

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – PPGEOG
MESTRADO EM GEOGRAFIA

ANI DARÍO HERNÁNDEZ CHÁVEZ

A TERRITORIALIDADE DOS MUXES
LA TERRITORIALIDAD DE LOS MUXES

Manaus, Amazonas, Brasil.

2019

ANI DARÍO HERNÁNDEZ CHÁVEZ

A TERRITORIALIDADE DOS MUXES
LA TERRITORIALIDAD DE LOS MUXES

Disertación presentada al programa de posgraduación en Geografía (PPGEOG) – nivel: Maestría académica, como requisito parcial para la obtención del título de maestro en Geografía. Área de concentración: Territorio, espacio y cultura de la Amazonia, sobre la orientación de la Profa. Dra. Ivani Ferreira de Faria.

Manaus, Amazonas, Brasil.

2019

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

C512t Chavez, Ani Dario Hernandez
A Territorialidade dos Muxes : La Territorialidad de los Muxes /
Ani Dario Hernandez Chavez. 2019
145 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Ivani Ferreira de Faria
Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do
Amazonas.

1. Territorio. 2. Interculturalidad. 3. Género. 4. Muxe. I. Faria, Ivani
Ferreira de II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

A Brasil en específico a Manaus, por ser mi segunda patria y casa, a Oaxaca, México, por ser parte de mi vida y de mis experiencias con la diversidad cultural que existe en mi bello país.

A los y las muxes, por compartir su conocimiento conmigo y demostrarme que ante las adversidades existe un buen motivo para seguir adelante y que las cosas son mejor colectivamente.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar a mis padres por el apoyo incondicional para hacer siempre posibles mis sueños, a mis hermanos por su comprensión y sobre todo respeto a mis decisiones. Sin duda a Dios por ser siempre de mi vida y porque hace que las cosas sucedan bien conmigo.

A la miss Ivani, por tener paciencia para saber guiarme, orientarme y sobre todo entender mis puntos de vista, a todo su apoyo incondicional que me brindo en mi estadía en su país. Y sobre todo por haberme cobijado y ser su pupilo en el laboratorio de pesquisa “DABUKURI”. La miss con toda su trayectoria en la geografía y en la educación indígena, siempre se ha portado con gran humildad al intercambio de conocimientos y eso permitió que fuera realizada mi investigación. Como profesora una gran catedrática y visionaria de tener un progreso continuo en la visibilidad indígena en Brasil. Como persona la más amable y siempre objetiva con la resolución de asuntos relacionados siempre con el otro o los otros, preocupada por el bienestar del prójimo siempre y sobre todo sin importar la situación. Me estoy quedando corto al describirla y agradecerle.bh

A mis compañeros del departamento de geografía, mi turma 11, Cirlene, Rose, Wilcilene, Marcos, Ju, Eduardo, Roberto, Kletem y Thiago, por siempre apoyarme en las traducciones de tareas y trabajos, y también por ser siempre generosos conmigo y sobre todo por darme una mano amiga y poder contar con ellos en cualquier momento.

A mis compañeros de laboratorio, esos que les gusta tener un desorden y que siempre tenía que limpiar, gracias por hacerme parte del laboratorio e incluirme en las actividades del mismo, eso hacía que me sintiera en una zona de confort.

Al club “safaduras” que mi laboratorio me dio, a Cirlene agradezco todos os doces que llevo todas las tardes para compartir además de todos los tour que me guio en Manaus y sobre todo los açai compartidos, a Carla la de Guatemala como así le digo, por hablar en español rápido y que nadie nos entienda, de verdad hacía mis tardes tan cortas y a Guilherme por formar parte anexa al club por tener antigüedad con Cirlene y por ser tan él.

A mis profesores del departamento por ser mi guía y mi orientación durante las clases y también sobre siempre resaltar “el mexicano”. Gracias a ustedes hoy tengo muchas más bases geográficas para enfrentarme en la vida.

A Rosmery (Rosita), por ser mi compañera, roommate, amiga, profesora, guía, cocinera y buena embajadora de Republica Dominicana. Por ayudarme en situaciones difíciles que pase y siempre estar ahí. Le agradezco a la vida a verla puesto en la misma aventura junto conmigo,

“Ross sabes que siempre serás mi soporte y tú también puedes contar conmigo cuando lo necesites”.

A las personas tan amables de Juchitan y sobre todo a la comunidad muxe por su intercambio de conocimientos y por las conversas dialogadas y las formas de vivir aprendidas.

Al departamento de Relaciones Internacionales de UFAM, a Marcia, Ritha, Cleice y Caio, por ser parte fundamental en mi reintegración como intercambista y sobre todo por tener siempre respeto a mi cultura, idioma, tradiciones y costumbres. No me queda más que resaltar que siempre fueron un apoyo cuando siempre lo necesite.

Por ultimo pero menos importante a la coordinación de CAPES, por cederme una bolsa (beca) por 24 meses y ser parte de mi formación.

El racista y prejuicioso juzga el valor de un libro hasta por el color de sus hojas.

Anónimo []

RESUMEN

Con este estudio se logro conocer y comprender la territorialidad de los muxes desde un campo más amplio. Conocer sobre los muxes en la actualidad ya no es un mito, ya que este grupo de personas esta considerado como el tercer género en Oaxaca, México. Para lograr esta investigación se hicieron trabajos de campo y de reconocimiento del territorio en los limites de Juchitán y Santo Domingo de Tehuantepec, se realizo con la ayuda de muxes que formaron parte de un grupo de apoyo para el registro de testimonios relacionados al como se vive dia dia en esta región. Todo este trabajo se dio con respeto y con una mente abierta a las propias formas de pensar y de expresarse de los muxes, donde se dio la atención como sujetos y no como objetos, eso ayudo a conseguir de una forma amable y precisa, toda la información que se necesitaba para lograr dicha investigación de una forma intercultural y con fundamentación en la ecología de los saberes. El actuar, pensar y utilizar metodologías participantes y colectivas respetando su propia cosmología, fue fundamental para la promoción de la autonomía, cuando la diferencia es puesta de forma positiva y no como atraso o inferioridad, y así: se consiguió fortalecer su identidad y hacer notorias sus tradiciones, costumbres, folklore y cultura que por naturaleza les pertenece y que inatamente profesan; y que asi mismo se observa una convivencia armónica y de respeto, con fin de contribuir al mismo tiempo los muxes y el grupo étnico zapoteco a nivel local y regional.

Palabras clave: Territorio; Interculturalidad; Género, Muxe.

ABSTRACT

With this study it was possible to know and understand the territoriality of the muxes from a wider field. Knowing about muxes today is no longer a myth, since this group of people is considered the third gender in Oaxaca, Mexico. In order to achieve this research, field work and recognition of the territory in the limits of Juchitán and Santo Domingo de Tehuantepec were carried out with the help of muxes who formed part of a support group for the recording of testimonies related to how people live every day in this region. All this work was given with respect and with an open mind to the own ways of thinking and expressing themselves of the muxes, where the attention was given as subjects and not as objects, that helped to obtain in a kind and precise way, all the information that was needed to achieve this research in an intercultural way and based on the ecology of knowledge. Acting, thinking and using participating and collective methodologies respecting their own cosmology, was fundamental for the promotion of autonomy, when the difference is put in a positive way and not as backwardness or inferiority, and thus: we managed to strengthen their identity and make their traditions, customs, folklore and culture notorious that by nature belongs to them and that they profess inatamete, and that also observes a harmonious coexistence and respect, in order to contribute at the same time the muxes and the zapotec ethnic group at the local and regional level.

Key words: Territory; Interculturality; Gender, Muxe.

LISTA DE ILUSTRACIONES

Figura 01- Mapa de la ubicación de estudio.....	17
Figura 02- Mapa de localización de todas las regiones del estado de Oaxaca, México.....	18
Figura 03- Mapa conceptual del proceso de investigación.....	20
Figura 04- Foto muxe “Felina”noche de gala, coronada reina de la vela pasión.....	31
Figura 05- Foto bordado en textil para decorar vestidos o huipiles.....	39
Figura 06- Cuadro de grupos Etnolingüísticos en México.....	52
Figura 07- Cuadro de municipios indígenas en México.....	54
Figura 08- Cuadro de pueblos y lenguas indígenas predominantes en México.....	65
Figura 09- Foto Juchitán el paraíso de muxes.....	76
Figura10- Logotipo del Movimiento Nacional por la Diversidad Cultural de México.....	79
Figura 11- Foto palacio de Juchitán afectado por el sismo 2017.....	80
Figura 12- Foto costado izquierdo del palacio de Juchitán.....	80
Figura 13- Foto “Mistica”, muxe en un día normal de comercio.....	99
Figura 14- Foto- postal para campaña de identidad.....	101
Figura 15- Foto de lavada de olla, festejo de la vela muxe 2018.....	109
Figura 16- Foto reina muxe 2015.....	110
Figura 17- Foto promocional de cervecería victoria.....	113
Figura 18- Mapa población indígena según religión predominante en municipios indígenas, México.....	116
Figura 19- Foto del boleto de acceso para participar de la gran VELA SANDUNGA. Tehuantepec.....	120
Figura 20- Foto del pergamino de invitación para el festejo de vela de San Vicente Goola.....	123

LISTA DE ABREVIATURAS

ADO – Autobuses de Oriente.

CDMX – Ciudad de México.

CDI – Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

CNPI – Consejo Nacional de Pueblos Indígenas.

CGEIB-SEP – Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

CIESAS – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

CDHDF – Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.

CONAPRED – Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

CDHDF – Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.

COPRED – Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México.

COCEI – Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec.

D.F. – Distrito Federal.

DAI – Departamento de Asuntos Indígenas.

DEI – Departamento de Educación Indígena.

DGEI – Dirección General de Educación Indígena.

DGEI-SEP – Dirección General de Educación Indígena.

DGCP-CONACULTA – Dirección General de Culturas Populares.

DGAC-UNAM – Dirección General de Atención a la Comunidad.

EZLN – Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

GRID – Gay-Related Immune Deficiency.

INI – Instituto Nacional Indigista.

INEGI – Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INALI – Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

INE – Instituto Nacional Electoral.

INEA – Instituto Nacional para la Educación de los Adultos.

INAH – Instituto Nacional de Antropología e Historia.

LGBT – Lesbiana, Gay, Bisexual y Transgénero.

LGBTTTI – Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Transgénero, Travesti e Intersexual.

LGBTTTIQ – Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Transgénero, Travesti, Intersexual y Queer.

MNDC – Movimiento Nacional por la Diversidad Cultural.

COCOPA - Comisión de Concordia y Pacificación.

ONUSIDA – Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/SIDA.

ORDPI- Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

OIT – Organización Internacional del Trabajo.

ONU – Organización de las Naciones Unidas.

OACNUDH – Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.

PRI – Partido Revolucionario Institucional.

PAN – Partido Acción Nacional.

PIB – Producto Interno Bruto.

PGJCDMX Procuraduría General de Justicia de la CDMX

PUIC-UNAM Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad.

POPMI – Programa de Organización Productiva para Mujeres Indígenas.

SSA – Secretaría de Salud.

SIDA – Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida.

SEP – Secretaría de Educación Pública.

SEDESOL – Secretaría de Desarrollo Social.

SEDEREC – Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades de la CDMX.

SCCDMX – Secretaría de Cultura de la Ciudad de México.

SEDEREC – Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades de la CDMX.

TLC – Tratado de Libre Comercio.

UNESCO – Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

VIH - Virus de Inmunodeficiencia Humana.

