidas como víctimas de la opresión de género. Respecto a la opresión, Gayle Rubin en 1975 acuñó el término “sistema sexo/genérico”, el cual obedecía a la opresión histórica basada en el parentesco y la creación de la familia monógama. A pesar de que Rubin argumentó que la categoría sexo era una construcción social, incluyó en ello el género, el deseo y la identidad sexual, sistemáticamente entrelazados. Más tarde Rubin (1984) sostuvo que, en efecto, el sexo y el género están vinculados, pero a pesar de ello no se deben suponer

como parte de la misma cosa, pues cada uno tiene sus prácticas sociales absolutamente separadas (Rubin 1984: 168). Aún así, las corrientes feministas actuales han tratado la opresión del sexo en términos de opresión de género (Rubin 1984; Wrigth 2006).

En ausencia de una teoría sexual, frecuentemente se ha recurrido a las corrientes feministas; sin embargo, una de las vertientes, el movimiento anti pornografía, adquirió un papel hegemónico en el análisis feminista (Rubin 1984:165). Con ello, las prácticas sexuales fueron relegadas y censuradas, tal como la prostitución y las relaciones intergeneracionales (la iniciación sexual en el caso *muxhe'* (1984:166). Rubin (1984) sostiene que la literatura actual feminista atribuye la opresión de las mujeres a la pornografía, la prostitución, sin cuestionar el papel que tiene la familia, la religión, la educación y el Estado. Este discurso moralista feminista ha fomentado la oposición a la investigación sexual de la prostitución, la homosexualidad y prácticas sexuales.

La contra parte del feminismo anti pornográfico, el feminismo pro-sexo, mayormente un movimiento asociado al lesbianismo, sobre todo lesbianas sadomasoquistas, parece polarizar la corriente feminista anti porno. El intento de encontrar un camino intermedio no ha prosperado, precisamente por la insistencia del análisis de sexo en términos de género. El feminismo al ser una teoría de la opresión de géneros supone que con ello viene la opresión sexual, Rubin (1984) argumenta que esta premisa es un error, dado que no distingue entre género y deseo erótico. Por tal razón, Rubin propone la teoría sexual como análisis en términos de jerarquía, que corresponde a la categorización de las prácticas

sexuales. Trabajo que Rubin ha declarado como faltante en la producción académica respecto a los temas de sexo y género, tal es el caso de las prácticas sexuales de los *muxe'*. Por ello en esta sección desarrollo una propuesta de análisis desde la teoría sexual. A este fin me valgo de la historia de vida de Becky y su ingreso a la vida laboral sexual.

Becky, antes de ser llamada Becky Tylor, (Rebeca), tenía el nombre de Roberto Avendaño, por supuesto también antes de reconocerse a sí misma como *muxe'*. Nació en Oaxaca el 6 de noviembre de 1979, como el penúltimo hijo. Antes de él nacieron tres hombres y una mujer, después, le siguió una hermana menor, quien ha sido diagnosticada con retraso. Roberto pasó sus primeros años en la Ciudad de Oaxaca, pero a muy temprana edad se mudó a la Ciudad de Ixtepec con sus hermanos y sus padres, debido a que su madre heredó una casa en Ixtepec. La Ciudad de Ixtepec basa su economía en el sector terciario, es un lugar conocido por el comercio de alimentos, una zona estratégica debido a que el Istmo conecta al Golfo de México con el Océano Pacífico. Durante su infancia su madre se dedicaba a la venta de comida y a la limpieza de casas, mientras que su padre era carpintero.

Cuando Roberto tenía 15 años se enamoró de un muchacho mayor que él, tenía 21 años. Este es el periodo en el que Roberto inicia su “despertar sexual”. Tras una ruptura amorosa, decide salirse del “paraíso gay” que se supone es el Istmo de Tehuantepec y busca otro lugar donde pudiera vivir su “homosexualidad plenamente”, donde pudiera “realizarse y vivir”. Dado que tenía una tía en la Ciudad de Puebla, elige ese destino para estudiar. La Ciudad de Puebla suele ser

un punto de confluencia para los universitarios. Sin decirle a nadie de su plan, toma dinero que le había dado su madre para la graduación de su prepa, y lo usa para comprar un boleto de ADO (una línea de autobuses mexicana conocida al sur y centro del país). Al llegar a Puebla, dice Becky “me confronto pues a toda esta industrialización, a toda esta parte de que son una ciudad grande, que no es lo mismo de vivir en una ciudad pequeña, el adaptarte a los tiempos, a la gente, los riesgos que esto implica”. Becky reconoce que en la ciudad de Puebla, a pesar de no ser el paraíso *queer*, tiene más posibilidad de entrar al sector laboral a su edad. Llega con una de sus tías, y tiene que adaptarse a las condiciones que ella le pone. Ese año aplica a la Universidad del Estado (BUAP), pero por cuestiones de salud no queda. Lo vuelve a intentar el año consecutivo, aplica para danza y por la poca demanda de la carrera, no se abre el año académico, y sus familiares no pueden ofrecerle más hospedaje, por lo que decide entrar a trabajar.

“Ahí es donde empieza la parte laboral porque es cuando yo empiezo a buscar trabajo, entonces mi tía Marta [con la que se quedaba cuando llegó a Puebla] me empieza a conseguir, la hermana de mi papá, periódicos para que yo buscara trabajos. Entonces empiezo a señalar el periódico y a buscar y es donde leí una leyenda que decía “solicito masajista gay”, fíjate, y entonces lo encerré en un círculo y dije pues voy a ir a un teléfono voy a hablar, pero como que fue mi opción A, B, C o D, como la última [...].”

Antes de ofrecer servicios sexuales, Becky se empleó en una tienda de cosméticos en el centro de Puebla, por primera vez se enfrenta a la vida laboral “me tenían parado ocho horas, o sea y nos daban dos horas de comida, trabajé

una semana ahí [...]”. Después de un par de experiencias más en las que Becky se sentía explotada o humillada, y dadas las condiciones del trabajo empezó a buscar otro tipo de empleo “ [...] y ya fue entonces cuando ya empecé a buscar, me acordé que existía el periódico y que había encerrado cierto teléfono [...], refiere Becky.

Fue relativamente rápida la incursión de Becky en actividades ligadas a los servicios sexuales. “Yo tenía 17 para cumplir 18, fíjate, o sea todo pasa en ese lapso entre los 15 y los 17, todavía ni cumplía la mayoría de edad.” Becky recordó que había marcado el anuncio de “masajista gay” en el periódico, entonces marcó y le dijeron: «Sí, mira el lugar está en la 13 oriente #214, ahí cerca de la Arena Puebla». La casa se encontraba en el centro de Puebla, como referencia le mencionaron «vas a ver unos letreros que dicen curso de regularización y los vas siguiendo y ahí tocas». Fráncamente se trataba de un engaño. Recreando el diálogo de Becky al llegar en búsqueda del trabajo de masajista, Becky dice:

–Oiga es que vengo por lo del anuncio

–Pero, ¿qué anuncio?

–El de masajista gay

–¡Ah! Sí, pásale

Becky recordó que le abrió un muchacho joven, al entrar notó que se trataba de una *sex shop*. Narra Becky: «Había cuartos con cama y televisión, la mayoría; videocasetera [...] Se escuchaban cuchicheos, [...] veo que de un cuarto se asoman unos chavos [...]». La metieron a una recámara y le dijeron: «Quítate

la ropa». Ella contestó: «pero ¿si quieres masaje?». Le reiteraron que primero le darían la información, y le pidieron que se quitara toda la ropa. «Daté la vuelta», le dijeron. Ella se dio la vuelta para escuchar posteriormente: «sí, te ves bien». En ese entonces Becky tenía otro cuerpo porque era joven. Por supuesto, se le da valor a la juventud en el trabajo sexual, por lo que el cuidado del cuerpo y su deterioro es una preocupación incesante: «Recuerdo que en ese entonces estaba yo más llenito, estaba piernudito, imagínate hacia bicicleta y todo ¿no? Las pompis bien paraditas». Los *muxhe'*, sobre todo las que se dedican al trabajo sexual, en su mayoría, reproducen la figura de un cuerpo deseable de mujer, hipersexualizada. Le dieron el trabajo, ella insistió en que le dijeran de qué se trataba y le contestaron: «el masaje es cuerpo a cuerpo, hombre con hombre y se cobra tanto [...] es [entre] 45 minutos [a] una hora, aquí lo hacemos en las instalaciones, [pero] hay una probabilidad de que tú puedas salir a hacer el servicio al domicilio del cliente»

Una de las cosas que más sorprendió a Becky de su nuevo trabajo, fue la probabilidad de tener un encuentro sexual con un hombre y con ello, sus primeras experiencias sexuales “porque no había yo tenido, más que antes en mi despertar sexual con dos personas, una persona que no fue consentimiento, o sea prácticamente fue una violación y después con la persona con la que yo le consentí estar”, dijo Becky.

A Becky le sorprendieron las elevadas ganancias que pronto empezó a obtener. Desde luego su punto de comparación eran esas experiencias laborales precarias, donde las condiciones eran miserables. Anteriormente, al día cobraba

más de lo que podría haber ganado en sus otros trabajos a la semana, y por menos tiempo. Dijo Becky “me acuerdo que en ese entonces cobraba \$700 el que era pasivo, el que era penetrado. Inter [esto quiere decir que era tanto pasivo, como activo] se cobraba \$1,200. Y el activo, creo que estaba en \$800 o \$900, no me acuerdo”. De lo obtenido, Becky se quedaba con el 50%. “O sea, si cobrábamos, \$700 pesos por un servicio [en el] que nos penetraran, nos daban \$350 pesos. Si nosotros penetrábamos, nos daban \$450. Y si uno penetraba, o sea ya les daban \$600 pesos. Becky nunca había ganado esa cantidad de dinero en tan poco tiempo, en tan sólo una hora. Ella tenía claro que quería trabajar y tener ese dinero, por lo que, sin dudarlo, aceptó el trabajo.

Entró a un cuarto donde había aproximadamente 15 personas, todos hombres, “[...] de melón de sandía, o sea de todo, [había] quien era el alto, quien era delgado, quien era el musculoso, quien era el flaco, quien era el dotado, quien era el nalgoncito, o sea, había de todo.” Procedían de distintas partes de la República: Guerrero, Baja California, Michoacán, Puebla, Veracruz. Por eso Becky adquirió su apodo “La Oaxaca”. Ella no pudo ocupar su nombre “Roberto” y tuvo que elegir otro, debido a que ella nació el día de San Leonardo, eligió ese nombre, ella empezó a construir un “personaje” para desenvolverse en los circuitos de prostitución masculina en la Ciudad de Puebla. Desde entonces adquirió esos dos nombres “La Leonarda” y “La Oaxaca” siempre pronunciados en femenino.

La primera experiencia como trabajadora sexual de Becky fue impactante para ella, tanto que la recuerda con detalle, pero también revela información

interesante sobre los consumidores del servicio sexual. El primer cliente de Becky fue un “americano” [estadounidense], según recuerda Becky, de Nueva York, alto y de piel oscura. Cuando él llegó, los encargados sacaron a todos los muchachos que trabajaban ahí, en palabras de Becky “como ganado”, y el neoyorkino la eligió a ella. Al ser su primer cliente, no sabía qué hacer, entre miedo y excitación, le preguntó al cliente “¿si es masaje?”, a lo que él contestó «¿no te vas a quitar la ropa?». Becky se quitó la ropa, tomó un poco de aceite, se lo colocó al cliente como si fuera crema para comenzar el masaje –al ser su primer experiencia ella no sabía que era lubricante– cuando empezó a masajear la espalda del sujeto, se dio cuenta que el aceite en realidad era lubricante, era pegajoso y tenía saborizante. El cliente, ante la ingenuidad y torpeza que demostraba Becky, se dio cuenta que era su primera vez, por lo que le dijo “vamos a llevar las cosas con calma”.

Becky: –No sé qué cara me ha de haber visto porque de verdad yo no sabía, no tenía ni idea, pero le agradezco que se haya compadecido de mí porque yo no sabía ni en qué andaba.