SUMARIO

- INTRODUCCIÓN.....	02
I. TERRITÓRIO Y TERRITORIALIDAD DEL MUXE EN JUCHITAN, OAXACA, MEXICO.....	26
1.1 Antecedentes Históricos de los Muxes.....	29
1.2 Organización Social y Políticas de los Muxes.....	33
1.3 El Muxe Comprendiendo su Identidad.....	37
1.4 La Riqueza Cultural del Muxe.....	39
1.5 Discriminación y Prejuicio.....	44
II. LAS POLITICAS DE VALORIZACION DE LA DIVERSIDAD ETNICA Y CULTURA EN MÉXICO.....	51
2.1 Las Políticas Publicas de la Diversidad Étnica en México.....	60
2.2 ¿Existen Políticas y Departamentos Gubernamentales que Apoyen Fomenten la Diversidad Étnica y Cultural en México?.....	65
2.3 ¿En la Actulidad esos Departamentos están en Acción?.....	77
2.4 ¿Cuales son las Políticas que dan Valoración a los Muxes?.....	79
2.5 Las Políticas son Interculturales o Multiculturales.....	84
2.6 ¿Qué es Interculturalidad y Multiculturalismo?.....	88
III. LOS MUXES EN LA SOCIEDAD NACIONAL MEXICANA Y EN EL GRUPO INDIGENA ZAPOTECA.....	94
3.1 ¿Un Tercer Género?.....	100
3.1.1 ¿Cuál es la Visión de los Zapotecas y de la Sociedad sobre los Muxe?.....	107
3.2 Como los Muxes quieren ser Vistos.....	113
3.2.1 ¿Como los Muxes quieren Ser Reconocidos por la Sociedad?.....	116
3.2.2 ¿Cuáles Acciones deben Ser Desarrolladas para el Fortalecimiento y Valorización De los Muxes?.....	124
CONSIDERACIONES FINALES.....	130
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	134

INTRODUCCIÓN

En la mayoría de los países del mundo la cultura y la identidad de los mexicanos es reconocida por su originalidad. Se forjó esta originalidad en las altas culturas mesoamericanas y en el diálogo con una gran diversidad de culturas del mundo. Lo que más marca en especial la cultura de México es que, a lo largo del siglo XX, la mexicanidad, como voluntad colectiva nacional, forma parte de la combinación tanto del nacionalismo como del cosmopolitismo de diversas fuentes políticas. Se basa esta mexicanidad, tanto en la fuerza de compartir una historia que nos hiere, como en el deseo de comunicar e intercambiar la diversidad, lo que explica la gran creatividad cultural de los mexicanos.

Recordemos que México es el cuarto país del mundo en biodiversidad y, no por coincidencia, es también uno de los diez primeros países en densidad cultural. Hasta hace diez años, era también uno de los diez principales en la producción de artesanías y en innovaciones museológicas y culturales. Por su peculiar situación geográfica, México es una nación mega cultural que recibió la llegada de una gran diversidad de culturas de todos los puntos cardinales: del este de Asia, del oeste de Europa y del suroeste de África, por no mencionar las expediciones míticas mediterráneas, atlánticas y de la Polinesia. Se reconocen estas migraciones en la riqueza del legado paleontológico, arqueológico e histórico de México, en el número de lenguas y culturas originarias mesoamericanas.

La riqueza siguió floreciendo con las creaciones culturales posteriores al encuentro con los europeos, que incluyen culturas mestizas que se desbordan en música, danza, artesanías, patrimonio cultural de todo tipo y que han nutrido un arte de fama mundial en la actualidad

Las raíces de las culturas de Oaxaca se localizan en la profundidad de la historia de la civilización mesoamericana desde sus orígenes hasta nuestros días. Por ello, no podemos hablar de una cultura de Oaxaca, sino de la diversidad de culturas que conviven e interactúan milenariamente. Por esta razón, el estado de Oaxaca debe considerarse como un patrimonio de la diversidad cultural del México profundo.

En esta región conviven e interactúan cotidianamente y acumulan experiencias de convivencias interculturales que representan un icono inconfundible del México pluricultural. Se reconoce en este territorio que la diversidad es un elemento fundamental de la vida y que los pueblos de Oaxaca se resisten al modelo uniforme de vida cultural. Cada una de las 16 culturas étnicas de Oaxaca, representa un conjunto de valores únicos e irremplazables, ya que las tradiciones y formas de expresión lingüística de cada pueblo, constituyen su manera más

lograda de estar presentes en el México del ahora y en el mundo. Por ello, la afirmación de cada identidad cultural, contribuye en cada uno de estos pueblos a su propia liberación y autonomía. Se oponen y resisten a todas las formas de dominación que afectan, niegan y deterioran sus identidades.

En Oaxaca, la rica tradición cultural de los esclavos africanos de la Costa dio origen a las danzas llamadas chilenas y a la música. O como el caso de los instrumentos musicales indígenas prehispánicos cuya evolución posteriormente se mezcló muchas veces con la música erudita como la compuesta por Pablo Moncayo, Silvestre Revueltas, Carlos Chávez o en el caso de Oaxaca con la música de la canción mixteca que se ha convertido en un símbolo de la identidad oaxaqueña y que los músicos eruditos la han recompuesto para la orquesta sinfónica.

Es muy curioso que este mundo artístico incluya líricas de origen indígena que se mezclaba al teatro, a la novela, o al cine y a los grandes actos teatrales como la *guelaguetza* en Oaxaca o el ballet folklórico de México con versiones del folklore de los grupos indígenas de México, simbolizando la expresión artística del mundo prehispánico. “La fiesta cumbre de los oaxaqueños como nos dice: Acevedo es sin duda, la de los lunes del cerro;

Esta fiesta dura 10 días y en ella participan los habitantes de la ciudad de Oaxaca, quienes se convierten en anfitriones de las delegaciones de todas las regiones del Estado que acuden a presentar su música, indumentaria, danzas, bailes, gastronomía, artesanías y algunas costumbres peculiares. *Guelaguetza* de los lunes del cerro se llama al abigarrado conjunto de trajes, bailables, música y artesanías que forman un mosaico de expresiones del folklore de las siete regiones de Oaxaca”. (ACEVEDO, 1997).

La historia de los pueblos originarios de Oaxaca según Hopkins (1984), se remonta a unos 10,000 años A.E.C.¹, con la llegada de los primeros grupos nómadas a los Valles Centrales de Oaxaca. Los indicios más antiguos que documentan la domesticación del maíz en el valle de

¹ AEC o a. e. c. (“antes de la era común”) y EC o e. c. (“era común”), son usos alternativos de las abreviaciones a. C. (“antes de Cristo”) y d. C. (“después de Cristo”) establecidas por el anno Dómini del calendario cristiano. La utilización de e. c. como “era común” se utiliza crecientemente en todo el mundo para unificar criterios con culturas, religiones e ideologías de todas las latitudes que no se sienten representadas con un calendario de origen cristiano.

Oaxaca datan del año 5,000 a.e.c. y los del frijol, entre 4,000 y 3,000 a.e.c.; dando así inicio a la transición definitiva entre la vida nómada y seminómada a la sedentaria.

Se cree que desde el año 4,000 a.e.c. comienza el proceso de diversificación lingüística del tronco otomangue y que hacia 1,500 a.e.c. se separan nueve familias, cuatro de ellas en Oaxaca: las familias zapotecana, mixteca, popolocana y chinantecana (Hopkins, 1984). A partir de entonces se empiezan a diferenciar, creándose paulatinamente las lenguas asociadas a ellas: zapotecana (zapoteco y chatino), mixteca (mixteco, cuicateco, amuzgo y triqui), popolocana (mazateco, popoloca, chocho e ixcateco) y chinantecana.

También se supone que sucedió algo similar con el tronco mixe-zoqueano, del que se derivan las familias mixeana y zoqueana, formadoras de las lenguas mixe y zoque. Algunas hipótesis señalan que la diversificación lingüística está estrechamente relacionada con el desarrollo de la agricultura y la vida sedentaria.

Durante la época colonial se conformaron las estructuras gubernamentales y los patrones culturales que prevalecen en los pueblos y comunidades indígenas, producto de una mezcla entre los de origen prehispánico y los coloniales.

Estas culturas, a su vez, han mostrado una gran versatilidad para apropiarse y adecuarse a los cambios de las últimas cinco décadas; si bien han incorporado a su que hacer cotidiano nuevas formas de producción agrícola, de consumo, alimentación, vestido, educación y salud, mantienen vigentes aspectos culturales que las hacen diferentes del resto de la sociedad mexicana.

O como lo señala acertadamente Guillermo Bonfil (1988) en su artículo; “El panorama étnico y cultural de México”;

La imposición del orden colonial significó la posibilidad de una expropiación global en la que los hombres, los recursos naturales y las culturas quedaron bajo el dominio de la corona; a ella y a sus representantes les correspondía el control, las decisiones, de acuerdo a sus propios intereses. Es en términos de esa expropiación impuesta por la fuerza y consolidada por todos los proyectos de la hegemonía cultural, como debe entenderse la reacción de los pueblos indígenas, su resistencia pasiva o armada, los procesos de apropiación e innovación cultural, a los que recurrieron para sobrevivir como pueblos en el contexto de la dominación colonial (BONFIL, 1988).

Hoy en día los pueblos indígenas viven de manera general en un contexto de total integración en la economía mexicana, a través de actividades agrícolas, comerciales, de consumo de bienes industriales y medios masivos de comunicación. En comparación con la sociedad mestiza, la mayoría de los pueblos indígenas se encuentran en niveles muy altos de marginación, sobre todo por la mala calidad de los servicios que se les otorga y la poca comprensión de los patrones culturales que prevalecen entre dicha población, que por lo general son considerados como elementos que no favorecen al desarrollo de estos pueblos.

Es importante señalar, que los pueblos y las comunidades indígenas contemporáneas siguen mostrando una notable capacidad para conservarse como núcleos sociales con la identidad propia, pues toman y adaptan lo que el mundo moderno les ofrece y continúan en su larga lucha por lograr plenamente el reconocimiento de sus derechos humanos, culturales y territoriales.

Los derechos que conocemos, como es la diversidad cultural, reconocemos que cada identidad étnica es una riqueza que dinamicamente tiene las posibilidades de aportar todo lo positivo para de la sociedad mexicana. La presencia y permanencia de cada pueblo indígena de Oaxaca se moviliza cotidianamente para nutrirse de su pasado y recoger los aportes externos compatibles con su propio *ethos* y continuar así el proceso de su propio desarrollo.

Todas las culturas étnicas forman parte del patrimonio de Oaxaca, de México y de la humanidad. Las culturas mesoamericanas están en diálogo permanente entre sí y con las culturas que emergieron de los procesos de aculturación y de las que fueron implantadas con la esclavitud de la colonia, como la población afrooaxaqueña. Por lo tanto, identidad cultural y diversidad cultural son parte de un mismo ciclo.

Las especificidades y patrones culturales de los pueblos de Oaxaca no obstaculizan, sino por lo contrario, favorecen la interculturalidad en los valores universales que dan un común denominador a todos los pueblos del mundo formando con ello la humanidad.

La UNESCO “reconoce que es deber de la comunidad internacional velar por la preservación y la defensa de la identidad de cada pueblo²”, como lo señala también la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca (Congreso del Estado de Oaxaca, 1990) y la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca de 1998 que señala en su Artículo 2º que “el Estado de Oaxaca tiene una composición étnica-

² Declaración de México sobre las políticas culturales. Conferencia mundial sobre políticas culturales del 6 de agosto de 1982. México, Distrito Federal.

plural sustentada en la presencia mayoritaria de sus pueblos y comunidades indígenas, cuyas raíces culturales e históricas se entrelazan con las que constituyen la civilización mesoamericana; hablan una lengua propia; han ocupado sus territorios en forma continua y permanente; en ellos han construido sus culturas específicas, que es lo que los identifica internamente y los diferencia del resto de la población del Estado.

Dichos pueblos y comunidades tienen existencia previa a la formación del estado de Oaxaca y fueron la base para la conformación política y territorial del mismo, por lo tanto tienen los derechos sociales que la presente Ley les reconoce. Esta Ley reconoce a los siguientes pueblos indígenas: Amuzgos, Cuicatecos, Chatinos, Chinantecos, Chocholtecos, Chontales, Huaves, Ixcatecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos, Nahuatls, Triquis, Zapotecos y Zoques, así como a las comunidades indígenas que conforman aquellos pueblos y sus reagrupamientos étnicos, lingüísticos y culturales como es el caso de los Tacuate (Congreso del Estado de Oaxaca, 1998).