Después del incidente con el lubricante, el neoyorkino decidió tomar un baño y después acostarse boca arriba. Dice Becky “le veo su parte ¡yo me espanto! O sea, en mi vida había yo visto un miembro tan grande,[...] una persona de raza negra y yo me espanto. Y le digo ¿sabes qué? Eso no me va a entrar a mí.” El cliente insistió en que Becky no se preocupara por eso e intentó la penetración. Becky se encontraba asustada, para ser su primera vez creía que era demasiado. El cliente le pidió estimularlo:

Narra Becky:

«¿Me puedes hacer un oral?», le dijo el cliente

Sí, contestó Becky

El cliente, justo antes de eyacular se quitó el preservativo. En ese momento Becky se dio cuenta que el cliente eyaculó con sangre. En este tiempo las enfermedades de transmisión sexual y el SIDA despertaban la preocupación entre la comunidad LGBT+, por lo que Becky, asustada, lo arrojó. El cliente le explicó que era “normal” debido al tiempo que había pasado en abstinencia. Sin embargo, Becky no le creyó del todo. Posteriormente, el cliente pagó el servicio y le dio un extra a manera de propina. Dijo, dirigiéndose a Becky: «no te preocupes, entiendo que sea tu primera vez». Becky decidió tomar un baño, sus compañeros no tardaron en ir a preguntarle cómo le había ido. Les narró su experiencia a los compañeros, celosos de haber perdido a ese cliente. En total, por ese servicio Becky cobró por primera vez \$1,600 más la propina. Ella se quedó con \$800 pesos, los otros \$800 fueron para su jefe, pero en total, con la propina ella obtuvo entre \$1,200-\$1,300, en menos de dos horas. “[...] Para mí era un chingo de lana, o sea para mí era un chingo de lana, de verdad, era mucho dinero”, dice Becky.

En ese entonces Becky aún no había conocido al dueño del lugar, un señor de Veracruz, que también era director del Centro Escolar Puebla.

¡Fíjate! Él era director del [Centro Escolar] que está en la 11 y este [...] Galdino Santiago se llamaba, en ese entonces. Ya falleció, lo mató un muchacho en Veracruz, le cortó el cuello. Era una persona

trajeada, chaparrito, o sea, nada amanerado. (De diario de campo, Becky junio 2021)

El día que el dueño llegó le ofreció quedarse en uno de los cuartos que usaban para los “masajes”, a cambio del hospedaje Becky trabajaría atendiendo la *sex shop* que se encontraba en el mismo lugar. Esto se tradujo en un dinero extra para Becky, ella ya contaba con hospedaje y trabajo. En estos años no había tantos lugares con ese tipo de servicios y la venta de productos como los “juguetes sexuales” no era común. Becky empezó a generar más ganancias, incluso empezó a tener servicios en la madrugada. Becky se desempeñó en ese lugar durante tres años. Entre 1997-1998 decidió retomar sus estudios, le pidió permiso a su jefe para poder ir a estudiar en la mañana, horario en el que tenía menos servicios. Entró al Colegio Libre de Estudios Universitarios (CLEU), una escuela privada en Puebla que ofrecía tres licenciaturas: Derecho, Criminología y Criminalística y Actuación, dirección y producción teatral. Con lo que ganaba Becky en el *sex shop* logró pagar 6 meses por adelantado. Más o menos ganaba entre \$1,200 o \$1,700 diarios, entre la venta del *Sex Shop* y los servicios. Estudió la licenciatura durante tres años, pero en el cuarto la abandonó debido a problemas en su trabajo.

Entonces, y hasta hoy, existía un noticiero famoso del locutor López Díaz, quien en su programa mencionaba mucho el lugar donde trabajaba Becky, comentaba que el dueño era también el director del Centro Escolar. «Como aquel

director que [...] tiene su prostíbulo de homosexuales», decía Javier López Díaz. Nunca, nunca se había generado un conflicto porque nos aventara la radio, el tema fue cuando llegó una denuncia, dice Becky.

Hasta que un día, como a las 4:00 de la tarde, después de haber llegado de la escuela. Becky afirma que, al entrar, el teléfono no paraba de timbrar:

He desarrollado [...] un sexto sentido– como que algo me decía “contesta, pero contesta rápido” [...] Fui y levanté el teléfono, era el director, [...] él dijo: «lo que tengas puesto salte porque va un operativo fuerte [para] detener a quien esté adentro». Y nada más estaba yo sola, entonces me dijo: «pero salte ¡ya!». Y me acuerdo “mi dinero”, pero en eso, cuando digo “mi dinero” yo con la puerta abierta, entonces dije no [no me da tiempo de regresar]. [Por lo que] me [di] la vuelta, me salí y dejé la puerta abierta.

Becky estaba cruzando la calle cuando entraron los judiciales. “[...] yo no llevaba nada más que mi uniforme y mi mochila”, dice Becky. Dejó todas sus pertenencias, la ropa y el dinero que había logrado ahorrar. Al tocar ese punto del relato a Becky se le quiebra la voz como aguantando el llanto. Y continúa:] “Se llevaron lo de la *sex shop*, se llevaron televisores, se llevaron todo, vaciaron la casa, obviamente se llevaron mi dinero, [aunque] estaba muy escondido [...] yo ya no volví a regresar, ya tenían esa casa permanentemente monitoreada [esa casa] porque querían agarrar a alguien, no agarraron a nadie.”

Tras ese incidente, durante el último año de estudios de Becky, decidió salirse de la universidad, porque ya no tenía el ingreso que le dejaba el trabajo

como masajista, y con el peligro que corría al regresar a ese trabajo, decidió buscar otro empleo en Puebla. Recordó que durante el tiempo que estuvo trabajando en ese lugar conoció a gente que se dedicaba al *show* travesti.

En este punto, Becky inició su trayectoria como artista travesti. Conoció a Alejandro –también llamado Alaska–, quien la inició en el *show* travesti, un personaje importante en la vida laboral de Becky. Alejandro (Alaska), invitó a Becky por primera vez a una presentación. Fascinada por lo que vio, decidió dedicarse a lo mismo, trabajar y envejecer en el escenario. Hasta la fecha se mantiene en ese trabajo. El uso de toda la vestimenta, los tacones, los vestidos brillosos y “lentejuelados”, la fama, la peluca, el escenario y la posibilidad de vestirse de mujer y poder ser reconocida como artista, es para Becky una experiencia en la que “puede ser ella misma”.

Cuando Becky asistió al primer concurso de *show* travesti en el Keops, un bar gay en Cholula de hace tiempo, imitó a Litzzy, una cantante mexicana morena de pelo rizado (como el de Becky), era una actriz conocida en ese momento. En ese momento obtuvo el cuarto lugar. El premio fue una boa (una especie de bufanda de plumas) de color blanco y puntas negras. Un accesorio que sin dudas es común entre los artistas travestis. Después de ese concurso ganado, Becky se quedó con el trabajo de bailarina, por noche le pagaban \$700 pesos. Mucho menos que como masajista, por lo que tuvo que hacerse de otro empleo por las mañanas. El nombre de Becky Tylor lo acuñó durante la época de trabajo en el Keops como artista travesti. Cuando Becky hacía *show*, usaba pupilentes morados, como Elizabeth Tylor, por esa razón empezaron a llamarle Tylor. El

nombre de Becky hace referencia a un personaje de la película “La princesita” de Alfonso Cuarón, Becky era una niña huérfana de tez negra. Ambos nombres le gustaban a Becky, por lo que los adoptó como su nombre artístico.

Fue hasta el 2005 cuando empezó a “vestir de *muxe*”, es decir, con enagua y huipil, “a raíz de una vela a la que me invitan, porque en ese entonces era el “boom” de lo indígena” (Ver el capítulo I para profundizar en esta discusión).

En 2006, Becky inició la militancia política en Oaxaca, cuando empezaron las campañas contra el VIH SIDA, las *muxe*’ y trans ganaron presencia en estos eventos. En esos años Oaxaca fue sede del Congreso Nacional del VIH SIDA, se congregaron allí todas las fundaciones nacionales e internacionales. Becky empezó a acudir a ruedas de prensa con otros activistas sociales, la empezaron a invitar como ponente en los congresos que se llevaban a cabo en Puebla, como lo fue el de Metepec, Congreso de Pueblos Indígenas y VIH.

Becky se volvió vocera de Centro Nacional para la Prevención y Control del VIH y SIDA (CENSIDA); en los eventos del Centro propuso el cuidado a las personas que se dedicaban a la prostitución, abogando por cuidar su salud, y reclamando cuando sus amigas eran detenidas por ejercer la prostitución. Le pregunté a Becky con qué argumento detenían a sus amigas, a lo que contestó:

Por agresión, [...] mi intención era defender a mis compañeras que se dedicaban al trabajo sexual, defenderlas de la agresión que tenían de los clientes, [de] las agresiones físicas y verbales [inclusive] de la misma policía municipal, de la policía estatal, [ellas]

estaban expuestas. [En Oaxaca] no había una regulación [...] del trabajo sexual [...], tanto de las trans como de las mujeres. [...] Nosotras [las trabajadoras sexuales *muxhe*] empezamos a meter un proyecto para que justamente se diera[n] ese tipo de capacitaciones, que era una [de las cosas básicas] que nosotros habíamos argumentado [...]. [Planeamos] generar un fondo para capacitarlas para el empleo, para el trabajo [sexual]. [...] Decíamos, vamos a emplearlas, [para] que ejerzan el trabajo sexual, pero también [para que] tengan una opción de [un empleo alternativo: por ejemplo:] repostería, panadería, [...] corte y confección, estilismo [...]. Nos empezamos a sentar con los organismos municipales, y les decíamos: Mira por [tal o cuál razón] vamos a mandarlas a traer y ya que las tengamos sentadas [...] les hacemos el planteamiento. [La pregunta en cuestión era:] ¿de qué manera las podemos controlar? [Refiriéndose al] tema de salud... [La propuesta que hicimos fue] a partir de un libreto. [Se propuso hacer] [...] una revisión periódica. Cada semana las mujeres, [y cada] quince días las trans [...]. [Ese libreto se trataba de] un cuadernito, que [como tal] no te permitía la prostitución, pero al final tenías ciertas revisiones [que consistían en] hacerse la prueba de VIH. Para que [en el caso de que las personas] resultaran positivas, [...] sacarlas del trabajo sexual. Fue exitoso, pero al mismo tiempo nos dimos cuenta que entre las mismas mujeres, como entre las mismas trans, había pugnas, grupos que no se llevaban con otros grupos, calles que no se llevaban con otras

calles, espacios que no se llevaban... que defendían su territorio. Y ojo, [...] en Oaxaca las mujeres trabajaban con padrotes, entonces ese [fue el] primer encontronazo que [tuvimos], [...] que algunas no querían ir a la reunión porque el padrote no las dejaba [...]. [Nosotros postulamos el libreto como] obligatorio. [Es decir] si no [tenían] su libreto, la patrulla [podría] pasar y levantarlas. [Por lo que] tuvieron que ir obligadamente [...]. Entonces decíamos cómo podemos que no sufran esa agresión, no era nuestro fin salvar [a] las mujeres, pero era de nuestro gremio como capacitarlas para que tuvieran una opción [...]. (Fragmento de entrevista junio 2021, corchetes añadidos)

El trabajo y el activismo político de Becky se centraba en una postura no abolicionista respecto a la prostitución, por otra parte, su interés estaba en la regulación de la salud sexual para aquellas personas que ejercieran el trabajo sexual. La postura de Becky es opuesta a la postura moral del feminismo abolicionista, por lo que en la siguiente sección contrapongo ambas posturas.

2.3.1 De la ética y otras perversiones morales. Crítica al feminismo abolicionista

La tarea del sociólogo de la religión es la de explicar la práctica religiosa (iglesias) y la creencia religiosa (teología): no se le pide que discuta ni mucho menos que crea en la existencia de dios (Abrams 1977:96).

Una de las tesis sobre prostitución que ha resonado en los últimos años sostiene que las investigaciones e investigadores que realizan trabajo con mujeres en situaciones de prostitución pecan de una enorme falta de ética (Yglesias 2017). La tesis de Yglesias ha tenido gran difusión últimamente mediante redes sociales por sus fuertes críticas hacia los académicos que deciden hacer investigación sobre este tema ya que, en sus palabras, “fortalecen el sistema proxeneta” (Yglesias 2017:243). Esta postura es conocida como “feminismo abolicionista” porque busca erradicar la prostitución. Critica también que “los discursos que sostienen que la prostitución es un trabajo no cuestionan el orden patriarcal, normalizan la violencia contra las mujeres, invisibilizan la esclavitud sexual y reproducen la violencia feminicida” (Yglesias 2017:23). En este apartado argumento que el feminismo abolicionista peca de moralista, ya que no toda la prostitución debe ser explicada en términos de opresión de género. Sin duda ésta existe, por supuesto considero la trata de blancas un delito, y no niego la existencia de prostitución explotadora.

Ciertamente la prostitución atraviesa otras desigualdades sociales, pero en palabras de Rubin (1984) el movimiento antipornografía ha pretendido hablar en nombre de todo el feminismo. La liberación sexual ha sido y continúa siendo uno de los objetivos feministas” (Rubin 1984:47). La sexualidad, el trabajo sexual y la prostitución son tan producto humano como lo es la opresión, por ende, requieren ser parte de una discusión política. No se trata de una “moda perversa”, ni mucho menos de presentar la prostitución como un trabajo sexual “con la finalidad de

anular la verdad proxeneta y la esclavitud sexual (Yglesias 2017:39)” como han declarado las abolicionistas. Se trata de explicarla (Abrams 1977:96).

2.3.2 Sobre la sexualidad y el sexo

“[...] la sexualidad humana [...] no puede comprenderse en términos puramente biológicos. Los cuerpos y los cerebros son necesarios para las culturas humanas, pero ningún examen de estos puede explicar la naturaleza y variedad de los sistemas sociales. El hambre del estómago no proporciona indicios que expliquen las complejidades de la cocina. El cuerpo, el cerebro, los genitales y el lenguaje son todos necesarios para la sexualidad humana, pero no determinan ni sus contenidos, ni las formas concretas de experimentarlo, ni sus formas institucionales (Rubin, 1984:15)”

Como han descrito Michelle Foucault y más tarde Gayle Rubin, la sexualidad reconocida es la sexualidad utilitaria y fecunda, es decir, la que es monógama, heterosexual, marital y no comerciable (Foucault 1977:8; Rubin 1984:21). Siguiendo la línea de Foucault, Rubin señala que el “sistema de valores sexuales” (1984:21) excluye la pornografía, juguetes sexuales, el sexo intergeneracional, homosexual, promiscuo, lo no procreador/reproductivo, lo público, fuera de la institución del matrimonio o comercial. Rubin señala la existencia de un “tipo de moralidad sexual”, que es característica de la mayoría de los sistemas de pensamiento sobre el sexo. El feminismo se ha limitado a analizar el sexo en

términos de opresión de género, enfocándose, por ejemplo, en el maltrato que reciben los trabajadores sexuales. Los pánicos morales normalmente criminalizan las conductas en términos de salud y seguridad, como en el caso del trabajo sexual, el enfoque suele dirigirse a temas relacionados con el VIH, el sometimiento, la iniciación sexual a corta edad. Sin embargo, contrarrestando, el trabajo de Foucault ha sido influyente en la nueva escuela de pensamiento sobre el sexo, la cual critica la visión tradicional de la sexualidad que argumenta que los deseos no son impulsos naturales, sino que están social e históricamente constituidos. Rubin ha señalado que la falta de una teoría radical del sexo ha desencadenado suponer la opresión sexual como opresión de género, sin hacer distinción entre el sexo –que puede incluir el erotismo y el deseo– y el género (1984:44).

Por ello, Rubin revisitó su ensayo de 1975 titulado *The Traffick of Women: Notes on the “Political Economy” of Sex* y apunto que aunque, en efecto, el género y el sexo están articulados, son dos áreas distintas en la práctica social. En esta línea, algunas autoras como Henrietta Moore y Kamala Visweswaran, han abordado el sexo a partir del cuestionamiento de la existencia del binomio: sexo/género. Según Moore (1994) cuando se hace la distinción entre el sexo y el género en la vida humana, el sexo alude a lo natural y el género a lo social. Para Moore, lo problemático es el término “natural” ya que las diferencias en la vida social entre hombres y mujeres se piensan como originadas en la biología, es decir, según este argumento la biología determinaría el comportamiento humano. Sin embargo, Moore señala que la biología es un componente dinámico y no

determinante, por lo que los significados asociados a los hombres y mujeres son socialmente contruidos y no deben ser asumidos como naturales.

Siguiendo el análisis de Moore, en las ciencias sociales ha habido una tendencia a asumir las categorías de género y los significados de género como dispositivos culturales diseñados para comprender y manejar las diferencias binarias del sexo. Es decir, se da por sentado que la diferencia sexual existe, y no se cuestiona la diferencia sexual como una construcción en sí misma, se ha asumido que la diferencia es biológica y, por tanto, pre-social. Lo que argumenta Moore es que la diferencia sexual es socialmente contruida, por lo que los cuerpos (y lo que se ha llamado sexo) no podrían tener un significado fuera de lo social, siempre son cuerpos socialmente contruidos, pensados y significados. Es decir, tanto el sexo como el género son socialmente contruidos.

La distinción radical entre lo biológico (sexo, concebido como siempre pre-social) y lo culturalmente contruido (género) no permite ver que el sexo también es contruido. Para entender esto Moore hace una distinción entre *sex*, '*Sex*' y *gender*. En la que *sex*, es la naturaleza física de los seres humanos, '*Sex*' hace referencia al conjunto de creencias sobre los genitales, es decir la asignación de una parte del cuerpo a una categoría social y *gender* se trata de las prácticas alrededor de esos significados asignados. Para ejemplificar: *sex*, podría ser tener un útero; '*Sex*' sería la creencia del instinto materno; mientras que *gender* sería la aceptación y normalización de que las mujeres se queden en casa para poder criar a los hijos. Gracias a este ejemplo es más fácil percatarse de que no hay forma de reconocer el *sex*, sin el '*Sex*', no hay forma de que lo biológico adquiriera

un significado fuera de lo cultural, por lo que Moore concluye que el cuerpo y las partes del cuerpo no tienen un significado fuera de una lectura social. La debilidad de hacer esta distinción entre el sexo (biológico) y género (social), es que la insistencia en separar el sexo del género no deja ver que el sexo también es una diferencia construida. Ninguna sociedad es indiferente a los cuerpos, todas elaboran discursos o narrativas sobre las diferencias corporales y así organizan a éstos, se trata de cuerpos ubicados en una trama de relaciones sociales. Al analizar esta distinción, el binomio biología/cultura deja de tener sentido, ya que lo que ha sido pensado como biológico, en realidad siempre ha sido social.

Esto es un avance importante en la comprensión del sexo no únicamente como algo biológico, como la crítica que hacían Foucault y Rubin, sino como algo históricamente y socialmente constituido, por ello planteo que no podemos pensar la sexualidad (ni el género) únicamente como un rasgo o atributo del individuo, sino como algo históricamente constituido y constituyente. A propósito, la sexualidad, la represión o la celebración de la sexualidad en diferentes épocas ha ejecutado elementos represivos y, en otras ocasiones, elementos celebrados.

En la actualidad lo *muxhe'* aludiría a una sexualidad (del discurso de la diversidad) que es celebrada, y otra recriminada. Actualmente el trabajo sexual y la iniciación sexual parecen ser dos prácticas que no caen en la conmemoración de lo *muxhe'*, y, sin embargo, están y configuran parte importante de sus vidas. Respondiendo a la controversia que expone Yglesias, quizá nuestra tarea—como antropólogos— no es decidir si la prostitución es un trabajo o no, tampoco si debe ser erradicada, porque es algo que ya es y existe como un trabajo. Tampoco

nuestra tarea sería erradicar la pobreza, aunque nos aqueje. Pero sí nuestra labor sería explicar y cuestionar bajo qué condiciones y procesos históricos se están dando esas relaciones asimétricas de poder.

En el caso *muxe'* es interesante advertir cómo el trabajo aceptado, elogiado y promovido (en medios, escritos o visuales sobre los *muxe'*) es el servil y no el sexual. Al respecto una mujer trans de nombre Margarita Michelle, a quien conocí en una calenda de Ixtepec, señala que:

“[...] La definición de *muxe'* son las personas, son las gays que se encargan de las familias, que tienen trabajo, que cosen, que costuran, que hacen ropa, que hacen huipiles, que tienen negocios ahí, pues, negocios de la región, y que se encargan de mantener a la familia, y que se visten de enagua, esas son las *muxe'*, es... es... la definición de *muxe'* ¿no? No importa que sean del Istmo de Tehuantepec, porque andan vestidas de enagua y así. Yo sería una transexual, [...] porque no tengo una vida de *muxe'*, no vivo en Juchitán, ya no vivo en Oaxaca, no hago huipiles, [...] no hago bordados, no me hago ni responsable de mi familia [risas]. Como todos ¿no?, cuando me va bien, pues apoyo y así, pero no. Entonces la definición de *muxe'* realmente no es parte de mi persona, pero, pero soy transexual nacida en el Istmo, criada en el Istmo hasta los 15 años [...] (Fragmento de entrevista a Michelle Margarita 2 de julio de 2020).

Parece ser que el discurso de la diversidad sexual también peca de moralista. Las campañas publicitarias (como la de Calvin Klein), las noticias sobre Lady Tacos de Canasta o Amaranta Gómez, elogian la diversidad sexual únicamente en términos de representatividad étnica, de género o para cubrir cuotas según los mandatos de una política de reconocimiento. Sin embargo, sin importar los prejuicios morales, el sexo, y el trabajo sexual ha sido autorregulado por las mismas *muxe'* o mujeres trans. Como lo señala Becky en el testimonio, a partir de un discurso de salud, ellas establecieron el control de la prostitución por medio de un “libreto” que les aseguraba a los clientes, y a ellas mismas, su salud sexual. El discurso moralista feminista que busca erradicar la prostitución, o el llamado “antiporno” sobre la sexualidad no cambia las situaciones en las que las prostitutas viven. Tampoco llamar trabajadoras sexuales a las prostitutas genera un cambio, solo lo hace ser políticamente correcto. Pero mientras estas actividades sigan siendo criminalizadas o moralizadas se generan condiciones mucho menos satisfactorias y riesgosas para quienes ejercen el trabajo sexual (Rubin 1984:30).

2.3.3 Iniciadoras sexuales

Durante mi estancia en Ixtepec también entrevisté a hombres cis género que habían tenido sus primeras experiencias sexuales con con *muxe's*:

La verdad yo sí, manita. De hecho, yo aprendí a besar con una vestida, ella me enseñó varias cosas, estaba yo chamaco, escuincle,

pues, me decía mira le vas a hacer así y acá [...] me enseñó cómo tratar a las mujeres (Entrevista a Estéfano diciembre 2019).

Mi primera relación sexual la tuve a los trece o catorce años, con otro amiguito, un poco más grande como de diecinueve o veinte, pon tú. Fue mi primer amor, él me llevó a un río cerca de acá, y ahí empezábamos a jugar a besarnos, y él me decía qué hacer [...] (Entrevista a Bruno septiembre 2019).

Otra de las prácticas criminalizadas ha sido la iniciación sexual a menores de edad por parte de los *muxe'*, práctica común en el Istmo de Tehuantepec. No obstante, como ha señalado Rubin (1984) los homosexuales y las prostitutas son el blanco perfecto de la criminalización. Al respecto retomo la entrevista del primer capítulo en la que Becky narra cómo ha sido perseguida, esta vez meses más tarde, explica que:

“Ese rumor era el que había corrido a partir de su activismo político”[...] Es un tema muy sensible para mí, lo que pasó fue que yo estaba peleando por unas amigas trans que habían macheteado, y en una rueda de prensa en la Costa de Oaxaca alcé la voz, directamente reclamando sobre los asesinatos. Cuando alzó la voz, todos los medios voltean a verme y me pongo al tú por tú, exigiendo respuestas. Pero ya era algo que yo hacía. Resulta que al reclamar por esos asesinatos de mis amigas trans, muy queridas amigas mías, se destapó una red de prostitución que incluía trata de blancas, niñas

y niños menores de edad, que yo no sabía ni cómo estaban involucradas mis amigas [...] Empezaron a llegarme las amenazas, ya no dormía yo. Todos los días sacaban periodicazos [...] Directamente me amenazaron, te vamos a hacer así y así y así, pero yo no creí que lo fueran a hacer. Cuando me entero... tuve que salir huyendo, porque ya me querían matar, me entero porque afortunadamente tenía yo amigos en el gobierno que me avisaron de la supuesta denuncia que me querían poner, pero en realidad lo que hicieron fue voltearme las cosas (Fragmento de entrevista a Becky Tylor, 2021).