En la historia mexicana la cultura ha sido la fuente más firme de la diversidad creativa y el alimento de la pluralidad de valores sociales, educativos y éticos. Qué nos lleva por el camino de la multiculturalidad, es una de las líneas de mayor fuerza en los diversos estilos de vida y culturas de las distintas regiones del país que se muestran en la formación de la sociedad mexicana. Por ello, no debemos dejar de analizar que una gran parte de la población de Oaxaca se considera ligada a la cultura hispano-occidental o mejor conocida como mestiza y desde esa visión se considera la cultura tradicional y la cultura popular que generalmente practican los pueblos indígenas y campesinos, sin embargo, ellos se consideran practicantes de “la alta cultura”, la cual se desarrolló en parte en oposición a una cultura tradicional de origen rural o indígena, o en oposición al sistema cultural de origen mesoamericano.

Aun que la sociedad mestiza reconoce una gran parte del origen cultural de muchas prácticas cotidianas procedentes de la matriz de los pueblos originarios de Oaxaca, sin embargo, se consideran como parte de la cultura urbana de la corte occidental-hispano-europeo y cada vez más significativa y representante de las clases medias y altas de la sociedad oaxaqueña.

La relevancia que tiene este estudio no solo es personal, sin embargo, es para ser de un carácter colectivo, porque necesita aprender de ellos, de sus costumbres, tradiciones y de su forma de vivir día a día. Bien se sabe que las culturas de México son ricas y diversas, empezando por sus tradiciones y también acompañada por las costumbres. Este estudio está situado en uno de los territorios con mayor riqueza cultural y que también cuenta con la mayor apertura a la conexión del comercio local.

El objetivo principal de este estudio es conocer la territorialidad desde el punto geográfico, como se sabe la comunidad de muxes ha sido escenario de muchas investigaciones desde el punto antropológico.

En esa dirección se tomarán algunos principios básicos de la geografía, para tratar de comprender el espacio que será estudiado y lograr conocer más a profundidad la situación actual en la que se encuentra esta región. El primer capítulo tratará sobre los antecedentes históricos de los muxes, dónde se hallará a detalle información verídica de los comienzos de los muxes, y como ellos tratan de estar siempre presentes en este territorio.

También se encontraran las características principales del porque el ser del muxe cambia en conjunto con el desarrollo de ese territorio, como se sospecha tiene que existir algún factor que permite el cambio. Pues bien, así sucesivamente se encontrara en cada uno de los capítulos, información de datos valiosos y de interés que se encargarán de abrir nuestra mente y sobre todo comprender un nuevo conocimiento, para pensar y ver desde una perspectiva diferente y desde un punto de vista más cercano a la realidad.

Se sabe que para el pueblo zapoteca es de valioso interés y también de sumo respeto el rol de la mujer, más adelante se hablará este tema a detalle, la mujer zapoteca es la base fundamental para que la comunidad muxe siga presente en la actualidad y como es de suma importancia el poder femenino, para el desarrollo de este pueblo.

Es comprensible que este tema de la territorialidad de los muxes, sea un tema muy complicado de entender, por eso es de suma importancia tener una apertura de nuestra mente al conocimiento nuevo y sobre todo de respeto para la comunidad muxe.

Juchitán, esta ciudad se encuentra ubicada al sur del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca, es uno de los centros más culturales y comerciales del mismo estado, también es una importante comunidad que cuenta con una población de más de 70 000 habitantes, de entre los cuales más del 80% son “hablantes de zapoteco”³ y se sigue heredando desde hace un siglo, una de las culturas más dinámicas y que reivindica el contexto indígena mexicano.

Esta cultura, llamada también “zapoteca del Istmo” en referencia a todas las poblaciones zapotecas del valle de Oaxaca, conocido por una fama progresiva a finales del siglo XIX, cuando la construcción de un ferrocarril transistmo trajo a la región una importante frecuencia de inversionistas internacionales y de la burguesía nacional porfirista. Según Campbell desde esos inicios las costumbres zapotecas tienden a destacarse:

³ Este dato es información tomada de un trabajo de campo realizado en 1998 y en el 2001 en el marco de tesis de doctorado de la autora: Michel Aurelia, que habla sobre el desarrollo de sistemas comunitarios en el Istmo en el siglo XX.

Desde aquella época se destacan con gran vigor las costumbres zapotecas en los pueblos de Tehuantepec y Juchitán, estas dos ciudades mezclan elementos de una cultura prehispánica y al mismo tiempo se aportan conocimientos de una cultura burguesa internacional que se integran a las prácticas locales como: danzas, músicas, bailes, vestidos y desarrollo de una literatura zapoteca que culmina en los años treinta del siglo XX con la revista *Neza* (CAMPBELL, 1994, p.63).

Con relación al auge económico de la región del Istmo a principios del siglo XX, la cultura zapoteca de Juchitán se desarrolla con la base principal que es la integración de la modernización global y con la confrontación de una cultura internacional atendida por europeos llegados al Istmo a lo largo del siglo XIX (BRASSEUR DE BOURBOURG, 1861). De este modo la cultura zapoteca es parte del escenario del mestizaje y así se da a conocer desde otra visión.

Esta influencia extranjera no impidió, ni mucho menos limitó la vitalidad y la esencia de Juchitán, sino por lo contrario favoreció la permanencia de las prácticas festivas, de los vestidos tradicionales y de la forma de ser de la cultura zapoteca, tanto en la vida cotidiana como en las fiestas. Reafirmar el idioma zapoteco es un gran ejemplo, permitió una constitución de una literatura tangible en los campos comerciales y políticos.

La mayor parte de los elementos tradicionales con los cuales se reafirma la identidad zapoteca, hoy en día ha aprovechado el desarrollo comercial y económico, generado desde la introducción del ferrocarril, para afirmarse como una cultura propia en el encuentro con el otro, nacional o europeo. La cultura zapoteca, al haber nacido en un contexto de modernidad económica y cultural, supo (y tuvo que) confrontarse al cambio brutal del contexto material, la fuerte influencia de una cultura nacional y sus mecanismos de integración, así como la profunda transformación de la sociedad (más numerosa, más urbanizada y más migrante).

La fuerza del idioma zapoteco, objeto de varias investigaciones, fue sin duda un motor extraordinario para el mantenimiento de una cultura zapoteca asumida y siempre sobresaliente. Lo mismo se podría decir de las fiestas: a la vez por su función social y como medio de afirmación de sí misma, la fiesta puede analizarse como un momento culminante de la expresión de la cultura zapoteca.

Empieza la referencia a las mujeres zapotecas del istmo como "Amazonas matriarcales primitivas" y exóticamente hermosas esto se remonta al siglo XVI, donde los primeros cronistas destacan la elegancia, la fuerza, la indomable sexualidad y el bello exotismo, de estas mujeres.⁴ Esto ha permitido que se perciba a la mujer juchiteca del istmo como el símbolo del empoderamiento femenino. El Istmo, la región donde se ubica la ciudad de Juchitán, es la zona más estrecha de América del Norte, con clima tropical, cálido y seco. También es la región donde conviven muchas etnias según Barabás:

Esta es una región interétnica donde se encuentran los zoques, mixes, huaves, chontales y zapotecas. Es así como estos grupos culturales y lingüísticamente diferentes, han convivido hace mucho tiempo por el principal motivo que es la relación del comercio que se remonta al periodo colonial (BARABÁS ET AL, 2004).

Según lo dice Miano (2002), Juchitán la antigua Xabizende fue un asentamiento hecho por Cosijoppi, el primer rey zapoteca, en vísperas de la llegada de los españoles, con el fin de ocupar una zona geoestratégica de comunicación importante. Xabizende proviene de "xa" (lugar) y Bizende (San Vicente) es decir "lugar de San Vicente" el patrón de la ciudad. Los zapotecas se dicen a sí mismos binnizá, que significa "gente de las nubes".

El mito genealógico más viejo que narra el origen de Juchitán es la "binnigulaza" que tiene diferentes versiones: uno de ellos es que la gente que se dispersa mutuamente, por su voluntad (binni-gente; gula-partir, dispersar; zaa-entre sí), y son los más bravos guerreros que se dispersaron cuando llegaron los conquistadores, se fueron a lugares inaccesibles e inalcanzables; y la segunda versión es que la gente nacida de las raíces de los árboles (binni-gente; gu-raíz; laaza-elástico); y la tercera versión es que la gente antigua engendrada de las nubes: binni-gente, gula-antigua; zaa-nube) los padres de la raza descendieron de las nubes en forma de aves hermosa, de plumaje multicolor de extraños y melodiosos cantos.

Históricamente, los zapotecas del Istmo de Tehuantepec se han "beneficiado" desde la implantación del proyecto modernizador, lo que se traduce en el enriquecimiento de esta etnia frente a otros grupos étnicos oaxaqueños y en la emergencia de una élite zapoteca bien definida.

⁴ Así consta en los escritos del cronista colonial Torres de Laguna publicados en 1580, en los textos del oficial colonial Manso de Contreras en 1661, en la obra del arqueólogo francés Desiré Charnay realizada durante los años 1857 y 1861, en el trabajo del explorador alemán G.F. Von Thempsy publicado en 1858, y en la obra del abate y viajero francés Charles Etienne Bresseur de Bourbourg quien escribe en el año 1861 sobre el Istmo y sus mujeres (Campbell y Green, 1999).

La percepción que los juchitecos tienen de sí mismos, coincide con la observación externa de la sociedad: una población hospitalaria, pachanguera, alegre, artísticamente elevada, creativa, bebedora, generosa, igualitaria, sensual, iconoclastas, espiritual, cariñosa, fiel a la "costumbre" y muy trabajadora. Su organización social es de un tipo especial, donde todos han establecido relaciones intensas y fuertes entre sí a través del vínculo de parentesco, de la vecindad, del oficio, de la amistad o únicamente por su pertenencia teca.

La identidad social de los juchitecos es definida por su pertenencia a una colectividad estructural e inmutable, sea la familia, sea una comunidad vecinal (barrios) o sea a un oficio (tradicional, artesanal), además de por haber nacido teco, pese a ser una sociedad urbana y que ha sido transformada por los procesos modernizadores contemporáneos, eso no impide demostrar sus raíces y sentirse orgullosos de ser juchitecos.

Los "índices-individuos" por los que pasa el mayor número de densidad relacional suelen ser las mujeres, más concretamente las madres, las matriarcas de una "partida" familiar, de una distinción, dibujando un sistema que en algunos de los casos se ha denominado "matricéntrico". Ellas son principalmente las "guardianas" de la tradición en el día a día, en el ámbito de la cotidianidad, las que realizan el mayor esfuerzo por "reproducir" los usos, costumbres, ritos y celebraciones tradicionales. Destaca la fuerte cohesión de esta red y la fortaleza de sus vínculos, junto con la importancia del "bien común" frente al "bien individual" en la determinación de sus acciones sociales (individuales y colectivas).

Se reconoce positivamente toda actividad, decisión o acción que beneficia a la comunidad siempre respetando la tradición, y se sanciona y critica a aquel que actúa por el interés particular o individual (más común en nuestras sociedades occidentales individualistas, es donde encontramos el mayor ejemplo).

Es ahí en el núcleo de la protección de la madre juchiteca donde nacen los muxes, el significado de la palabra muxe (mujer en zapoteco)⁵ Al día de hoy en lo que constituye la principal ciudad indígena de los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, Juchitán de Zaragoza (estado de Oaxaca, México), el término nativo que se emplea para aquellos varones que adoptan una identidad social y genérica diferente a la masculina y femenina es el de muxe escrito también de otras formas con la grafía muxhe o mushe.

⁵ Según el "Vocabulario castellano zapoteco", texto anónimo del siglo XVI, existen estos términos para nombrar la diversidad sexual: *nabeelchi* o *nageelachi* (hombre no austero ni vano), *beniconnaa* o *benegonaa* (mujer), *naguebenigonaa* o *nacalachici-cabennigoona* (hombre amujerado), *benigonaaguielachi* (mujer varonil), *beniricaalezaaniguio* o *beniriyotexichebenigonaa* (puto sodomita) y *benibiraaxe* o *benibixegonaa* (puto que hace de mujer) (Guerrero Ochoa, 1989:64; en Miano, 2002:16)

Existen diversas teorías sobre la etimología de esta palabra que parece provenir de mujer, que en la lengua española del siglo XVI era mujer, derivándose de ahí muxe. También conocido como mixe derivado de su lenguaje ancestral, en palabras de Amaranta Gómez; muxe juchiteco que trata de envolver el término de hombre-femenino y con el cual se nombra a todas las personas que nacen varones y crean la identidad genérica femenina, es una identidad similar a la gay, pero con características de sui generis. Para otros, aún está en disputa entre historiadores y antropólogos, según un estudio del Instituto de Estudios Sociales de La Haya (Países Bajos). Una teoría sugiere que proviene de la palabra en castellano mujer que se adoptó al zapoteco en el siglo XVI.

Avendaño (2017), quien también es antropólogo social, explica que la cultura muxe tiene una conexión con la tradición del balana que es la preservación de la virginidad de las mujeres hasta el matrimonio, la cual se originó durante la evangelización en la época virreinal. “La mujer no puede tener una vida sexual activa hasta casarse, pero el hombre no tiene esta regla”, añade. Se considera un posible factor más no es confiable. La muxeidad nace en parte de esa necesidad sexual del hombre y al mismo tiempo la necesidad de mantener la integridad de las mujeres, por así decirlo”. Y anexa comentando lo siguiente;

Tradicionalmente la población muxe no tiene relaciones monogámicas o duraderas, no existe una explicación clara, se considera un tabú que un o una muxe se relacione con una mujer. “Hay varones que están casados y tienen hijos, y pueden tener una relación con un muxe, pero a ellos no se les dice muxe”, “Con la influencia de la cultura occidental, algunas reglas han cambiado. Hay muxes que tienen relaciones de pareja con hombres, pero normalmente son de otra zona de México”. (AVENDAÑO, 2017).

También existen muxes, menciona Avendaño (2017), que aspiran a adoptar una identidad de mujer occidentalizada. “Se maquillan, se someten a cirugías plásticas o cambios de sexo aspirando a esa imagen. Esos muxes usan los adjetivos femeninos y en algunos casos no quieren ser llamados muxes, sino por el nombre femenino que eligen”. Avendaño dice que aún hay mucho por discutir y reflexionar acerca la muxeidad de la actualidad.

En el caso del género, lo mejor es siempre preguntar a la persona y no asumir, por respeto. Y es así, como se encuentra la percepción y el término muxe, tenemos que comprender

que son culturas y grupos indígenas diferentes. Los mismos muxes tienen una particular clasificación entre ellos que los distingue unos de otros, pero existen dos categorías principales: las muxes gunaa y los muxes nguiiu (in-gui-ú)". El primer grupo se identifica como femenino y el segundo como masculino.

El Istmo es una zona interétnica, donde los zapotecas tienen sus propios términos y definiciones para referirse al muxe, los zapotecas son un grupo dominante, que a partir del siglo pasado ha cobrado gran importancia geopolítica por ser un corredor privilegiado en comunicación interoceánica la cuál destaca un desarrollo modernizador y ahora neoliberal, está interesado el gran capital nacional e internacional.

A pesar del acelerado proceso de modernización al que está sujeta la zona y de los cambios culturales que esto conduce, los zapotecas del Istmo han logrado conservar con tenacidad sus tradiciones, conformando una cultura muy dinámica, que se funda en un orgullo y una identidad étnica presente hasta nuestros días.

Por otro lado, regresamos a reconocer la posición de la mujer en el grupo étnico, está ampliamente documentado en la literatura antropológica el protagonismo de las mujeres en la vida económica, social y cultural del grupo y el prestigio social del cuál gozan⁶.

Su capacidad económica producto de la actividad comercial que le permite un potencial de autonomía respecto al hombre que se manifiesta en una fuerte auto valorización, en una presencia dominante en el sistema de socialización comunitario, representado por las fiestas y los rituales, en el cuál tiene una representatividad autónoma respecto al hombre, ya que acaparan las mayordomías en la mayoría de los casos con una fuerte y aceptada autoridad sobre la organización del hogar y sobre los hijos aunque no alcanza a el status de jefe de la familia, rol de autoridad y poder que corresponde al hombre. La fiesta, centro de su sistema ritual, resulta una recreación de un orden étnico ideal, donde el tiempo de abundancia, la reciprocidad, la unidad del grupo y la fraternidad, se recrean en una atmósfera de comunión grupal y catártica muy especial (MIANO, 2002) .

Caso único en el panorama de los grupos étnicos de México, las mujeres con su suntuoso traje regional son identificadas como el emblema de la etnia en su conjunto. Estas características distintivas que conforman una condición atípica frente al modelo nacional ha dado pie a que se hablara de "matriarcado" en la sociedad zapoteca. Sin embargo, la sociedad zapoteca a esta

⁶ ¿Qué es lo que lo que social e históricamente posibilitó a las mujeres zapotecas del Istmo su centralidad? Para Reina (1997) fue el crecimiento económico que experimentó esta etnia en el Istmo durante el siglo XIX lo que provocó la ausencia de hombres. Esto obligó a las mujeres a buscar el sustento para su prole y a desarrollar actividades comerciales como atoleras, cocineras, costureras, chocolateras, floristas, lavanderas, regatonas, taberneras, y tortilleras, como consta en el Padrón General de Juchitán de 1890.

organización dicotómica agrega otro rasgo peculiar según lo menciona la antropóloga Marinella Miano:

No hay estigma y marginación social del homosexual, al contrario, hay una actitud social y cultural peculiarmente permisiva y participativa ante la homosexualidad, el afeminamiento y el travestismo, en gran contraste con el patrón nacional. Lo encontramos desempeñando funciones socialmente reconocidas y prestigiadas tanto en la familia cuanto en el ámbito público y comunitario. (MIANO, 2001, p. 686)

Se denomina una homosexualidad institucionalizada desde el criterio de varios antropólogos, que implantan el término en la sociedad actual, para así referirse a los muxes de un tercer elemento constitutivo e integrado a la organización genérica de la sociedad y al universo cultural étnico poco usuales en nuestra sociedad occidental, que algunos autores consideran como un tercer sexo socialmente concebido y aceptado, un hombre-mujer que reúne las características de ambos sexos.

A esta libertad hacia las preferencias masculinas, sin embargo, no corresponde una igual actitud hacia el comportamiento sobre las preferencias femeninas. Al contrario de un muxe que tiene presencia y prestigio social en la comunidad, el ser lesbiana está considerada como una desviación o una enfermedad jamás alcanza el status social del muxe y generalmente es reprimida, las mismas palabras usadas para nombrarlas - *nguiu*, en zapoteco y *marimacho*, en español tienen una connotación despectiva que no tienen la palabra muxe.

Esto indica que no deja de ser una sociedad heterosexista permitente, aun que presenta una menor homofobia respecto al modelo mestizo tradicional, como lo afirma Marinella Miano. En Juchitán la homosexualidad se da principalmente bajo el fenómeno del travestismo y como vestidas, así como del travestismo ocasional o periódico ligado a la ritualidad gay, Fiesta de las Intrépidas, matrimonios entre un joven y una vestida, show travesti, fiestas privadas de aniversario (una comparación de la autora de como ella percibe el comportamiento gay y lo compara con el ser muxe).

El fenómeno del andar vestida es de reciente formación, ya que anteriormente, se tenía más "respeto a la familia, y no se exageraba tanto como ahora", aunque sí se vestían en reuniones que organizaban en privado. No hay todavía transexuales que busquen la reasignación del cuerpo, las vestidas no se sienten inconforme e incómodas con su sexo, aunque

unas cuantas expresan el deseo de implantar prótesis de silicón en el pecho. Comenta Marinella Miano, creadora del primer artículo científico de los muxes, y que sirve de referencia y base sobre investigaciones que envuelve a la comunidad muxe.

Como sabemos desde hace mucho tiempo y ahora en la actualidad todas las ciudades tienen un desarrollo o crecimiento, hablando desde todos los factores que provocan cambios ya sean positivos o negativos. Que se lleven a cabo con el paso del tiempo lento o rápido, que al mismo tiempo dan cambios radicales o no, pero tenemos, el claro ejemplo de Juchitán una ciudad que tiene y demuestra fuerza para defender sus tradiciones, costumbres y forma de vivir. Esta ciudad al paso del tiempo a puesto resistencia por respetar todas y cada una de sus tradiciones que dan esencia a la cultura zapoteca de estos tiempos.

Otro punto a evaluar sobre esta investigación es comprender todos los procesos de cambio en este territorio específico, los muxes tienen una gran riqueza cultural y sobre todo de perseverancia, demostrado esta, es que siguen vigentes en la actualidad. Ahí es donde me atrevo a crear la hipótesis de que ellos han cambiado en la compañía de los factores a los que han sido sometidos por el crecimiento y desarrollo social en Juchitán.

En lecturas que he realizado de foros y artículos informativos para conocer un poco más sobre los muxes, los autores describen que “El muxe está comprendiendo la propia identidad” y que unos de los factores que ha generado este cambio es el mal uso de las tecnologías de la información, por ejemplo el muxe ya no se siente más muxe, el muxe ya se define como gay, travesti o como vestida, cuando en los orígenes de su cultura es otro sentido, el muxe quiere sentirse renovado, pero no se da cuenta que él pertenece a un grupo legendario ya hace parte de su identidad y que no necesita sobre salir de ninguna manera, él ya es de suma importancia con el simple hecho de ser muxe.

Ese es un motivo más que se genera en mi vida personal y profesional. Ver factores que provocan un aislamiento de tu propia identidad, tratar de comprender el porqué de tantos cambios que quizá yo veo desde un punto más negativo, pero quizás para el ser muxe es de gran avance e importancia.

Pues bien, esta investigación producirá ese material único e importante, no solo para la ciudad, por lo contrario, será de gran utilización para todos los lectores de esta investigación y sobre todo para complementar aquellos estudios ya realizados de especialistas que se dedicaron a este conocimiento, pero la información puede ser también de carácter comparativo, para ver el avance que hasta estos días tienen los muxes en Juchitán, o de otra manera que quieran para aquellos que gusten continuar con esta línea de investigación.

El propósito de este estudio parece ser simple, pero a lo largo del desarrollo del mismo, se encuentra una serie de factores que también pueden ser analizados, a que me refiero con esto, surgen más áreas de investigación, mas factores a estudiar, y esto me lleva a ver que de manera innata que esta ciudad Juchitán tiene una gran riqueza en muchos conocimientos de diferentes y varias áreas, es ahí donde no puedo originar conclusiones específicas, es por eso que tomo como referencia mi objetivo general “Comprender la territorialidad de los muxes en la comunidad zapoteca del estado de Oaxaca.”

Porque durante el intercambio del conocimiento puede existir o surgir, otra inquietud personal. Durante la redacción de este trabajo surgen también situaciones, términos, modos de ver y entender diferente a lo común, es ahí donde se incrementa mi motivación para hacer esta investigación científica. Uno de los motivos principales es mi admiración por la forma de vivir y de la interacción en el desarrollo de los muxes en este territorio. Vamos utilizar la tecnología de forma adecuada para desarrollar la estructura básica y así obtener la primera parte de esta investigación.

Para esta investigación no es necesario encuadrar el planeamiento enfocado en solo un problema, sería mejor encontrarlo junto con la comunidad, esto permite la participación de ambos lados. En lo personal puedo enumerar los problemas que considero que se tienen que tratar hipotéticamente. ¿Pero para qué?, ¿Estoy seguro que existen esos problemas?, es solo una hipótesis personal, la profesora Ivani Ferreira de Faria, esclarece mejor este concepto redactando lo siguiente:

Como propor qualquer alternativa aos problemas se não os conhecemos e nem nos identificamos com aqueles que o vivem a cada dia? Esse é um dos principais problemas dos grandes projetos para Amazônia iniciados a partir dos anos 1950. Projetos descontextualizados da identidade cultural, territorial e sem a participação dos sujeitos envolvidos, porém, inseridos em uma lógica de intergração do território ao capitalismo. (FARIA, 2009; 2015)

Es así, como esta autora, nos invita a tener una cercanía con la comunidad, y crear una relación más de cerca, para tener más a la mano el verdadero y real conocimiento. Como se sabe, puede ser un poco complicado, en toda investigación se encuentra limitantes y limitaciones. Es una parte que transcurre con normalidad, sin en cambio esta parte muchas veces

es abandonada, porque el investigador se siente con la máxima capacidad de poder clasificar el problema, pero muchas veces no se consigue lo esperado. En esta investigación se va aplicar la metodología participante, considero que será una parte fundamental para el progreso de esta investigación.