Existe un aparato jurídico que penaliza las prácticas homosexuales e intergeneracionales, y un aparato moral que descalifica la prostitución y la relación intergeneracional entre homosexuales. La criminalización legal de las prácticas sexuales se ha justificado mediante la ideología que las califica de indeseables, depravadas o peligrosas (Rubin 1984). La variación sexual suele estar administrada por los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) de salud, la familia, los religiosos y los legislativos que imperan en el momento, por esta razón, han cambiado a través del tiempo y el contexto, en algunos casos algunas prácticas son aceptadas y, en otro momento, penalizadas (Rubin 1984; Althusser 2008[1970]). La existencia de otros aparatos, tal como es el caso del aparato jurídico (sin olvidar el moral y el religioso) como menciona la persona entrevistada [Josué], el reconocimiento de los Derechos de los Niños en otros contextos corresponde a la ideología heteronormativa, que diverge de las prácticas sexuales

y de género de los *muxe's*. En otras palabras, mientras que en el Istmo de Tehuantepec la iniciación sexual de menores de edad por los *muxe's*, son prácticas asociadas al deseo erótico de los adolescentes que desean iniciar su vida sexual o aprender de ellas. En el Valle de Oaxaca (la ideología dominante y nacional) los varones menores iniciados sexualmente por un hombre travestido son vistos como víctimas sexuales. Los homosexuales y las prostitutas son una población sexual categorizada como criminal, estigmatizada por su actividad sexual, son la presa favorita de los discursos moralistas.

2.3.4 Reflexiones sobre el activismo político y la autorregulación de los *muxe'*

A lo largo del capítulo se ha elaborado una crítica al feminismo y la diversidad sexual que operan en términos moralistas. Sin embargo, en esta última sección reflexiono sobre la importancia del reconocimiento del sujeto *muxe'* en esos mismos términos de la “diversidad sexual”. En una plática con Becky Tylor (mayo 2021):

Becky: Yo no me identifico ni con los hombres ni con las mujeres, ¿por qué debería de ser el tercer sexo? Porque nosotros tenemos un punto intermedio, un equilibrio entre ambos. Porque las mujeres, te lo vuelvo a decir, no nos asumen a nosotras como mujeres, y los hombres, o sea, al final yo no me quisiera asumir como un hombre.

Hermano de Becky: Pero, ¿no es una posición cómoda? Porque no genera compromisos, ni es hombre ni es mujer

Becky: Al contrario, si es del tercer sexo, sí implica ciertas leyes, ciertos compromisos, ciertas necesidades que fueran específicamente para nosotros. Con peso jurídico, con necesidades, también con responsabilidades [...]

Becky dirigiéndose a mí: Yo tengo una amistad muy grande con Martha Lamas. Te voy a presentar a Martha Lamas, tengo fotos con Martha Lamas. Y hablamos de este debate y me decía: «Becky, o sea, poner este tema en la mesa es complicado, pero de la manera como tú defiendes tu posición me genera escozor porque de verdad estás peleando por algo que pareciera imposible pero no raya en lo lógico». Fíjate Marta Lamas. Y le decía, pues es algo que yo siento la necesidad.... Porque si nosotras no levantamos la voz por nosotras mismas, no voy a esperar que llegue una mujer y me defienda, no quiero esperar que llegue un hombre y me defienda. O sea, me tengo que defender yo.

Becky, argumentó que el feminismo no la representa, que en muchas ocasiones las feministas ni siquiera las consideran mujeres. Ciertamente las feministas “TERF” – un acrónimo para hacer referencia al feminismo radical trans-excluyente–han argumentado que las mujeres trans en realidad no han vivido (ni podrán vivir) la experiencia de la opresión a la que nos enfrentamos cuando se nace mujer. Como se ha argumentado a lo largo del capítulo, esto nos regresa a la discusión

del binomio sexo/género, la experiencia y la búsqueda de esencialismos. Aunque no concuerdo con la postura del feminismo “TERF”, sí considero que la constitución del sujeto *muxhe’* –también el llamado “tercer género”– como un sujeto diferente a los hombres o las mujeres, da la capacidad de gestionar políticas públicas a favor de cierto sector poblacional, de crear sujetos jurídicos. Con esto quiero decir, considero que esta distinción y constitución de sujetos *muxhe’* tiene una función política, es decir, para emprender las luchas, las marchas, las páginas LGBTQ+, las candidaturas de la diversidad, se necesita de un sujeto, ya sean mujeres, mujeres trans, mujeres indígenas, entre otros. Pero de manera analítica y teórica no podemos asumir su existencia de este “tercer género”, por el contrario, debemos de hacer el análisis de lo que representa y lo que lleva a constituir estos sujetos. Con ese propósito, en el siguiente capítulo abordaré cómo se ha creado la fantasía de lo *muxhe’* en tanto emblema de la diversidad étnica y sexual.



Becky Tylor
Alejandro Avendaño
2021 Formato digital

Capítulo III. La construcción de la representación de lo *muxe'*

Leía el capítulo 4 de Alpa Shah de su libro *In the Shadows of the State*, en el que describe cómo los elefantes salvajes rondan por la noche en Tapu, y los Mundas muestran deseo de talar los árboles donde viven los elefantes dados los riesgos que les trae el que vivan ahí, Shah contrapone esta imagen con el activismo indígena. Argumenta que a pesar de haber una fuerte crítica del indio salvaje, algunos activistas por los derechos indígenas (educados y de clase media) se esmeraban por reproducir el emblema de los indígenas amantes de la naturaleza. Incluso el gobierno estatal hizo del elefante su símbolo nacional. No podía rehuir la idea: “¿los *muxe's* son los elefantes?”. Me cuestionaba cómo es que los *muxe's* se habían hecho emblemáticos de la diversidad (tanto sexual como étnica) incluso a nivel nacional. Claro, los *muxe'* representan toda minoría por la que está bien visto luchar en estos tiempos, son indígenas, son parte de la comunidad LGBTQ+, son mujeres. Pensé en todas las reuniones de las ONG y las AC a las que asistí con las “líderesas *muxe'”* en las que se defendían los derechos indígenas que, en su afán de erigir a los *muxe'* como emblema de la diversidad, como portadores de cultura, se desdibujaban las desigualdades, las diferencias de clase y la estratificación histórica. Y entonces todos, tanto *muxe's*, como activistas políticos, abogaban por los derechos indígenas, por la “visibilización” de los *muxe'*. ¿Cómo es que a pesar de la existencia de prostitución y uso de drogas, se habla –y se ha hablado– del Istmo como “matriarcado”, o como “paraíso de la diversidad” tan frecuentemente? Argumento que se trata de una construcción

histórica, que pasó de percibir a las mujeres Istmeñas como “matriarcas” a los *muxe*'s como sujetos de la diversidad.

En el primer capítulo discutí cómo se ha configurado el esencialismo étnico; en el segundo, la diversidad sexual. El objetivo de este capítulo es explorar cómo la constitución de la etnicidad –y de la diversidad– ha interpelado a la academia, repercutiendo en la forma de hacer antropología y construir los sujetos. Principalmente abordaré cómo se ha configurado la **representación de lo *muxe*'** y las consecuencias que ha tenido en el activismo político, el cual ha sido promovido por los mismos sujetos. Muy por el contrario de lo que se ha promocionado académica y popularmente sobre los *muxe*'s, sostengo que el reconocimiento de la diversidad sexual y étnica se gesta en desigualdades económicas y estructurales, en contextos hegemónicos, de dominación y de reproducción del capital.

En este capítulo, inspirado en el trabajo de Alpa Shah (2010), busco evidenciar las implicaciones que han tenido los debates transnacionales en la conformación de los llamados “pueblos indígenas”, particularmente, sobre los zapotecos del Istmo. Como Shah ha demostrado, la atención mundial sobre los problemas indígenas va de la mano con un creciente interés en la política pública relacionada con el calentamiento global, el ambientalismo y las organizaciones no gubernamentales centradas en las personas. En esta avanzada culturalista, los indígenas son representados como casos extravagantes, y como una alternativa de “vida” y modo de organización ante el Estado-Nación. Por su lado, las organizaciones no gubernamentales y asociaciones civiles –pero también en

algunos casos la academia– se han encargado de fomentar estas imágenes en las que los indígenas personifican ese “otro mundo posible”. En este capítulo realizo un rastreo histórico sobre cómo el enaltecimiento de los pueblos indígenas romantiza las desigualdades sociales y borra la huella histórica de las sociedades que están indudablemente estratificadas por diferencias de clase, de género y de etnia, tal como en el caso del Istmo de Tehuantepec.

Para abordar el proceso histórico de la configuración del Istmo como un lugar de “tolerancia” étnica y sexual, –o lo que aquí denomino– la representación de lo *muxe'*, el capítulo se organiza en tres partes. En el primer subapartado analizaré cómo fue necesaria la creación de un pasado glorioso y el impacto que tuvo este relato en las investigaciones antropológicas que identificaron un supuesto matriarcado en “el pasado indígena”. En la segunda sección reflexionaré sobre el activismo político y el Istmo como paraíso *queer*. En el tercer apartado indago cómo se constituye lo *muxe'* como eslogan de la diversidad.

3.1 Pasado glorioso

Uno de los primeros textos sobre el Istmo fue escrito por Charles Brasseur, un sacerdote francés pionero en el estudio de la arqueología, etnología e historia precolombina. Llegó a México por primera vez en 1848. En la crónica de su tercer viaje (de 1858 a 1860), hecho bajo auspicios del Ministerio de Educación de Napoleón III, Brasseur construyó una visión idealizada de los indígenas del Istmo . El interés de los viajeros por el Istmo de Tehuantepec tenía un trasfondo económico que derivaba de su ubicación geográfica estratégica, las intenciones de

ampliar el conocimiento de esta región obedecían a los intereses comerciales de las metrópolis. La propuesta de abrir una vía para el comercio apareció por primera vez en la Cuarta Carta de Relación de Hernán Cortés y continuaron hasta 1899. Bajo el gobierno de Porfirio Díaz se estableció un puente comercial entre Hawái, San Francisco y Nueva York a través del Istmo de Tehuantepec. Se transportaba azúcar de Hawái, así como, caucho y maderas valiosas abundantes en el Istmo (Brasseur 1981). Además del atractivo de la región por su exótica diversidad ecológica, Brasseur también se interesó por la diversidad indígena de la región, uno de los temas más recurrentes en las descripciones del Istmo (Zamorano 2005:23).

Las mujeres, sobre todo, fueron frecuentemente descritas por los viajeros. Se resaltaban sus cualidades físicas, pero también se aludía al carisma y su notable participación en el comercio. En sus relatos sobre las mujeres, Brasseur resaltó la belleza y seguridad de las “indias”, pero especialmente de una, conocida como Didjazá, Juana Catalina Romero, mujer que debido a su gran participación política fue considerada bruja. Brasseur la describe como una india tan bella y tan seductora que algunos la consideraban loca debido a su conocimiento exhaustivo de hierbas medicinales. A las mujeres como Juana Cata se les atribuía un sinnúmero de conocimientos y se les asociaba con la brujería (Brasseur 1981). Juana Cata fue representada por Brasseur, como a la mayoría de las mujeres istmeñas, como “poderosa, libre, fuerte”. En su relato, las mujeres istmeñas son hipersexualizadas, se resalta su carisma, gracia e independencia, tanto como se

resalta su vestimenta, los trajes coloridos, la joyería de oro en aretes y collares (Zamorano 2005:23).

Los relatos de estos viajeros a finales del siglo XVIII y principios del XIX llamaron la atención también de otros intelectuales que, cautivados por las descripciones de cronistas y naturalistas, se dieron a la tarea de popularizar la representación actual de la tehuana.

El viajero y antropólogo Frederick Starr (1995 [1905]) dedicó un capítulo de su libro “En el México Indio” al Istmo de Tehuantepec, en él hace alusión a las mujeres tehuanas como las jefas de la casa, mientras que los hombres se encontraban en segundo plano. Aunque el tema de interés principal del autor era la raza, la medición y el registro de las características físicas de los cuerpos de los “indios”, dentro de su descripción se vislumbra los estereotipos estéticos e idealizaciones de lo indígena, tema que ha sido profundizado en mayor medida por Deborah Pool y Gabriela Zamorano.

Los registros visuales más tempranos –y probablemente también los más conocidos– los encontramos en las películas de “Qué Viva México” de Sergei Eisenstein (ver figura 2) y en “La Zandunga” de Fernando de Fuentes (ver figura 3) (Zamorano 2005:23). Sin embargo, el investigador especializado en historia del cine en México, Aurelio de los Reyes (2001), argumentó que la película de Sergei Eisenstein se inspiró en el libro de 1929 de Anita Brenner titulado *Idols Behind Altars*, el cual contiene ilustraciones de Oaxaca, entre las que resalta un fresco de Diego Rivera (ver figura 4).



Figura 2. Portada de la película Qué viva México de Sergei Eisenstein (1930).

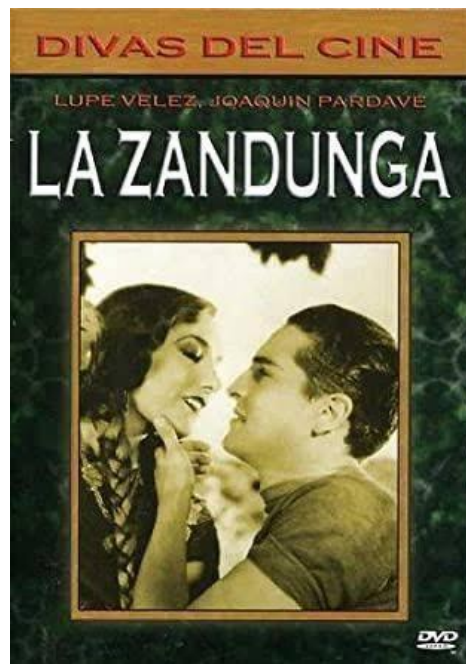


Figura 3. Portada de la película “La Zandunga” (1937) de Fernando de Fuentes.

De los Reyes dedujo que tanto Eisentein como Brenner padecían del llamado “mal mexicano”, que consistía en el deslumbramiento por el folklor mexicano, los colores y las pirámides.

Algo del jardín del Edén queda frente a los ojos cerrados de quienes han

visto, alguna vez, las ilimitadas extensiones mexicanas. Y tenazmente te

persigue la idea de que el Edén no estuvo en algún lugar entre el Tigris y el Eufrates, sino por supuesto, aquí, ¡en algún lugar entre el golfo de México y Tehuantepec! (Einsentein en de los Reyes, 2001).

El contacto temprano de Anita Brenner (1929), una escritora, antropóloga, historiadora y periodista mexicana, con los artistas posrevolucionarios Diego Rivera, Siqueiros, José Clemente Orozco y la fotógrafa Tina Modotti (ver figura 5) se encuentra también reflejado en la obra de la autora. Según De los Reyes es muy probable que también exista influencia de Brenner en el trabajo de Tina Modotti.



Figura 4. Ilustración por Diego Rivera en *Idols Behind Altars* (1929) de Anita Brenner.



Figura 5. Fotografía de Tina Modotti (1929). Acervo INAH-SINAFO.

Aunque Brenner fue una de las antropólogas pioneras en recorrer la zona del Istmo de Tehuantepec, posteriormente se desarrollaron una serie de investigaciones, sobre todo de estudiosas entusiasmadas por el relato de las mujeres indígenas “empoderadas”, término que desde luego no utilizaron las autoras, pero que hoy daría cuenta de las representaciones que proliferaron entonces. Por ejemplo, Anya Peterson (1968), hace referencia a las mujeres zapotecas como “amazonas matriarcales primitivas”. En la época que Peterson escribía, era frecuente que las investigadoras interesadas en el tema de la subalternidad de las femenina identificaran sociedades matrilineales, matrifocales o matriarcales en sociedades indígenas o primitivas.

Las nociones victorianas de la diferencia sexual sostenían que los hombres y las mujeres se caracterizan por su biología, que a su vez determinaba sus roles sociales. Esta inseparabilidad del sexo del género significó que el término mujer en sí mismo se dio por sentado, en lugar de verse como algo que necesitaba explicarse. Pero los escritos de Erminnie Platt Smith sobre los iroqueses, el trabajo de Fletcher sobre los Omaha y el de Coz Stevenson sobre los Zuni mostraron que las mujeres en sociedades “primitivas” no llevaban vidas de degradación sino de honor y respeto. Dichos relatos desafiaron la idea evolutiva victoriana de que las mujeres occidentales ocupaban el lugar de honor más alto entre la variedad de culturas del mundo [...]. Por lo tanto, la contradicción central del evolucionismo victoriano puede expresarse simplemente [...] ¿Por qué se negó a las mujeres blancas el voto, los derechos a la propiedad y a la

independencia en una variedad de actividades sociales, cuando las mujeres nativas americanas “primitivas” podían tener derechos de la propiedad, voz y libertad social.” (Visweswaran 1997:598-599, traducción propia).

Esta narrativa del presunto empoderamiento femenino en otras culturas contribuyó a la imagen idealizada de un estatus que las mujeres victorianas, paradójicamente, aún no disfrutaban (Visweswaran 1997:598-599). La tesis evolucionista se tambaleaba frente a las evidencias etnográficas. Frente a la organización patriarcal de la sociedad sometida a la crítica de estas investigadoras, los estereotipos de las mujeres indígenas, fuertes, “empoderadas”, se esgrimieron en las narrativas creadas por las antropólogas investigadoras de la condición excepcional de las mujeres del Istmo. Una vez más (como discutí en el primer capítulo), estas indagaciones proliferaron en la búsqueda de un pasado glorioso. En suma, la narrativa de las mujeres indígenas “empoderadas” desembocó en investigaciones antropológicas que buscaban “otros mundos posibles” en las sociedades indígenas.

Por ejemplo, en 1982, Beverly Newbold Chiñas, concentró sus estudios en la mujer como centro y cabeza de la familia, sostuvo que la sociedad zapoteca se trataba de una sociedad matrifocal (Chiñas 1975, 1992). Por otra parte, Veronika Bennholdt-Thomsen (1997) argumentó que al ser una sociedad que trazaba las líneas de descendencia a través de las madres, se trataba de una sociedad matriarcal. Estas interpretaciones prevalecieron en las investigaciones realizadas en el Istmo durante las últimas dos décadas del siglo XX. Sin embargo, con el auge del multiculturalismo, las críticas del feminismo que separaron el sexo del

género y el apogeo de la teoría *queer*– el Istmo acogió de nueva cuenta y con renovados bríos– los ideales de género buscados por los antropólogos: el paraíso *gay* se abría en el horizonte de la disciplina para los investigadores y para activistas y militantes de un movimiento social en ascenso en el contexto neoliberal.

3.2 De matriarcado a paraíso *queer*... la fantasía de la diversidad

Prosiguieron investigaciones que cuestionaron los supuestos que se habían postulado durante el siglo XIX. A finales de ese siglo y principios del XX, destacadas investigadoras sobre Istmo, como Marinella Miano –probablemente la investigadora más conocida sobre el tema de los *muxe'* del Istmo de Tehuantepec– (2001, 2002, 2006) y Margarita Dalton (2010) –una antropóloga, historiadora y novelista mexicana que ha dedicado gran parte de sus obras a las luchas políticas por la igualdad de género– cuestionaron el difundido discurso matriarcado zapoteca (2010). No obstante, estas autoras colocaron el énfasis en el papel del *muxe'* como figura principal de la familia. De estas investigaciones sobresalen las descripciones de la permisividad de la homosexualidad masculina en esa región. Para Marinella Miano, la “cultura zapoteca” brinda un espacio a la indefinición de la identidad sexual masculina, tal liminalidad es lo que explicaría la aceptación de los hombres travestidos conocidos como *muxe'* (2002, 2010, 2012). Por supuesto, también los medios hicieron su parte para difundir el discurso del Istmo como un territorio abierto a la diversidad sexual. No obstante, como describí en el capítulo primero, pocos años tenían los *muxe'* de adoptar la vestimenta de la mujer tehuana, siendo el evento más icónico la primera vela

muxe' de 1975. Los medios televisivos, los documentales y los investigadores apuntalaron la fantasía del Istmo como un paraíso *queer*.²⁴ El Diario Universal por ejemplo, el Canal 22, National Geographic, incluso, fueron algunos de los medios que más utilizaron a los *muxe'* en campañas publicitarias que enaltecieron al Istmo como un lugar de tolerancia de la diversidad cultural y sexual en particular.

La primera vez que entrevisté a Beth Súa, yo iba “recomendada” por Becky Tylor. En palabras de Becky, las *muxe'* empezaron a cobrar por cada entrevista que aceptaban. Más tarde lo confirmé con Beth Súa:

“Qué bueno que te mandó conmigo tu tía porque como se creen famosas con tanta entrevista, empiezan a pedir [...] 50 pesos. [...] Han venido hasta los de *National Geographic* a hacer documentales [sobre todo a Juchitán durante las fiestas patronales en mayo], y las mal acostumbraron porque ellos les dan hasta 500 pesos por dejarse entrevistar. Entonces ahora cada que alguien quiere hablar con ellas, piden una cuota [...]. Muchas de ellas te dicen lo que quieres escuchar”. (Entrevista del diario de campo septiembre 2019)

En esa ocasión yo no llegué con las manos vacías. Becky me había mandado de Puebla a Ixtepec con un par de zapatillas de plataforma que, en palabras de Becky, se las mandó a Beth Súa para que accediera a una entrevista conmigo. Beth Súa, continuó contándome sobre cómo en los últimos años se habían popularizado las fiestas (velas) gays. Debido a el gran evento que se hace en mayo, llegan muchas personas “de fuera”, no solo de las zonas aledañas al

²⁴ Entrevista a Becky Tylor elaborada por Reporte UNO: <https://www.youtube.com/watch?v=ND5qpTP2jaA>

Istmo, sino “de todo el mundo, gringos, alemanes, incluso [...] que están sorprendidos de cómo aquí [en el Istmo] hay una gran apertura [respecto a lo gay]”, dijo Beth Súa.

En este sentido, –junto con la creciente ola del uso de la tecnología y el internet como medios de comunicación– quienes se encargaron de popularizar la fantasía del Istmo como un paraíso *queer* fueron los medios televisivos, documentales y los noticieros que se valieron de las redes sociales para generar y distribuir contenido sobre la “diversidad”. Por su parte, algunos *muxe'* conocidos en el medio, como Lukas Avendaño y Amaranta Gómez Regalado, se valieron de sus estudios en antropología –y de lo vistoso de la vestimenta de tehuana– para argumentar la “muxheidad” como un “performance de la dualidad masculina y femenina”, como ha declarado Lukas Avendaño.

Por su parte Amaranta Gómez, antropóloga por la Universidad Veracruzana, reconocida a nivel nacional e internacional debido a su gran involucramiento en el activismo político –particularmente interesada en el tema de la sexualidad no reproductiva– y por ello vinculada a la campaña contra el VIH/SIDA y contra la discriminación (promocionando su candidatura como titular a el CONAPRED) jugó un papel relevante en esos mismos años. Amaranta destaca la dimensión cultural del fenómeno *muxe'*, pues lo identifica como algo inherente a la cultura zapoteca. Según Gómez Regalado, lo *muxe'* es una condición que define a una minoría, que sufre y comparte problemas con otras minorías, que padecen el rezago económico, la marginalidad y los riesgos de los asesinatos de odio (transfeminicidios). Como ha destacado Shah (2010), estas narrativas hacen

referencia a la marginación y dominación de varios siglos, desde los periodos coloniales y, tal como señaló Amaranta en la entrevista publicada por el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos²⁵, los *muxhe'* son identificados como la “resistencia” a la violencia de los sectores dominantes, incluso se ha argumentado que existieron antes de la conquista. En fin, son pensados como parte de la cultura zapoteca milenaria que ha resistido por años la opresión y marginalización de la sociedad nacional.

Soy Amaranta Gómez Regalado [...] y soy parte de una identidad que se denomina *muxhe'*. [Lo *muxhe'*] es parte de un sistema sexo género que integramos en esa cultura zapoteca. Y yo soy parte de una identidad que se denomina *muxhe'*. [Los *muxhe'*] ya venían, [ya] existían, han resistido a lo largo de muchos procesos históricos: como la conquista, la independencia y ahora en esta época hemos resistido [...]. Se puede vestir o no de mujer dentro de la identidad *muxhe'*, pero en realidad la identidad es femenina, [la identidad *muxhe'*] radica mucho en sus quehaceres culturales. Cada vez [...] se ha modernizado [más], y ahora ya no solamente son oficios tradicionales como el bordado de la vestimenta, los adornos de las festividades, la transmisión de la cultura, sino también la esfera de lo político y la esfera de lo público también está siendo ya [parte de las actividades] de las personas *muxhe'* en el Istmo de Tehuantepec [...]. [Los *muxhe'*] muestran muchas necesidades comunes como la violencia, como los rezagos, la pobreza, la marginalidad, los asesinatos. Y en eso converge

²⁵ Publicado por el INADI, el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo de Argentina.

también en una agenda de la comunidad travesti, transgénero [...] (Fragmento de entrevista para el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de Amaranta Gómez Regalado, 28 de abril del 2018)

Amaranta es ese sujeto “subalterno” que se promueve públicamente para representar todo aquello que debe reunir un sujeto que necesita ser rescatado de las herencias coloniales; es una mujer; es parte de una minoría sexual y es indígena. Por eso, la representación de los *muxhe*’ ha tomado gran relevancia para el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, Amaranta Gómez Regalado reúne todos los atributos de personas que sufren las variadas formas de discriminación, por ser indígena, por ser mujeres, por ser transexuales, por ser diversos, por ser pobres, deprivadas de derechos y del acceso a bienes. El *muxhe*’ funciona como un referente, un figura que condensa estas múltiples opresiones, como tal es abanderado en estas luchas de estas poblaciones que reclaman reconocimiento. Tal como el elefante funciona en Jharkhand “...to show that in Jharkhand, man and animal live in harmony with each other. “ (Shah 2010:125)

3.3 La estética de lo *muxhe*’: el eslogan de la diversidad

Alpa Shah sostiene que a pesar de que las comunidades indígenas son altamente estratificadas por diferencias de clase y de género, algunas de las AC, ONG y activistas políticos, asocian los “pueblos originarios” con una serie de características que supuestamente condensan lo indígena. La noción esencializada de los pueblos indígenas es lo que Shah denomina “la estética de la

pobreza”. La autora sostiene que esto comprende por ejemplo, lugares miserables, donde no llega ni la luz , ni el agua, ni la electricidad. Se trata de mostrar, de manera exacerbada, una serie de diferencias, una representación visual seductora de la pobreza, lo cual ha facilitado el trabajo de todos los que usan este discurso (activistas, AC, el mismo Estado y ONG) para legitimar la asignación de los recursos a proyectos, dar “visibilidad”, justificar la atención y “dar voz” a ciertos sujetos o a determinados lugares donde habitan esos sujetos pobres, esos considerados como subalternos. Shah (2010) sostiene que el papel de los antropólogos o intelectuales es explorar cómo los sujetos se posicionan ante este reconocimiento y nombramiento de lo político respecto a la indigenidad, y cómo se sitúan ante el mundo.