Se pretende con este estudio respetar y tener la mente abierta a las propias formas de pensar y de expresarse de los muxes, dar el trato como sujetos y no como objetos, eso ayudara a conseguir de una forma amable y precisa, toda la información que se necesita en la investigación de forma intercultural y con fundamentos en la ecología de los saberes. Pensar y utilizar metodologías participantes y colectivas respetando su propia cosmología, es fundamental para la promoción de la autonomía, cuando la diferencia es puesta de forma positiva y no como atraso o inferioridad;

- ❖ Fortalecer su identidad y reivindicar las tradiciones, costumbres, folklore y cultura que por naturaleza les pertenece.
- ❖ Lograr una convivencia armónica y de respeto, a fin de contribuir al desarrollo de los muxes y del grupo étnico a nivel local y regional.

Esta investigación pretende comprender la territorialidad del muxes en la comunidad zapoteca, en el estado de Oaxaca, sabemos que la territorialidad es la identidad de muchos lugares y territorios. En este trabajo puede ser útil para aquellos investigadores conocedores del tema y también puede ser una investigación de iniciación, para aquellos que se preocupan por la preservación de la cultura y el territorio indígena.



Figura 01- Mapa de la ubicación del estudio.

Fuente:<http://www.paratodomexico.com/estados-de-mexico/estado-oaxaca/index.html>

El estado de Oaxaca. está situado al sur de México tiene una extensión de 93.757 kilómetros cuadrados (Km²); ocupa el lugar 5 a nivel nacional. El estado de Oaxaca representa 4.8% de la superficie del país, cuenta con 568 km de litorales, lo que representa el 5.1% del total nacional. Colinda al norte con los estados de Puebla y Veracruz, al oeste con el estado de Guerrero, al este con el estado de Chiapas y al sur con el Océano Pacífico.

En un avance de la investigación se darán cada uno de los detalles más específicos, para poder comprender mejor todo el marco teórico - práctico.

El estado de Oaxaca está determinado por ocho regiones, las cuales son:

- Región Cañada.
- Región Costa.
- Región Istmo.
- Región Mixteca.
- Región Papaloapan.
- Región Sierra Norte.
- Región Sierra Sur.
- Región Valles Centrales.



Figura 02 – Mapa de localización de todas las regiones del estado de Oaxaca, México. Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Regiones_de_Oaxaca#/media/File:Regiones_Oaxaca_nombres.png

La región del Istmo, con ubicación en la ciudad de Juchitán de Zaragoza, es la región que será investigada, porque es el espacio geográfico en donde se encuentra el mayor territorio de zapotecas y la concentración de la comunidad muxe en la actualidad.

General

- ❖ Comprender la territorialidad de los muxe en la comunidad zapoteca del estado de Oaxaca.

Particulares

- ❖ Demostrar la territorialidad y la territorialización de los muxe y también sus formas de organizarse.
- ❖ Analizar la aprobación e inserción de los muxe en la comunidad zapoteca.
- ❖ Verificar las políticas públicas para los muxe en México.
- ❖ Identificar cuáles son los problemas sociales que son enfrentados por los muxe.
- ❖ Identificar las políticas y acciones para la valorización y la visibilidad de los muxe en Oaxaca.

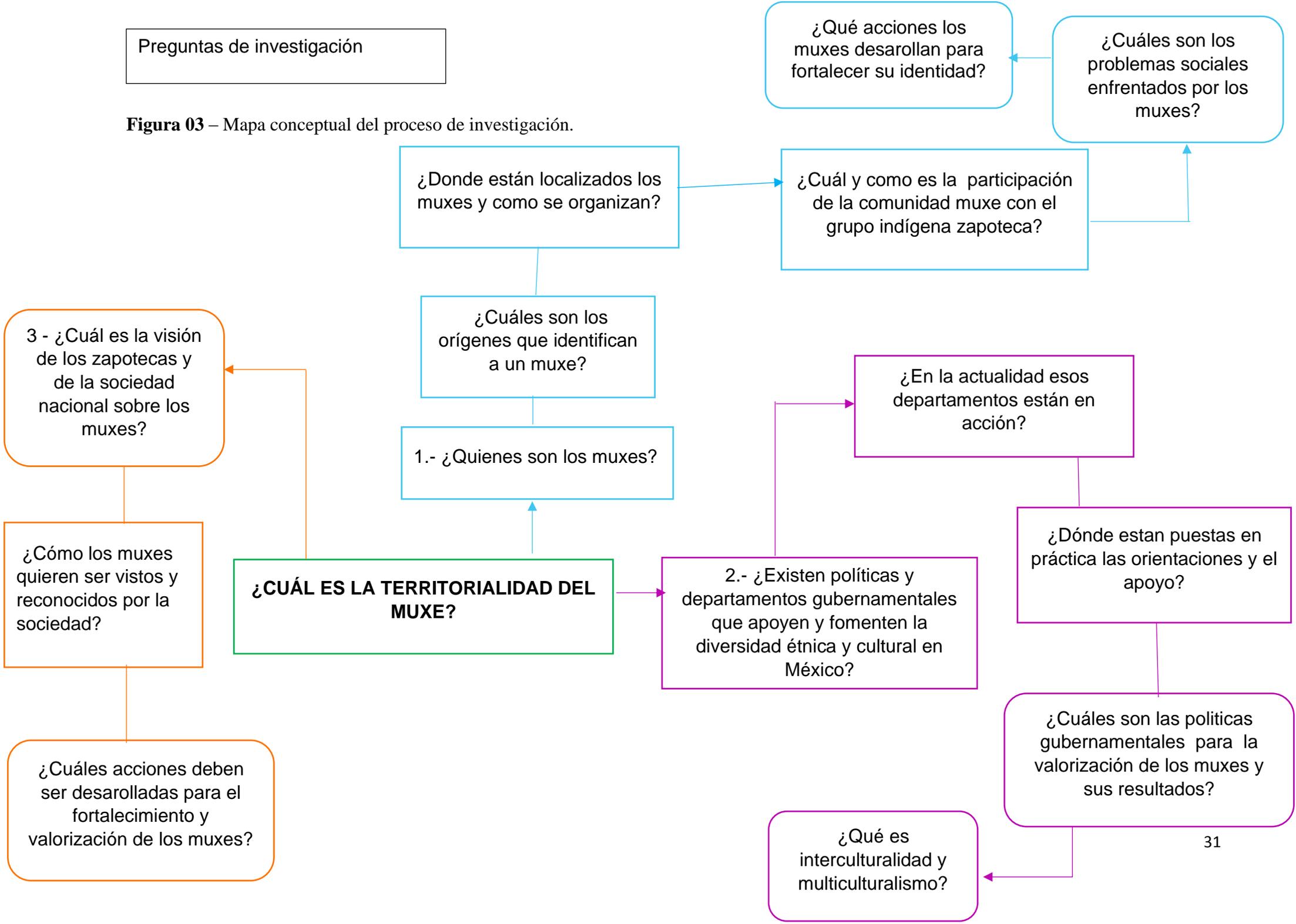
Esta investigación es desde la visión geográfica, por lo que cuenta con muchas herramientas disponibles para tener la información necesaria y que se requiere para la actualización de este tema. Los procedimientos metodológicos son el plan de acción, para desarrollar esta investigación. Cada una de estas preguntas formulan un contenido de valor único para la investigación, pero que tiene un valor plural directamente para el conocimiento de la comunidad.

Elegimos la utilización de mapa conceptual, que según Faria (2014) está basado en una teoría constructivista, donde el ser humano es constructor de su propio conocimiento y de sus significados a partir de la predisposición para iniciar esa construcción, los mapas conceptuales sirven para facilitar el aprendizaje del contenido sistematizado en un contenido significativo para el investigador, es de ahí donde otras preguntas surgen y que ayudan a comprender el problema central: como ocurre en el proceso de organización territorial de los pueblos indígenas de alto Rio Negro, en Amazonas, Brasil.

El referencial teórico será desarrollado al largo de los capítulos, porque se trata de una investigación de origen geográfico y por tanto la información es indefinida. El orden del contenido será un esquema general de la investigación basado en los procedimientos metodológicos y es por eso que se elaboró el mapa conceptual que aquí se presenta y se especifica detalladamente para una mejor interpretación;

Preguntas de investigación

Figura 03 – Mapa conceptual del proceso de investigación.



La investigación tiene un enfoque participante que busca articular aportaciones teóricas con otras ciencias para lograr una amplia y extensa discusión de género, territorialidad, interculturalidad y multiculturalismo. Qué son temas muy discutidos en la actualidad por muchos investigadores y pueblos indígenas que representan y defienden su identidad.

La metodología esta fundamentada en la pesquisa participante articulada con la ecología de los saberes y con el desarrollo de conversas dialogadas con los muxes, para entender los objetivos principales de la problemática en la que se encuentran actualmente y también de como quieren mejoras para la toda la comunidad zapoteca y la comunidad muxe, en conjunta armonía y unión para el mismo progreso.

Esta metodología permitio tomar procedimientos para la investigación y para el trabajo de campo relizado, la observación participativa directa en las comunidades indígenas permitio el intercambio de conocimientos y el registro de procedimientos específicos internos para la comunidad. El registro cartográfico no se realizó ya que actualmente Juchitán esta pasando por una reorganización de la población ya que los desastres sufridos con el sismo del 2017, dejo afectada toda la población de Juchitán y en muchos casos familias se quedaron sin hogar. Ahora bien, el punto de referencia es el sismo pero el reorganizar a la población esta siendo afectado por la emigración de personas de centro america y la comunidad haitiana, esto provoca que el espacio sea ocupado por estas personas y no por los juhitecos. El material fotográfico es una referencia para poder observar la situación actual de la comunidad y es la manera más clara de comprobar toda esta investigación.

Simultáneamente fueron desarrolladas oficinas de gestión del conocimiento con el uso de los procedimientos de la problematización de la escucha sensible para identificar como es la vida de un muxe, como están organizados, y cuales son los principales problemas sociales a los que se ven enfrentados en la comunidad, también se conocio un poco de las labores diversas desarrolladas como resistencia, visibilidad y que al mismo tiempo fortalece su identidad de muxe.

Asi mismo se hicieron conversas dialogadas con varios muxes que pidieron el anonimato y sobre todo desligar responsabilidades de conocimientos compartidos, entendí que el muxe vive en su máxima expresión cuando se refiere a sus velas y eventos donde se valora el ser muxe, por lo contrario en lecturas realizadas sobre los muxes en Juchitán que se lee y se subraya que es el paraíso de los muxes, en muchas cuestiones no encontré

esa lógica, si no por lo contrario era imaginarme dos polos opuestos, pero por otra parte el vivir ahí y compartir con las personas juchitecas me cambio la visión de ver la vida y de saber que para el muxe es una lucha constante de aceptabilidad para si mismo y para el grupo indígena del que son parte.

La importancia del levantamiento bibliográfico y documentación sobre las políticas públicas existentes para la valorización de los muxes en los órganos gubernamentales; es muy especifica porque los muxes nacen en un pueblo indígena, donde tienen sus propias formas de vivir y desarrollarse. El levantamiento bibliográfico sobre las categorías de análisis y revisión de la literatura sobre la problemática de una forma general.

Los autores con los que comparto la misma opción sobre los muxes y el como hacer visible y dar voz activa y real al conocimiento son: Boaventura de Sousa Santos, Ivani Ferreira de Faria, Marinella Miano Borroso, Maria Paula Meneses, Anibal Quijano, Saúl Millán, Alfredo Mirande, Esperanza Tuñon, Rodolfo Stavenhagen, Marshall Sahlins, Judith Butler y Maria Luisa Acevedo. Extenso cuadro de referencias y sobre todo mezcla y fucion de opiniones son la base de esta investigación que permite dar forma y reforzar un conocimiento que quiere ser visible y reconocido como tal.

Cabe mencionar que en cada trabajo de campo se conseguia el objetivo y mucho más, teniendo en cuenta los factores de acceso a Juchitán y la inseguridad, que la mayoría de las veces era el principal factor para no ser desarrollado el trabajo, tengo que resaltar que en su mayoría la interpretación de los datos recibidos eran en idioma zapoteco, necesitaba siempre una persona traductora. Pues bien el trabajo que se realizo fue arduo con ocho trabajos de campo, varias personas que formaron parte de las conversas dialogadas entre zapotecos y muxes, puedo decir que tengo mucho material para justificar esta investigación.

En seguida se presentan algunas preguntas que orientaran el análisis de la territorialidad de los muxes en la investigación;

¿Qué es un muxe?

¿Qué significa el terminó muxe?

¿Por qué son el tercer género?

¿Qué hace un muxe?

¿Qué representa un muxe en el pueblo indígena zapoteca?

¿Quién es considerado muxe?

- ¿Cuáles son los ámbitos en los que se desarrolla profesionalmente un muxe?
- ¿Cuáles son las características físicas de un muxe?
- ¿Qué tipo de artesanías realizan los muxes?
- ¿Qué es la vela muxe?
- ¿Qué se necesita para participar en la vela muxe?
- ¿Por qué se hace la vela muxe?
- ¿Cuáles son los orígenes históricos de los muxes?
- ¿Cuál es el número de la población muxe?
- ¿Dónde está asentada la comunidad muxe?
- ¿Dónde viven los muxes?
- ¿Cómo es el núcleo familiar de un muxe?
- ¿Cuáles son los problemas sociales de los muxes?
- ¿Cuáles son las costumbres y tradiciones de los muxes?
- ¿Por qué los muxes son el emblema del Istmo?
- ¿Cualquier persona puede ser muxe?
- ¿Los muxes visten de una forma específica?
- ¿Cuál es la rutina de los muxes?
- ¿Quién representa a los muxes?
- ¿Existen políticas que ayuden a los muxes?
- ¿Los muxes son gays?
- ¿Qué es paraíso queer?
- ¿Los muxes son paraíso queer?
- ¿Existen muxes en todo México?
- ¿Los muxes son religiosos?

Haciendo referencia al trabajo de campo, una de las principales dificultades fue aproximarse a los muxes directamente, es todo un método que se tiene que aplicar para poder conversar con ellos, los muxes en su mayoría trabajan en sus oficios y es muy difícil que tenga disponibilidad para conversar, aclaro no es que no lo consigas, pero si tienes que estar intentando y sobre todo insistiendo. Cuando se dieron las conversas dialogadas, uno puede percibir como ya son respuestas estructuradas y que llevan un mismo patrón, dude por segundo al pensar que me encontraba en la lectura de un artículo sobre ellos, sin embargo a los días posteriores a esa conversa, tuve otra y fue ahí donde aclare muchas inquietudes.

Hable sobre mi investigación para la líder de la comunidad, ella muy entusiasmada me digo que sería muy buena para el progreso de la comunidad solo que tenía un pendiente, desproteger y revelar identidades que no pueden ser reconocidas por la sociedad. Ella me dijo: “yo entiendo tú entusiasmo por ayudar a la comunidad, pero estos tiempos son difíciles, la delincuencia y violencia hacia nosotros a aumentado, y mi única responsabilidad para con la comunidad es ser la voz del pueblo y demostrar que estamos presentes”.

Los muxes son muy abiertos a escuchar y sobre todo a participar de la o las actividades que pudieron realizarse, se sabe que en una investigación como estas, que se lleva mucho tiempo y dedicación, siempre hay imprevistos y uno de ellos era que la ciudad es extremadamente peligrosa.

Como se sabe la violencia atiende a muchos lugares de México y las personas comenta que Juchitán no solía ser peligroso, pero debido a muchos factores y uno de ellos el fácil acceso a este lugar permite que la ubicación geográfica se adecue a muchas necesidades por ejemplo; la comunidad cuenta con su propia planta de energía eólica y es generadora de muchos empleos en esta región, esto permite que muchas personas del interior y de diversos estados lo vean como una oportunidad laboral, esto es un foco para que varias empresas nacionales e internacionales vean el potencial de Juchitán y quieran invertir, además de que es uno de los estados menos favorecidos con apoyos del gobierno, esto ocasiona costos bajos para adquirir una propiedad y establecer un negocio con facilidad.

La estructura de la disertación fue organizada de la mejor manera para poder comprender la investigación que abarca varios sectores y así saber específicamente la relación de cada capítulo con sus temas y subtemas.

La disertación de esta investigación esta organizada de la siguiente manera; contiene tres capítulos distribuidos, iniciando con el capítulo uno que se llama “ Territorio y Territorialidad del muxe en Juchitán, Oaxaca, México”. Aquí se hablara de los inicios y antecedentes de los pueblos indígenas en México y como es la comunidad muxe, donde nacen y como permanecen en el lugar, este capítulo esta conformado con los siguientes subtemas; Antecedentes históricos de los muxes, Organización social y políticas de los muxes, El muxe perdiendo su identidad, La riqueza cultural del muxe y al final; Discriminación y prejuicio. Todos son temas que se tienen un seguimiento de contenido para poder explicar de lo específico a lo general, son los principios de la investigación realizada.

El segundo capítulo se llama “las políticas de valorización de la diversidad étnica y cultura en México”. Aquí veremos la diversidad cultural que existe y entenderemos cuales son

las diferencias de ser y permanecer a un pueblo indígena. Y tiene seis subtemas que son ; Las políticas públicas de la diversidad étnica en México, ¿ Existen políticas y departamentos gubernamentales que apoyen y fomenten la diversidad étnica y cultural en México? , ¿En la actualidad esos departamentos están en acción? , ¿Cuales son las políticas que dan valoración a los muxes? , Las políticas son interculturales o multiculturales, ¿Qué es interculturalidad y multiculturalismo?. Todos estos temas a favor y en defensa no solo de los muxes, si no por lo contrario es en defensa de cada uno de los pueblos indígenas que se encuentran en el territorio mexicano. Se espera de todo este conjunto de contenido poder aportar una referencia para todos los pueblos indígenas que existen en el mundo. Como se sabe los pueblos indígenas luchan por una visibilidad y porque la sociedad respete sus derechos, en un punto muy personal considero que debe existir igualdad de oportunidades y respeto de ideologías para una sana convivencia entre pueblos indígenas y sociedad.

El capítulo tercero tiene como tema central “Los muxes en la sociedad nacional mexicana y en el grupo indígena zapoteca”. Se hablara de como se desarrollan los muxes en la sociedad mexicana y como es el vivir de este pueblo indígena en la actualidad. Como primer tema se encuentra ; ¿Un tercer género?, se refiere a porque se define un tercer género y que es lo que con lleva una denominación muy escasa en muchos casos. Y de ahí un subtema que hablará sobre; ¿Cuál es la visión de los zapotecas y de la sociedad sobre los muxes?, de como este pueblo indígena tiene una sana convivencia con la comunidad muxe. Segundo tema; Como los muxes quieren ser vistos, se refiere este tema a como los muxes buscan tener una visibilidad y sobre todo apropiarse de espacios públicos donde sean reconocidos por ser ellos. Y este tema contiene dos subtemas; ¿Como los muxes quieren ser reconocidos por la sociedad? y ¿Cuáles acciones deben ser desarrolladas para el fortalecimiento y valorización de los muxes?, el muxe se encuentra en movimiento constante para apropiarse del ser digno representante de su comunidad .

Estos temas con un gran ejemplo y significado para la sociedad, el saber entender y convivir con los grupos indígenas no debe ser una barrera el obstaculo para llegar a ellos, porque los pueblos estan dos pasos más adelante que nosotros y ellos saben como comportarse y relacionarse con la sociedad. Es absurdo no tratar de entender que somos iguales y que solo nos definen estereotipos de una sociedad individualista y racista, que esta preocupada en capitalizarse y oprimir al menos favorecido.

I. TERRITÓRIO Y TERRITORIALIDAD DEL MUXE EN JUCHITAN, OAXACA, MEXICO.

Para muchos el estudio de los pueblos indígenas no tiene importancia, pero para otros es de carácter principal conocer la forma de vivir que tuvieron nuestros antepasados y que permanece en la actualidad. Es de suma importancia destacar que estos grupos étnicos tienen su propia forma de vivir y sobre todo están llenos de tradiciones, costumbres y cultura, que los caracteriza como únicos. La mayor población de grupos étnicos en México se encuentra en el estado de Oaxaca, eso proporciona que sea el estado con mayor reconocimiento cultural de México, que de la misma manera nos lleva a pensar que es el estado con un alto índice de lenguas indígenas.

Geográficamente el estudio será enfocado en la territorialidad del muxe que pertenece a la etnia zapoteca, ubicada en el istmo de Tehuantepec que se encuentra al sur del estado. En este territorio el problema principal con el muxe es que está perdiendo su identidad y esto genera una confusión en el entorno que se desarrolla, al mismo tiempo la población provoca un tipo de violencia verbal y física, afectando directamente la integridad del muxe.

Para ayudar a tener un mejor manejo del problema es necesario de la participación de los muxes y la comunidad zapoteca, se unifique para el bienestar de ambos, se crearán estrategias y soluciones viables para recuperar la sana convivencia y al mismo tiempo el muxe recupere y preserve su identidad que lo distingue en el grupo étnico. Es de suma importancia que esta investigación sea manejada con la mayor delicadeza.

La importancia que tiene este estudio sobre los muxes es de investigar cuáles son los factores que generan la agresión por parte de la comunidad y comprobar que ellos tienen riqueza cultural que puede ser el futuro de la comunidad zapoteca y por otra parte dar a conocer al mundo la identidad del muxe y sobre todo cuales son los elementos principales que generan su reconocimiento.

El tema del territorio es un factor relevante para una comunidad, puesto que la defensa de la integridad de las tierras es una constante en la historia de los pueblos indígenas de Oaxaca. La íntima relación comunidad-identidad-territorio es el fundamento de la existencia misma de las comunidades y es lo que da sentido a la vida de los individuos que la integran. Por tanto, la posesión de la tierra, sea bajo la forma de propiedad comunal o ejidal, es lo que ha permitido

que los pueblos indígenas conserven sus formas de organización, sus patrones culturales, que los diferencian de los mestizos.

Cabe señalar que cultura y territorio están íntimamente ligados y que desde 1975 los representantes de los pueblos indígenas al Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas celebrado en Janitzio, Michoacán, demandaron el respeto a sus culturas y a sus autonomías. Aunque se quiere olvidar este hecho histórico por la emergencia de la extrema derecha mexicana (expresada en el movimiento cristero) en contra de la Revolución Mexicana, sin duda este Congreso impactó en los liderazgos oaxaqueños para realizar los cambios constitucionales en el estado de Oaxaca en el reconocimiento de la diversidad cultural y de sus territorios.

Se otorga mayor conocimiento al Congreso Indígena celebrado en San Cristóbal de las Casas en 1973 y organizado por la iglesia católica en su versión de la teología de la liberación, sin embargo este Congreso se adelantó a los Congresos regionales que la Secretaría de la Reforma Agraria, el INI y la Confederación Nacional Campesina estaban promoviendo para el Primer Congreso Nacional en 1975. De esta manera muchos intelectuales y académicos pretenden ocultar la importancia de este movimiento indígena del cual surgen los Consejos Supremos de cada pueblo indígena de México, del cual emerge el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas de México desde 1975, aglutinando a todos los pueblos indígenas.

De este Consejo Nacional surgen las demandas de los cambios constitucionales que se dan en Oaxaca en 1990 antes de que se den los cambios a nivel nacional y a niveles estatales. También cabe mencionar que en Oaxaca desde el siglo XIX se reconocieron los municipios indígenas y que han existido hasta el presente 420 que se rigen por usos y costumbres y que, expresan la contradicción profunda entre el proyecto hegemónico de una sola nación, con un solo idioma y con una supuesta cultura nacional y que, pide la reforma del estado-nación con la inclusión de los pueblos indígenas con sus culturas como en el caso de Oaxaca. Encontrado en la constitución política del estado de Oaxaca.