Esa representación visual y seductora de lo *muxhe'* es lo que aquí nombro como *etnofriendly*. Tal como argumenta Shah, parece ser que las comunidades indígenas son percibidas de forma dual: por una parte, se sostiene que tienen las respuestas a los dilemas del desarrollo pero, al mismo tiempo, se demanda protección y apoyo para ellas. “Indigenous communities are simultaneously viewed as those who have the answers to development dilemmas, and those who have to be protected and helped.” (Shah 2010:108)

3.3.1 *Etnofriendly*. El papel de la ONU y las ONG

Naciones Unidas 1 feb 2020

“Todos los seres humanos nacemos libres e iguales en dignidad y derechos. Nadie debería vivir con miedo por ser quien es o amar a quien ama” (ONU 2020).

En julio del 2013 la Organización de las Naciones Unidas (ONU) elaboró una campaña nombrada “*Free & Equal*”²⁶ en la que defiende la igualdad de los derechos y el trato justo para las personas lesbianas, gays, bi, trans e intersex en todas partes del mundo. Beth Súa de Gyvez Gallegos, la actual coordinadora de la Diversidad Sexual de Ixtepec, en entrevistas y pláticas menos formales, ha declarado en diferentes ocasiones seguir las metas propuestas por la ONU. Beth Súa como activista ha participado como la voz que representa las demandas *muxe'*. En sus declaraciones, entrevistas y conferencias las *muxe'* son esencializadas como sujetos emblemáticos de la diversidad sexual y étnica en México. En estos foros los *muxe'* son representadas con huipiles bordados, como las luchadoras por los derechos indígenas y activistas pro-derechos de la comunidad LGBTTTI+, son pensadas como sujetos reprimidos, en este caso son las mismas *muxe'* quienes se han encargado de reproducir la representación visual de lo *muxe'* en términos étnicos, asociándose siempre a la cultura zapoteca, la lengua y la vestimenta, y posicionándose así en espacios políticos. En este sentido, ellas mismas se han convertido en activistas y defensoras de los derechos trans y, al mismo tiempo, reproductoras de lo étnico. Por ejemplo,

²⁶ Desde 2013 la campaña “libres e iguales” contra la violencia y la discriminación declara que su objetivo principal es ganar la lucha por la igualdad de las personas LGBT, lo cual sólo será posible “si nos unimos si nos pronunciamos y se actuamos en defensa de los derechos de otros, juntos podemos detener la violencia y discriminación contra las personas LGBT por un mundo donde seamos libres e iguales.”

usualmente portan huipiles en las conferencias y hacen referencia a lo *muxhe'* como parte de la cultura zapoteca. Al respecto, en la reunión del Conversatorio virtual “Pueblos Indígenas y VIH SIDA implicancias para enfrentar el COVID19” organizado el 8 de Julio de 2019 por la Red de Pueblos Indígenas en respuesta al VIH SIDA y los Derechos Humanos, Beth Súa originaria de Ixtepec, fue presentada como *muxhe'* zapoteca, activista de la diversidad sexual. En este evento, Beth Súa enumeró una serie de características asociadas a lo *muxhe'* que, como refiere Shah (2010), suelen ser atributos ligados a lo indígena, en las que reproduce el imaginario de los pueblos originarios. En este caso, Beth Súa, declaró que el ser *muxhe'* remite a un territorio en específico, al Istmo de Tehuantepec, mismo que, por su ubicación, ofrece excelentes ventajas para el comercio dado que atraviesa un gran territorio: parte de Oaxaca, Veracruz y Chiapas. Afirmó que los pueblos originarios tienen en común la lengua, la cultura, una historia (un patrimonio que tratan de preservar). Esas características las hermanan, de allí se justifican las luchas por la defensa de sus territorios, y la denuncia por los daños ecológicos recientes. La activista también se refirió a los usos y costumbres que los identifican como indígenas que son – paradójicamente– las mismas características que dificultan su acceso al empleo, sus carencias de vivienda, de educación. En fin, esto es finalmente una condición de pobreza que justifica sus demandas de asistencia gubernamental, o los proyectos sociales que llevan a cabo las ONG para las comunidades indígenas que trabajan con VIH/SIDA. El discurso parece tener dos caras, el orgullo por lo que se es en tanto son originarios de una región y, al mismo tiempo, el reconocimiento de las necesidades y problemas sociales ligados a la pobreza y el despojo que sufren las

poblaciones en esa región . Esto último estaría hablando más de su posición de clase, a su condición subalterna en una formación social en la que estos segmentos de la población han sido históricamente explotados.

Según lo dicho por Beth Súa en la entrevista, lo que fortalece al Istmo de Tehuantepec como paraíso de la diversidad sexual es su capacidad para activar liderazgos. Como coordinadora de la Diversidad Sexual en Ixtepec, desarrolla un proyecto regional con líderes, o en sus palabras, “líderesas comunitarias” que encarnan las *muxhe'* como figuras centrales de estos proyectos, muchos de ellos orientados a dotarlas de algunos oficios que les permitan emplearse en otras actividades económicas y no sólo la prostitución. Reconoce que son ellas las que están al frente de las campañas contra el VIH/SIDA. Ellas son parte de la red de líderes comunitarios que impulsan y gestionan acciones orientadas a diferentes poblaciones (migrantes, pobres, entre otros proyectos culturales). Para Beth Súa la visibilidad y el reconocimiento de estas poblaciones en la comunidad internacional es nulo: “tenemos demasiados problemas, no estamos reconocidas como uno de los principales grupos vulnerables, como personas tenemos el reconocimiento de las poblaciones indígenas, pero no de vulnerabilidad trans[...] ni la lucha por el reconocimiento por parte de ONUSIDA como población indígena” (Fragmento de entrevista a Beth Súa Julio de 2020).

El papel de la Organización de las Naciones Unidas ha sido fundamental para la celebración de lo étnico y de la diversidad sexual en la planeación de la agenda política de la Coordinación de la Diversidad Sexual, en la que se incluyen los mismos objetivos como metas para llegar a la equidad de género, la igualdad y el

reconocimiento para los pueblos indígenas que promulga la ONU por medio de sus Objetivos de Desarrollo Sostenible para el 2030 (ODS). El activismo pro LGBTTTI+ reproduce la construcción de lo *muxe'*, la articulación de lo indígena y la diversidad sexual, de esta manera alimenta las fantasías de otro mundo posible, diverso e incluyente que se refleja en el imaginario que se ha creado en torno a la figura del *muxe'*,

Para poder explicitar lo que quiero decir con *etnofriendly* me valgo de un ensayo de Viveros publicado por Anfibia en el que argumenta cómo la política de Francia Márquez, una mujer afrocolombiana, madre soltera, hija y nieta de agricultores y mineros se vale de todas las interseccionalidades de las que forma parte para ser el símbolo de representatividad de aquellos que son excluidos de la política blanca en Colombia (Viveros 2022). Gran parte del éxito político de Francia deriva de su encarnación y presentación de grupos sociales de la diversidad; las propuestas políticas de Francia incluyen luchas políticas de grupos subalternos, en los que la diversidad es valorada como parte de la ideología multicultural. La presencia de Francia en la política colombiana es un dejo de esperanza para todas aquellas subalteridades del privilegio blanco que ha predominado por varios años en la política de Colombia. Este ejemplo nos deja en claro cómo opera la política actual, en los marcos de tolerancia que permiten encuadrar sujetos subalternos, y así se cumplen todas las cuotas posibles en lo étnico, en el género. Es decir, lo *etnofriendly* es la forma de operar políticamente hablando, en la que se cumplen con todas las cuotas e interseccionalidades posibles.

Conclusiones del capítulo

Los *muxhe'* son el blanco perfecto de lo que el activismo político, las Asociaciones Civiles y las Organizaciones No Gubernamentales consideran que hay que salvar, a los que hay que devolverles algo después de años de opresión colonial. Los estudios de la poscolonialidad están relacionados (pero no se limitan) con los debates sobre la decolonialidad y, principalmente, se han suscitado en dos vertientes. En primer lugar, los estudios decoloniales, en los que intelectuales y antropólogos denuncian las taras y nefastas herencias coloniales y, al mismo tiempo, han intentado mitigar esos efectos enalteciendo las diferencias en los marcos de pensamiento de lo indígena, lo étnico, lo racial, el género. De acuerdo con lo que Shah (2010) argumenta, se trata de sujetos que arrastran años de opresión, que luchan por sus territorios, que han sido marginados, sujetos asociados a ciertos lugares y ciertas problemáticas (como la pobreza y la marginalidad). Con ello, se justifica y enaltece el activismo político de las AC y ONG para “decolonizar” a los sujetos. En una segunda vertiente, otros estudios poscoloniales asumen la colonización como un referente histórico en la constitución de las identidades políticas, que ayudan a explicar la formación de estas identidades sin negar el pasado. No obstante, como he documentado en el caso de lo *muxhe'* la mayoría del activismo político se mueve en el marco discursivo de la decolonialidad, lo que ha servido para crear una fantasía de la diversidad sexual y étnica en la promoción de “otro mundo posible”, presentado como la alternativa. Sin embargo, a mi juicio tal alternativa es irreal. Decolonizar al sujeto es una puerta que no conduce a ningún lado.

En su lugar se debe de asumir el pasado y los acontecimientos históricos como parte de la constitución de los sujetos políticos. Las identidades políticas deben entenderse como consecuencias específicas de la formación histórica del Estado Nacional. Una identidad étnica (por ejemplo, lo *muxe'*) se reconoce, se institucionaliza a través del Estado y no fuera de él. Es decir, lo *muxe'* debe de entenderse como identidad política, no cultural, ni mucho menos biológica. La forma cómo se ha constituido la representación visual de lo *muxe'* responde a la época colonial, a los sucesos históricos, políticos y culturales que han concurrido en la formación del México contemporáneo. Desde luego, es importante considerar al *muxe'* dentro de los marcos coloniales, asumiendo este hecho sin intención de decolonizarlo, puesto que se corre el riesgo de esencializar al sujeto y pensar que su existencia es la expresión de una resistencia milenaria desde tiempos precolombinos.

El Istmo de Tehuantepec se construyó por medio de fantasías de diversidad sexual y étnica. Los *muxe'* no son la muestra de que existe una alternativa para llegar al paraíso *queer*, tampoco son sinónimo de la diversidad étnica y sexual. Por el contrario, los *muxe'* son identidades políticas que se han constituido histórica, económica y políticamente a través del Estado, por medio de la concesión de derechos ciudadanos ¡los *muxe'* no son libres, ni iguales!

Epílogo: reconocimiento, pero no redistribución

–Tía, ¿qué sobrenombre quieres que use para nombrarte en mi tesis?

–Pues tú considéralo, [para] mí es lo mismo, es la misma persona con sufrimientos parecidos, pero en situaciones distintas. El ser humano es: María Rebecca Avendaño Enríquez y, la artista es BeckyTylor... la presunta “*Drag Queen*”.

–¿No tienes problema con que refiera en mi tesis tu nombre real, tal cual?

–No, para nada hija. Eso no me conflictúa en nada. Usa el mío, tal cual, Becky Tylor. Que la gente conozca mi historia.

Cuando inicié el planteamiento de este trabajo la cuarentena por la pandemia de COVID 19 parecía algo que se extendería sólo unos pocos meses y el trabajo de campo etnográfico, aun parecía ser un proyecto seguro. Con el paso de los meses y las restricciones sanitarias, los viajes a Oaxaca se hicieron más difíciles. Afortunadamente, Becky Tylor viajó a Puebla, en ocasiones por trabajo, otras por ocio, para siempre quedarse en casa por varias semanas o incluso meses. Estas recurrentes visitas y prolongadas estancias nos dotaron de suficiente tiempo para entrevistas y charlas menos formales que formaron gran parte de este escrito. Naturalmente, el primer planteamiento de proyecto fue mutando junto con las condiciones que se presentaban, pero también con lo que iba encontrando en el

camino. Lo que hizo que tanto la escritura como el análisis fueran tareas mucho más complejas, pero también más enriquecedoras.

El tema elegido, sobre todo en el contexto actual que ensalza la diversidad, suele llamar mucho la atención. Toda persona que me preguntaba sobre la tesis tenía un comentario sobre lo vistoso, colorido y aceptado que es lo *muxe'*. Por supuesto que los datos que arrojan las etnografías son mucho más robustos y complejos, llenos de contradicciones, diferencias, jerarquías y desigualdades de la vida política de la que no se suele hablar y esos temas fueron precisamente los que despertaron mi interés para desarrollar en esta tesis. Frecuentemente, los defensores y activistas políticos —aunque llenos de buenas intenciones— reducen los problemas estructurales (con un fondo histórico) a meras prácticas culturales. En estas narrativas los *muxe'* encarnan los sujetos de una cultura “milenaria” que encarnan diversidad sexual “desde tiempos precolombinos.” Esta tesis tuvo como reto no caer en un reduccionismo cultural y buscar las explicaciones históricas que han hecho que el Istmo de Tehuantepec y el *muxe'* sean percibidos de la manera que predomina en los medios y en la academia, es decir, como emblemas de la diversidad. Por ello, las preguntas que guiaron este trabajo se plantearon desentrañar desde cuándo y cómo los *muxe'* fueron interpelados por las narrativas de la diversidad étnica y sexual; claro, siempre articulados a procesos históricos nacionales y globales.

En el primer capítulo, “Culto a la diversidad étnica”, me centré en la constitución de la diversidad étnica a partir de un proyecto más amplio como lo es la formación del Estado Nación, poniendo en tela de juicio la popular opinión del *muxe'* como

portador de cultura de tolerancia e inclusión. Ese capítulo permitió articular el multiculturalismo (un proyecto económico y político tan grande, un arte de gobierno) a los eventos políticos de los años sesenta y setenta del Istmo que muchas veces han aparecido como distintivos de la cultura zapoteca. Cabe recordar la amplia circulación de las imágenes que representaban a las militantes de la COCEI en los años sesenta, portando las indumentarias “típicas” de la región. Gracias a las indagaciones que realicé durante el trabajo de campo vislumbré que, muy por el contrario de lo que popularmente se afirma, la aceptación de la homosexualidad no es, ni ha sido, de ninguna manera, milenaria en el Istmo. Por el contrario, está sujeta a proyectos políticos como “forjar patria”, pero también a movimientos como el de la COCEI y el LGBT.

El segundo capítulo incursiona en la discusión de la constitución sexo/genérica del *muxhe'*, el abordaje desde la política de reconocimiento moralista en la que los sujetos están inmersos. En este capítulo conecté mi reflexión con el debate entre Fraser y Butler (2016) que, de manera sintética en su título plantea la disyuntiva “¿reconocimiento o redistribución?”. La cuestión alude a dos formas analíticamente diferentes de entender la justicia: la primera es la injusticia socioeconómica, arraigada en la estructura económico-política de la sociedad. La segunda es la injusticia cultural o simbólica, arraigada en los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación. Para Fraser y Butler, la distinción que se hace entre la injusticia cultural y económica debe ser exclusivamente analítica pues, finalmente, estas deben encontrarse hasta reforzarse entre ellas mismas. Las *muxhe'* apelan al reconocimiento, a su visibilidad y nombramiento;

pero no llegan al meollo de la desigualdad (que no resulta solamente por la falta de reconocimiento) sino por las desigualdades de clase –que implicaría otro tipo de luchas–, por ejemplo, en las dificultades para acceder a un trabajo libre de violencia y explotación. Como trans son confinadas a nichos donde son explotadas y sus condiciones materiales de vida son minadas. Las *muxhe'* –paradójicamente– en su lucha por ser reconocidas como trans o como mujeres indígenas, son vulneradas y relegadas a condiciones de precariedad (de trabajos informales y sexuales) porque pertenecen a los sectores subalternos de la sociedad que logran subsistir en condiciones materiales precarias. La lucha por su reconocimiento no es una lucha por la redistribución. Las *muxhe'* no articulan una demanda como clase, articulan una demanda a partir de la esencialización de lo étnico. Están atrapadas en la dimensión de lo *ethnofriendly*, lo que en el tercer capítulo pretendí mostrar como expresión de los marcos de tolerancia en los que son encuadrados estos sujetos, con la proliferación de políticas de cuotas étnicas y/o de género y, con frecuencia, por otros atributos tales como las discapacidades corporales, que más que desventajas, son promocionados como “oportunidades” que estas poblaciones deben asumir y esgrimir en sus reclamos y agendas políticas.

Este último capítulo permitió poner en tela de juicio la representación del Istmo de Tehuantepec y del *muxhe'* como imágenes de la diversidad sexual y étnica, y desentrañar la constitución histórica de esa fantasía que transitó de la idea de un supuesto matriarcado a la promoción de un paraíso *queer*, en todo caso una zona de excepción que legitima la figura del *muxhe'* como encarnación de lo plénamente diverso. En suma, este capítulo permitió cuestionar la representación del Istmo

como un espacio geográfico “diverso, diferente y único” que contiene los mitos de género y étnicos (matriarcado, paraíso étnico y de la diversidad sexual) más buscados en el marco actual de exaltación de la diversidad. El énfasis en el reconocimiento con frecuencia conduce a la creación de imágenes estereotipadas del sujeto. En el caso de las *muxhe'* suelen subrayarse las prácticas de cuidado de los padres, el procesamiento de los alimentos, la costura y la elaboración de los huipiles para las mujeres de la familia, actividades no remuneradas, trabajo impago en el ámbito doméstico realizadas por amor (Fraser 2016) que, sumadas a otras actividades, en particular el comercio, desempeñan al igual que todas las mujeres en el Istmo de Tehuantepec. Por supuesto, este último capítulo abarca periódicos históricos demasiado largos, que podrían parecer saltos con poca coherencia. Sin embargo, el interés de este apartado fue poner en términos muy generales cómo se ha constituido la figura de la mujer tehuana a lo largo de la historia del Istmo. Una investigación de más largo aliento, como lo es una tesis doctoral, me permitirá resolver algunos de las ausencias de la presente tesis como lo es el trabajo de campo limitado (etnografía en pandemia), una revisión histórica más detallada y la revisión de otros actores estatales o consumidores.

Muxhe's, otras mujeres, más trabajo impago

Según Fraser (2017) históricamente los procesos de reproducción social han sido relegados a las mujeres. Los cuidados, que incluyen la crianza de los niños, el mantenimiento de los hogares, el cuidado de los familiares, han sido considerados trabajos de mujeres, trabajos no remunerados, pero sí indispensables para la acumulación del capital. Fraser argumenta que toda sociedad capitalista alberga

una tendencia a la crisis, en la cual la reproducción social posibilita la acumulación del capital, y al mismo tiempo la orientación del capitalismo tiende a desestabilizar los procesos de reproducción social (2016:113). Las sociedades capitalistas han separado el trabajo de reproducción social del trabajo de reproducción económica. Asociando el primero con las mujeres, y el segundo con los hombres. “Han remunerado las actividades «reproductivas» con la moneda del «amor» y la «virtud», al tiempo que compensaba el «trabajo

productivo» con dinero” (Fraser 2016:115). Según la autora, el capitalismo depende de las actividades de reproducción social, las actividades de reproducción social posibilitan su existencia, es decir, depende de los cuidados, de la interacción y de los vínculos sociales sin asignación de un valor monetario. Gran parte de la acumulación del plusvalor funciona gracias al trabajo impago, el trabajodoméstico, la crianza y la enseñanza, que sirven para reponer y mantener los vínculos sociales. A esta serie de actividades, se les da nombre y forma de “trabajo afectivo”. El capital ha creado históricamente esta división de trabajos entre la reproducción social (criar y tener niños, cuidar de familiares, mantener hogares y sostener las relaciones) y el de reproducción económica (el trabajo que sí es remunerado económicamente). Según Fraser, paradójicamente esto hace que la reproducción económica dependa de la reproducción social. En otras palabras, el capital necesita estas esferas separadas, se vale de esta división sexual del trabajo. Según la autora, las sociedades capitalistas retoman la “invención de nuevos significados de la diferencia de género” (2017:119), se ajustan y se estabilizan de tal manera que siga perpetuando la acumulación del capital.

En el caso *muxhe'* se le llama “la *gueeza*”, el trabajo no remunerado que beneficia a la sociedad istmeña y a las familias de las que forman parte. El concepto de reproducción social, entendido como la capacidad de mantener los procesos y conexiones sociales para las familias y la sociedad en general, es crucial para entender cómo el capitalismo no puede reproducirse sin el trabajo impago que desarrollan, sobre todo, las mujeres. La *gueeza* en términos de

Fraser, es parte de esta división de la reproducción social y reproducción económica, que retomar el capital con otro nombre “*muxe’s* trabajadores” o “cuidadores” o como parte de una cuota. La propuesta de Fraser arroja luz para entender cómo la muxheidad le viene muy bien a la acumulación del capital, ya que perfila las relaciones de los individuos y opera de tal manera que facilita la acumulación de plusvalor por medio de la *gueeza*, es decir, de el trabajo no remunerado, además del trabajo ya impago realizado por las mujeres. El análisis que propone Fraser, cuestiona aquellos argumentos que enaltecen las prácticas indígenas como una alternativa al capital, como quienes defienden el trueque y la *gueeza* como prácticas ancestrales que debemos de retomar. Fraser permite repensar cómo la *gueeza* en realidad es absorbida, promovida, por el capital, además de ser muy rentable, por ser más trabajo impago. El capitalismo requiere de esos sujetos que se asuman como *muxe’s* trabajadores, cuidadores, que asuman las actividades de reproducción social.

En el caso de la muxheidad, la *gueeza* representa ese trabajo remunerado con la moneda de la virtud. Según me han referido en campo las *muxe’* se caracterizan por ser personas muy trabajadoras, que se encargan en muchas ocasiones del cuidado de sus padres, de la cocina, de mantener el hogar.

En tal sentido, el *muxe’* realiza actividades que son tabú para los hombres. Pero, las prácticas *muxe’* están ligadas al revestimiento de lo étnico y de la diversidad sexual, de esa presunta cultura zapoteca.

Finalmente, el tema de lo étnico ha “visibilizado” a los *muxe*’. Les ha brindado réditos políticos que les permite identificarse como istmeñas, como tehuanas o como zapotecas. Así pueden cobijarse debajo de esa identidad frente al Estado y frente a ciertas empresas (Netflix, la cervecería, por ejemplo). Sin embargo, prevalece la duda de su probidad moral (como prostitutas e iniciadoras sexuales). Son bienvenidas y reconocidas por su pertenencia a una minoría étnica, pero siguen siendo blanco de una persistente sospecha moral. Se mueven entre esos telones y bambalinas de la ambigüedad.

Referencias

Abrams, Philip

1988 Notes on the Difficulty of Studying the State *Journal of Historical Sociology* 1 (1): 58-89.

Althusser, Louis

2008[1970] *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Práctica teórica y lucha ideológica*. Grupo Editorial Tomo, México

Arenas, Luis

2018 *La cultura no es mercancía. Subjetividad, etnicidad y proletariado entre los danzantes de la mexicanidad en Cholula, Puebla*. Tesis presentada para obtener el título de Maestro en Antropología Cultural. ICSyH "Alfonso Vélez Pliego", México,

Barabas, Alicia

2015 Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad. En *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*, editado por Alicia M. Barabas, pp.:19-28. INAH, México.

BBC News Washintong

2019 Stonewall, la histórica noche en que los gays se rebelaron en un bar de Nueva York y cambiaron millones de vida

<https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-48718688>, accedido el 28 de abril del 2021.

Bennholdt-Thomsen, V. (Coordinadora)

1997 *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, México.