Entendemos que territorio según la concepción de Santos (1994,p.111), el espacio "esta formado por un conjunto inseparable, solidario y también contradictorio, entre sistemas de objetos y sistemas de acciones, no considerados individuales, mas como el cuadro único donde la historia se da" es territorio (1997) corresponde a fracciones funcionales del espacio. Es el espacio funcionalizado, apropiado por determinados sujetos sociales en un determinado momento histórico.

Haesbaert (2004) trata dos conceptos de territorio y de las diversas formas de desterritorialización. Afirma que el mito de la desterritorialización es el mito de los que

imaginan que el hombre puede vivir sin territorio, que la sociedad puede existir sin territorialidad, como si el movimiento de destrucción de territorios no fuera siempre, de algún modo, su reconstrucción con nuevas bases. Se centra el territorio en una perspectiva geográfica integradora, que ve a la territorialidad como un proceso de dominio (político-económico) o de una apropiación (simbólica- cultural) del espacio por los grupos humanos.

Se entiende territorio “como un espacio que no puede ser considerado solo como natural, político, económico o cultural”, trabaja con la idea de territorio como un híbrido, o sea entre el mundo material e ideal, sea entre naturaleza y sociedad, en sus múltiples esferas – economía, política y cultural (HASRBAERT, op.cit, p.74-77).

Entonces la territorialidad (HASRBAERT, 1997) esta conectada la idea de dominio o gestión de una determinada área que recibe una función, que depende de la forma de apropiación tanto del poder público estatal, de grupos sociales o de grandes empresas que lanzan sus tentáculos por grandes áreas territoriales, asumiendo un doble sentido: el control efectivo, legitimidad por el poder y la dimensión afectiva, que asocia la identidad de grupos o espacios (una relación que hasta cierto punto puede ser cosmológica).

La territorialidad, según Andrade;

Se considera como un proceso subjetivo de concientización de la población de formar parte de un territorio, es decir, el vínculo o la interrelación ente ambos , siendo el conjunto de prácticas y sus expresiones materiales, capaces de garantizar la apropiación y permanencia de un dado territorio por un determinado agente social, teniendo muchas características con el espacio vivido, marcado por intercambios de experiencias entre el territorio y el individuo por ser ambos dinámicos, interactuando recíprocamente (ANDRADE,1994).

Es una manera de ver el reflejo de todas la dimensiones vividas por la colectividad, pues los hombres viven al mismo tiempo el proceso territorial, o sea, la apropiación del espacio a través de sus acciones, internalizando su subjetividad en la construcción de esa territorialidad, así como el producto territorial por el sistema de relaciones existenciales. Estas relaciones son de poder porque hay interacción entre los sujetos, que buscan modificar las relaciones con la naturaleza en cuanto a las relaciones sociales. La territorialidad esta directamente relacionada con las raíces que el individuo crea con el lugar vivido al largo de su vida o por la permanencia

en ese lugar, lo que hace valorizar su cultura. La valorización de la vida simple y de las acciones de lo cotidiano provocan un sentimiento de territorialidad que se transforma en un sentimiento de confraternización entre las personas y el lugar. (FARIA, 2007).

1.1 - Antecedentes históricos de los muxes.

La comunidad zapoteca es pueblo indígena milenario eso da pauta y permite que los zapotecos del Istmo sean un grupo étnico reconocido en este territorio, herederos de una de las más grandes culturas prehispánicas del centro del estado de Oaxaca. Ocupan la parte sur del Estado de Oaxaca y actualmente se trata de una población en gran parte urbana, ubicada en tres grandes centros: Tehuantepec, Matías Romero y Juchitán. Esta última es la más grande y con extensión territorial indefinida y es destacada porque la mayoría de las personas son indígenas y en el pueblo indígena se habla su lengua nativa.

Los istmeños son un subgrupo de los cuatro que constituyen una de las principales macroetnias de México, junto con los zapotecos originarios de los Valles Centrales, la Sierra Norte y la Sierra Sur. En el Istmo, donde la población total se calcula en 546 288 y más de 50 por ciento se cataloga como población originaria o de nacimiento natural del lugar, 7 de cada 10 hablantes de una lengua indígena se desenvuelven en zapoteco. Así, en el Istmo de Tehuantepec cerca de 114 633 son representantes de la “gente de la palabra verdadera”, como también se designa a los zapotecos (MILLÁN, 2006b).

Juchitán es la segunda ciudad en orden de importancia política y comercial del Estado de Oaxaca, que se halla situada en el centro del Istmo oaxaqueño, en una zona interétnica donde confluyen, junto con los zapotecos que son el grupo preponderante, huaves, mixes, chontales y zoques, pueblos indígenas que forman parte de la convivencia en esta región étnica.

Está ubicada en la intersección de las grandes vías que comunican, de oriente a occidente, los océanos Atlántico y Pacífico y, de norte a sur, el país con Centroamérica, es decir se trata de un área estratégica para el desplazamiento y las rutas comerciales ya desde tiempos prehispánicos. Sin querer ir demasiado lejos, recordamos la construcción del ferrocarril transístmico con aportes ingleses y norteamericanos, en la segunda mitad del siglo XIX, y, actualmente, los proyectos ligados al oleoducto y al corredor industrial entre Cotzacoalcos y Salina Cruz (proyecto Alfa-Omega). Esta última ciudad, además, que distancialmente es muy cerca de Juchitán, se ha constituido recientemente en puerto franco y se está ampliando como puerto pesquero y astillero en la zona.

De especial relevancia en este proceso ha sido lo que se ha denominado la “zapotequización” del Istmo de Tehuantepec, término que se ha utilizado para explicar la conformación de una cultura regional de estilo zapoteca (REINA, 1995, p. 44). Y es así como Barabás llega a una conclusión sobre la construcción de la cultura zapoteca, citando lo siguiente:

Así pues, en contraste con otras regiones indígenas, en el siglo XIX, durante la llegada de población de distintas regiones de México y diferentes países —en el contexto de la construcción del ferrocarril transístmico—, los mestizos y los extranjeros no se erigieron como grupos dominantes, sino que se adaptaron y mezclaron, y los zapotecos se consolidaron como la oligarquía regional. Si en el siglo XIX los mestizos y extranjeros se “zapotequizaron”, una centuria después no sólo tomó forma “una cultura regional de fisonomía zapoteca”, sino que también se volvió modelo para los otros pueblos originarios del Istmo (BARABÁS, 1999., p. 101-102).

Los muxes, el género masculino con preferencias diferentes, han sido señalados e identificados peculiarmente con frecuencia en las comunidades zapotecas de la región. Ya en el siglo XVI se anotaban diversos nombres para mencionar sus comportamientos, así que debemos suponer que estas prácticas tienen una larga trayectoria en la cultura zapoteca y que identifica a este grupo indígena desde tiempos atrás. En el caso del Istmo se trata de un tercer sexo socialmente concebido y aceptado, en el pueblo indígena, donde un hombre-mujer al cuál se le denomina muxe.

Desde la perspectiva de los estudios de género la sociedad zapoteca del Istmo presenta una serie de características que la hacen particularmente interesante para muchas ciencias por ejemplo; las ciencias sociales, antropología, historia, geografía y para quienes están interesados en leer y entender a la sociedad entorno a los géneros y sus especificaciones.



Figura 04 – Foto de muxe “Felina” noche de gala, coronada reina de la vela pasión. Fuente: Felina Santiago Valdivieso, 2019.

Al contrario del modelo mestizo dominante, donde los hombres comprenden todo el entrelazo de las relaciones sociales, en el Istmo zapoteco los espacios sociales, y los poderes que los conforman, aparecen claramente definidos según el acceso y manejo del poder social que cada género ejerce en determinados campos de la vida comunitaria: ámbito doméstico (casa), comercio (mercado) y sistema festivo, son ámbitos de dominio principalmente femenino; producción (campo, fabrica), de la representación política, la producción intelectual y artística (la alta cultura) y la cantinas como ámbito de bohemia son espacios del hombre (MIANO,1994).

En otras palabras en la sociedad zapoteca se ha ido desarrollando históricamente una línea bastante definida de división social del trabajo, según la cual a las mujeres está asignada la tarea de la circulación y distribución de los bienes y de las mercancías y de la reproducción de la cultura tradicional, mientras que los hombres se ocupan esencialmente de la producción económica cultural y artística y de la dirección política del grupo, El hombre es considerado "naturalmente" el depositario de la autoridad y del poder, sobre todo del poder político es decir

del ámbito de las acciones y decisiones que conciernen la comunidad en su conjunto y sus relaciones con las instituciones nacionales e internacionales por así decir.

En especial está ampliamente documentado en la literatura antropológica el protagonismo de las mujeres en la vida económica, social y cultural del grupo y el prestigio social del cual gozan. Su capacidad económica y productiva de la actividad comercial, le permite un potencial de autonomía respecto al hombre que se manifiesta en una fuerte autovalorización, en una presencia dominante en el sistema de socialización comunitario, representado por las fiestas y los rituales. En el cuál tiene una representatividad autónoma respecto al hombre, ya que atraen las mayordomías (mayordomía es el grupo de personas que organiza una festividad de carácter religioso) en la mayoría de los casos y una fuerte aceptabilidad de autoridad sobre la organización del hogar y sobre los hijos aun que no alcanza el status de jefe de la familia, rol de autoridad y poder que corresponde al hombre.

Caso único en el panorama de los grupos étnicos de México, las mujeres con su suntuoso traje regional son identificadas como el emblema de la etnia en su conjunto. Estas características distintivas que conforman una condición atípica frente al modelo nacional ha dado pie a que se hablara de "matriarcado" en la sociedad zapoteca, por tanta referencia que ellas transmiten.

Sin embargo, la sociedad zapoteca a esta organización dicotómica agrega otro rasgo peculiar: no hay estigma y marginación social del muxe al contrario hay una actitud social y cultural peculiarmente permisiva y participativa ante las diferencias de género, en gran contraste con el patrón nacional. Los encontramos desempeñando funciones socialmente reconocidas y prestigiadas tanto en sus familias, en el ámbito público y comunitario.

Se trata de un tercer género institucionalizado, un tercer elemento constitutivo e integrado a la organización genérica de la sociedad y al universo cultural étnico poco usuales en nuestra sociedad occidental, que algunos autores consideran como un tercer sexo socialmente concebido y aceptado (otros autores hacen la comparación con el ser gay, porque no encuentran términos correctos para ser explicados en la sociedad actual) con los valores originales que definen el ser muxe, un hombre-mujer que reúne las características de ambos sexos.

Las preferencias de los muxes no son criticadas en la comunidad, sin embargo, corresponde un alto nivel de aceptabilidad y de autoridad que ellos logran tener. Al contrario de un muxe que tiene presencia y prestigio social, el ser lesbiana está considerada como una desviación o una enfermedad, jamás alcanza el status social del muxe y generalmente es reprimida, las mismas palabras usadas para nombrarlas; *nguiu*, en zapoteco y *marimacho*, en

español tienen una connotación despectiva que no tiene la palabra muxe. Lo que denota que no deja de ser una sociedad heterosexista aunque presenta una menor homofobia respecto al modelo mestizo.

1.2 - Organización social y políticas de los muxes.

En esta sociedad, el muxe no está considerado como una figura excepcional o fuera de la norma, sino como parte natural y normal de la composición genérica de la sociedad y valorizado por una serie de motivos que van del rol importante que juegan a nivel económico en la familia, a los oficios que desempeñan en la comunidad en función de la reproducción de algunos elementos culturales tradicionales.

El como llevar la organización social en el grupo indígena zapoteca esta bajo el poder de la comunidad en conjunto, según Marinella;

Por lo que concierne la organización de género los zapotecos ofrece unas características que la hace particularmente interesante; por una parte, existe un protagonismo económico y social de las mujeres zapotecas, que se han destacado históricamente como comerciantes con autonomía económica y principales protagonistas del sistema de fiestas comunitario (MIANO, 1994).