Blanco, Mercedes

2011 El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo. *Revista Latinoamericana de Población* 5(8):5-31.

Brasseur, Charles

1981 *Viaje por el istmo de Tehuantepec 1859-1860*. FCE, México

Brenner, Anita

1929 *Idols Behind Altars*. Harcourt, Brace and Company, Nueva York.

Boccaro, Guillaume Bruno

2007 Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungara. Revista de Antropología chilena* 39(2):185-207.

Bourgois, Philippe

2017[1995] *En busca de respeto: vendiendo crack en Harlem*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Butler, Judith

2007 [1990] *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, Barcelona.

Butler, Judith

2015 [2001] *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Ediciones Cátedra, México.

Butler, Judith y Nancy Fraser

2016 *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*. Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, España.

Chiñas, Beberly

1975 *Mujeres de San Juan. La mujer zapoteca del Istmo en la economía*. SEP, México.

Chiñas, Beberly

1992 *The Isthmus Zapotecs. A matrifocal cultural of México*. California State University, California.

Coalición Mexicana LGBTTTTI

2020 <https://mexicolgbttti.tumblr.com/>, accedido el 10 de diciembre del 2020.

Connell, Raewyn

1987 *Gender and power: Society, the person and sexual politics*. Polity Press, UK.

Covarrubias, Miguel

1946 *Mexico South. The Isthmus of Tehuantepec*. Alfred A. Knopf, Nueva York.

Dalton, Margarita

2010 *Mujeres: Género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. CIESAS, México.

Dalton, Margarita

2012 Una imagen robada y transformada en archivo. En *De frente al perfil retratos raciales de Frederick Starr*, editado por Deborah Poole y Gabriela Zamorano Villarreal, pp. 51-59. COLMICH, Michoacán, México.

De los Reyes, Aurelio

2001 El nacimiento de ¡Que viva México! de Serguei Eisenstein: conjeturas. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 23(78), 149-173. Recuperado en 05 de junio de 2022

Echeverría, Bolívar

1997 Queer, manierista, bizarro, barroco. *Debate feminista* 16.

Federici, Silvia

2013 *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Pez en el Árbol Ediciones, México

Foucault, Michel

2011[1976] *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Traducido por Ulises Guiñazu. Siglo XXI, México.

Fraser, Nancy

2016 El Capital y sus cuidados. *New Left Review* 111-132.

García de Teresa, Marcos

2019 *Transacciones identitarias: Hongos y caballos en la Sierra Mazateca*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Hale, Charles R.

2002 Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34(3):485-524.

Hall, Stuart

1983 *Estudios culturales. Una historia teórica*. Paídos, Buenos Aires.

Hall, Stuart

2010 Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.

Islas, Alejandra

2005 *Muxes: auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro*. México: Instituto Mexicano de Cinematografía.

Jibrin, Rekia y Sara Salem

2015 Revisiting Intersectionality: Reflections on Theory and Praxis. *Transcripts: An Interdisciplinary Journal in the Humanities and Sciences*, 5, 7-24

Kymlicka, Will

1996 *Ciudadanía multicultural*. Paídos, Barcelona

López, Alberto

2020 Se debe fortalecer la narrativa contra la discriminación *El Universal*, 19 de julio del 2020,

<https://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/19-07-2020/se-debe-fortalecer-narrativa-contra-la-discriminacion-amaranta-gomez-antropologa>, accedido el 5 de diciembre del 2020.

Mamdani, Mahmood

2001 *When victims become killers: Colonialism, Nativism and Genocide in Rwanda*. Princeton University Press, NJ.

Miano Borruso, Marinella

1998 Gays tras bambalinas: Historia de belleza, pasiones e identidades. *Debate Feminista* 9(18):86–234.

Miano Borruso, Marinella

2001 Género y Homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El Caso de los Muxe. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

Miano Borruso, Marinella

2002 *Hombre, mujer, y muxe´ en el Istmo de Tehuantepec*. Plaza y Valdés, México.

Miano Borruso, Marinella y Agueda Gómez Suárez
2006 Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México). *Gazeta de Antropología*, 22: Texto 22–23 [online] [accessed Octubre 2019]. Available at:
<http://www.ugr.es/~pwlac/G22_23Agueda_Gomez-Marinella_Miano.html>.

Miano, Marinella
2010 Muxe': Nuevos liderazgos y fenómenos mediáticos. *Revista Digital Universitaria*
11(9):3-15 <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num9/art87/art87.pdf> (15 de enero de 2015).

Miano, Marinella
2012 *Género, sexualidad y etnicidad: Un caleidoscopio*. Andavira, Madrid.

Mohanty, Chandra Talpade
1984 Under Western Eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Boudary 2* 12(3):1-30.

Mohanty, Chandra Talpade
2003 "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggle. *The University of Chicago Press* 282):499-535.

Monsiváis, Carlos, Alejandro Brito y Rafael Barajas
2010 *Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre la diversidad sexual*. Fondo de Cultura Económica, México.

Moore, Henrietta
1994 "Understanding sex and gender" en *Companion Eyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, editado por Tim Ingold, 813-830. London: Routledge.

Naciones Unidas
2020 La historia de los derechos de las personas LGBT en las Naciones Unidas <https://www.unfe.org/es/la-historia-de-los-derechos-de-las-personas-lgbt-en-las-naciones-unidas/>, *Naciones Unidas*, accedido el 4 de diciembre del 2020.

Naciones Unidas
2020 Objetivos de desarrollo sostenible, *Naciones Unidas*, <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/>, accedido el 1 de octubre de 2020.

Oehmichen, Cristina

2015 *El pluralismo cultural en México*. En *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*, editado por Alicia M. Barabas, pp.:145-178. INAH, México.

Peterson, Anya.

1968 *Prestigio y afiliación en una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca*. INI-CNCA, México.

Reverter, Sonia

2009 El ruido de la teoría feminista. *Cuadernos Koré*, 1(1): 53-68.

Roseberry, William

1989 *Anthropologies and histories. Essays in Culture, History and Political Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Rubin, Gayle

1975 The Traffick of Women: Notes on the “political Economy” of Sex. En *Toward an Anthropology of Women*. Editado por Reyna Reiter. Montly Review Press, New York.

Rubin, Jeffrey

1997 *Decentering the Regime. Ethnicity, radicalism, and democracy in Juchitán, Mexico*. Duke University Press, London.

Rubin, Gayle

1984 Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En *Culture, Society and Sexuality: A reader*, editado por Richard Parker y Peter Aggleton, pp.: 143–178. UCL Press, London.

Samaniego Sastre, Mario

2005 *Condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: Un proceso incierto*. Dinámicas interculturales No. 5. CIDOB, Barcelona.

Schmidt-Welle, Friedhelm

2011 Transculturación, heterogeneidad y ciudadanía cultural. Algunas consideraciones. En *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad*, editado por Friedhelm Schmidt-Welle, pp.: 41-60. Harder, México.

Shah, Alpa

2010 *In the Shadows of the State. Indigenous politics, environmentalism and insurgency in Jharkhand, India*. Duke University Press, London.

Spivak, Gayatri

2003 ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39:297-264.

Starr, Frederick

1995 [1905] *En el México Indio*. Mirada Viajera, México.

Taylor, Analisa

2006 Malinche and Matriarchal Utopia: Gendered Visions of Indigeneity in Mexico. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 31(3): 815–40.

Trouillot, Michel-Rolph

2011 [2003] *Transformaciones globales. La Antropología y el mundo moderno*. Universidad del Cauca y Universidad de los Andes, Bogotá.

Vargas, Susana y Cuauhtémoc Medina

2014 *Mujercitos*. RM Verlag, España.

Vázquez, Luis

2010 *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. UNAM, México.

Velasco Gómez, Ambrosio

2011 Multiculturalismo, Estado-nación y democracia. En *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad*, editado por Friedhelm Schmidt-Welle, pp.:61-88. Harder, México.

Victoria México

2019 Celebremos con muxe orgullo. Youtube, 25 de junio del 2019

<https://www.youtube.com/watch?v=ZsQP1YpfbE&feature=youtu.be>, accedido el 14 de diciembre del 2020.

Visweswaran, Kamala

1997 "Histories of Feminist Ethnography", *Annual Review of Anthropology* 26: 591-621.

Viveros, Mara

2022 Francia Márquez. La igualada que se cree con derecho a gobernar. *Anfibia*, 27 de junio de 2022,

<https://www.revistaanfibia.com/francia-marquez-la-igualada-que-se-cree-con-derecho-a-gobernar/>, accedido el 30 de junio de 2022.

Wright, Melissa

2006 *Disposable Women and Other Myths of Global Capitalism*. Taylor & Francis Group, New York.

Wolf, Eric

1987 *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México.

Yglesias, Ixchel

2017 "Porque ser puta no es oficio, ni lo más antiguo del mundo". *Puntos de quiebre, espirales de violencia y subordinación de mujeres en situación de prostitución*. Tesis de Licenciatura. ENAH, CDMX.

Yuval-Davis, Nira.

2006 "Intersectionality and feminist politics." *European Journal of Women's Studies* 13(3): 193-209.

Zamorano, Gabriela

2005 Entre *Didjázá* y la *Zandunga*: iconografía y autorrepresentación indígena de las mujeres del istmo de Tehuantepec, Oaxaca. *LiminaR*, 3(2), 21-33.

<https://doi.org/10.29043/liminar.v3i2.180>

Zamorano, Gabriela

2012 En búsqueda de "tipos" femeninos. Frederick Starr y las mujeres del Mercado de Tehuantepec. En *De frente al perfil retratos raciales de Frederick Starr*, editado por Deborah Poole y Gabriela Zamorano Villarreal, pp. 61-70. COLMICH, Michoacán, México.

Zapata, Luis

1979 *El vampiro de la colonia Roma*. Grijalbo, México.

Zendejas, Sergio

2008 Por una etnografía histórica: desafíos metodológicos de una etnografía sobre procesos históricos de formación de sujetos y espacios sociales. En *Sendas en la globalización. Comprensiones etnográficas sobre poderes y desigualdades*, editado por Francisco Javier Gómez Carpinteiro, pp. 113-147. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego" BUAP, México.

Otras referencias:

Acervo INAH-SINAFO

Archivo Miguel Covarrubias, Sala de Archivos y Colecciones Especiales, UDLAP

Graciela Iturbide: <http://www.gracielaiturbide.org/>

Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca (IAGO)

Anexos

Anexo 1. Gaviotas de pico largo

Escanear el código QR:



Anexo 2. Colación Mexicana LGBTTTI+

PRONUNCIAMIENTO CON RELACIÓN AL FORTALECIMIENTO DEL CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN (CONAPRED) Y LA DESIGNACIÓN DE SU TITULAR.

Quienes conformamos la Coalición Mexicana LGBTTTI+, integrada por más de 200 organizaciones, colectivos y activistas de las 32 entidades federativas del País, **nos pronunciamos por el fortalecimiento** de los organismos responsables de la protección, divulgación, promoción y defensa de los Derechos Humanos, la cultura de la Igualdad y la no discriminación, **particularmente del Conapred.**

México requiere de instituciones sólidas que pongan en el centro de la política pública la dignidad de las personas, de ahí que ante la discusión nacional relativa al presente y futuro del Conapred, consideramos indispensable una transformación de fondo, misma que debe incluir, entre otros elementos, una mayor presencia en los 32 Estados de la República Mexicana, la ampliación de sus alcances jurídicos a fin de que esté en condiciones de sancionar correctamente los actos de discriminación y la violencia aparejada a los mismos, y procesos transparentes en la elección de su asamblea consultiva. **En suma, es necesaria una reingeniería que lo fortalezca.**

De la misma forma, consideramos de suma importancia que ante la inminente designación de su titular, **se tome en consideración a aquellos perfiles cercanos a la sociedad civil organizada y con amplia experiencia en el combate al racismo, mismo que excluye a millones de mexicanas y mexicanos, y la discriminación por origen étnico, tono de piel, discapacidad visible o invisible, orientación sexual, condición de salud, expresión o identidad de género, característica sexual o de cualquier otra índole.**

En ese sentido, **manifestamos nuestro más absoluto respaldo ante la posibilidad de que nuestra compañera Amaranta Gómez Regalado, reconocida activista en favor de los derechos y la dignidad de los pueblos originarios, de las personas LGBTTTI+, de las personas con discapacidad y de las personas con VIH, pueda acceder a tan importante responsabilidad.**

El fortalecimiento del Conapred, sin lugar a dudas, abonará en el esfuerzo por una transformación que redunde en una sociedad más justa, Incluyente, libre y sin discriminación.

#AmarantaParaConapred