La forma de vestir de la mujer zapoteca y de sus formas voluminosas, el porte altivo, la actitud entre gracia y orgullo, la majestuosidad del traje regional, representa poder en la comunidad y al mismo tiempo han inspirado a muchos artistas, fotógrafos y escritores mexicanos y extranjeros⁷, al punto que en el imaginario nacional y a veces también académico se ha hablado de «matriarcado»⁸. Por otra parte, es una sociedad que reconoce tres elementos que componen el orden de género: los hombres, las mujeres y los muxes⁹.

De hecho, la organización dicotómica, hombre/mujer, la sociedad zapoteca agrega un rasgo peculiar: no hay estigma y marginación social del varón muxe en zapoteco¹⁰. Al contrario,

⁷ Como: Diego Rivera, Frida Kalho, Francisco Toledo, Elena Poniatowska. etc.

⁸ Ver: Bennholdt-Thomsen, 1997

⁹ Ver: Miano, 2001; Gómez, 2006

¹⁰ Ya en el siglo XVI se anotaban diversos nombres para mencionar comportamientos de los muxes, así que debemos suponer que estas prácticas tienen una larga trayectoria en la cultura zapoteca. Ver: Guerrero Ochoa, 1989. El autor anota las siguientes palabras, toma das del Vocabulario Castellano Zapoteco del siglo XVII:

los juchitecos afirman que en su cultura hay una «completa aceptación e integración del muxe». Si bien una investigación más profunda¹¹ reveló los límites y las contradicciones existentes en la realidad, también es cierto que la actitud social y cultural es peculiarmente permisiva y no punible ante los comportamientos del muxe, en gran contraste con el patrón nacional que al contrario tiende al rechazo, la desaprobación, agresión, burla y ridiculización (hablando de la comparación muxe y gay).

Su visibilidad y presencia se percibe como un estatus de privilegio, si lo comparamos a la mayoría de las situaciones conocidas en México, al punto de crear el imaginario de Juchitán como «paraíso *queer*»¹², parecido al caso del «matriarcado».

Participan activamente en el sistema festivo, ellos son los artesanos que diseñan y bordan los suntuosos trajes regionales femeninos, los que elaboran los adornos de las fiestas y los carros alegóricos para los desfiles de las Velas¹³, los coreógrafos que se encargan de inventar y dirigir los bailes en bodas, en los quince años y los aniversarios. Pueden ocupar un puesto de jerarquía y tradicional como mayordomos, brujos o curanderos. Más recientemente, con el acceso a centros de estudios superiores, se han formado como profesionistas e intelectuales, ocupando también puestos de responsabilidad política.

Por, si fuera poco, el panorama del modelo étnico no es grato. No todos los muxes son aceptados en la familia, en realidad encontramos que no son pocos los casos en que los hombres de la familia, padre o hermanos, no los aceptan, en parte porque ellos se auto denominan gays o homosexuales. Para un muxe, como para una mujer hay un largo camino de producción de méritos para consolidar un prestigio familiar y social: ocuparse en la casa y de las tareas

Nabeelachi, nageelachi: Hombre no austero ni vano; *Beniconnaa, benegonaa*: Mujer; Mujer varonil: *Benigonaanaguilachi*; Hombre amujerado: *Nagueebenigonaa, nacalachicabenigonaa*; Puto sodomita: *Beniricaalezaaniguio, beniriyotexichebenigonaa*; Puto que hace de mujer: *Benibiraaxe, benibixegonaa*. En el campo hemos recopilado las siguientes definiciones: *muxe benda*: muxe hermana; *muxe gueta*: tortillera, que se acuesta también con otro homosexual; *muxe gupa*: muxe joven, afeminado, que «apenas comienza» o que tiene el «ano húmedo»; *muxe tre*: de aspecto maltrecho; *muxe ngola*: grande o de complexión fornida; *muxe guie*: que se traviste de istmeña; *muxe ngiu*: jota machina; *muxe dx*: que toma mucho, como unas comadres; *muxe tede*: de aspecto enfermizo; *muxe chipa*: de aspecto enfermizo y amarillento; *muxe laga*: alto y delgado; *muxe guaga*: con el ano muy dilatado.

¹¹ Ver: Miano, 2002; Gómez, 2008.

¹² A esta liberalidad hacia las preferencias masculinas. Al contrario de un *muxe* que tiene presencia y cierto prestigio social, la lesbiana jamás alcanza el estatus social del *muxe* y generalmente es reprimida. Las mismas formas de nombrarlas - *nguiu*, en zapoteco y *marimacho* o *tortillera* cuando se habla en español - tienen una connotación despectiva que no tiene la palabra *muxe*, lo que indica que la zapoteca no deja de ser una sociedad sexista.

¹³ «Vela» es el nombre de las fiestas tradicionales del Istmo, dedicadas a los santos (San Vicente Ferrer, patrono de Juchitán, San Antonio, San Isidro etc.), a productos de la tierra (Vela *Biadxi*, de la ciruela), a patronímicos (Vela López, Vela Pineda) o a lugares (Vela Cheguigo, Calvario).

domesticas. Vamos a ver, entonces, cuáles son las características que conforman la identidad, las prácticas y los ámbitos de acción y representación del muxé en la sociedad zapoteca.

Por lo que corresponde a la génesis y construcción de las identidades individuales, es posible definir algunas diferencias básicas, basadas en la diversidad de una auto-percepción y de pertenencias socioculturales. Una división primaria a groso modo es entre los que afirman sentirse como «toda una mujer», por lo tanto a diario se visten y pintan como mujeres y usan nombres femeninos y los que, al contrario, se consideran como hombres con preferencia sexual y emotiva hacia otro hombre. Al interior de esta polaridad existe una amplia gama de posiciones intermedias y cruzadas que dan gran espacio a las diferencias muy amplias, e incluso al cambio de identidad sexual a lo largo del ciclo de la vida.

Hay también muxes, considerados como tales y reconocidos por la comunidad, que están casados con mujeres con las cuales viven y tienen hijos. Además, tienen a parte su querido, también conocido y aceptado. Y viven una doble vida, más no oculta, identidad. Hay muchos que se asumen normalmente como hombres y no se sienten ni se visten como mujer, sin embargo lo hacen en algunas ocasiones, se trata de un ritual, en ocasiones de fiestas privadas y de la ya famosa Vela de las Intrépidas.

Tampoco faltan los gays de closet, fenómeno que se da principalmente en los estratos sociales más altos y que demuestra como la masculinidad está vinculada al ejercicio del poder. Y ciertamente no se agotan, con estos ejemplos, las posibilidades existentes.

En términos de identidad y comportamientos, entonces, los límites entre un tipo y otro son bastante movedizos y ambiguos. La característica común parece ser un estado de constante performance de género¹⁴, un sabroso juego entre el ser y no ser, la instrumentalidad de una identidad ambigua.¹⁵

La otra diferenciación tiene que ver con la estratificación social que coincide con una separación de los territorios. La gran parte de la población muxé de Juchitán se concentra en los barrios periféricos, al sur de la ciudad, barrios nombrados de abajo, dónde vive la población de escasos recursos: campesinos, pescadores, artesanos y asalariados, aun que no faltan familias ricas vinculadas a la presencia y expansión en los últimos años del narcotráfico.

En esta zona se habla preponderantemente en zapoteco y la vida individual y colectiva está muy apegada a la tradición. Los muxes que habitan, en esta zona son cantineros, cocineros

¹⁴ Más que en términos de Judith Butler, me refiero a como el concepto ha sido desarrollado por Neuza M. De Olivera, 1994, en su estudio sobre el travestismo en Brasil.

¹⁵ Las expresiones verbales revelan constantemente esta ambigüedad, ya que por lo general hablan de sí mismo en masculino y femenino a la vez, se comportan con actitud masculina o femenina, según el interlocutor al que se dirigen, la situación, lo que se quiera expresar en el momento.

de comida y dulces tradicionales, pequeños comerciantes, bordadores, curanderos, costureros, sirvientes, peluqueros, artesanos y en últimos casos prostitutos. Como fenómeno relativamente reciente datándolo aproximadamente en los años '80 encontramos que en esta zona los muxes son en su mayoría adultos.

Del centro hacia el norte de la ciudad, viven los de arriba, es decir familias que tradicionalmente tienen dinero y/o prestigio social o cuyo status social deriva de un reciente mejoramiento económico, por eso se han trasladado a zonas socialmente más prestigiadas (zonas nobles). Los muxes que aquí viven son profesionistas, estilistas, maestros, empleados en instituciones públicas, comerciantes, que están muy bien integrados a los círculos sociales y culturales de la ciudad. Pero que al mismo tiempo ya no se definen muxes, si no por lo contrario se denominan gays. En este ambiente no hay muxes, pues no son aceptados, pero muchos varones que participan del ritual lo son, solo que ellos no quieren ser llamados de esta manera.

Lo que es indicativo de la relación hombre-poder es que en los estratos sociales dominantes la imagen gay dominante es masculina. Las diferencias sociales descritas no tienen nada que ver con marginación o con guetos territoriales. En la vida cotidiana, todos se apegan con mayor o menor intensidad a la costumbre, la gente de arriba tiene familiares y amigos en los barrios de abajo, los frecuentan y participan en sus fiestas.

Una diferencia importante con la cultura sexual occidental urbana es que para la cultura zapoteca solo tienen significado las relaciones sexuales entre un muxe y un varón heterosexual. Las relaciones entre muxe o entre un muxe y un homosexual o gay no tienen sentido, es más son inconcebibles; ningún muxe aceptaría acostarse con otro varón que se asume como gay. Es decir, existe una neta diferenciación de identidad y conceptualización entre la persona reconocida como muxe, gay y homosexual en sentido estricto y el varón que tiene relación con él: se concibe al primero como la persona que asume un papel «pasivo» en la relación sexual y el segundo un rol «activo»¹⁶.

La sociedad zapoteca en su conjunto no percibe al varón heterosexual que tiene relaciones con un muxe, ni como tal ni como homosexual, su hetero-estatus no es cuestionado.¹⁷

¹⁶ Aunque en la intimidad hay un gran intercambio de roles y prácticas, lo que nos interesa es la normatividad cultural de las relaciones sexuales.

¹⁷ Este modelo de identidades sexuales se ha denominado también «homosexualidad mediterránea o étnica», que define una particular concepción de la homosexualidad difundida en los países de cultura latina (europea y latinoamericana) e islámica del Mediterráneo, además del área balcánica. Un ejemplo clásico es el *femminiello* en Nápoles (Miano, 2008).

En Oaxaca, los líderes indígenas han surgido principalmente de la lucha por la defensa de los derechos de la diversidad, agrarios, de sus recursos culturales y naturales. Más recientemente, por la defensa de los derechos humanos, de los presos indígenas y de los derechos de libre autodeterminación de los pueblos indígenas, en particular por el resurgimiento del movimiento indígena por el levantamiento zapatista en Chiapas, en 1994 y por el nuevo movimiento social del magisterio y de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca 2006-2007.

1.3 - El muxé comprendiendo su identidad

El muxé se enfrenta a nuevas generaciones y tiempos donde la tecnología tiene un papel muy importante en la decadencia de su identidad. Un cambio que sale a la mirada de inmediato es que los jóvenes muxé de estrato popular manifiestan su orientación sexual y se inician al travestismo cada vez a edad más temprana, siendo pubertos de doce o trece años. En tiempos recientes, muchos de estos jóvenes expresan el deseo de ser «completamente mujer», es decir no solamente ponerse implantes para tener senos, sino también operarse los genitales para volverse una mujer de verdad, para sentirme más bonitas y para que los hombres las vean.

Estamos frente a un embrión de transexualidad desconocido anteriormente, nunca habíamos escuchado «quiero operarme para ser mujer de verdad»; a parte lo inalcanzable económicamente, no era presente en las preocupaciones, expectativas y ambiciones de los muxé.

El muxé no necesitaba ser mujer para tener un lugar en la sociedad ya que con el simple echo de ser reconocido por la sociedad como muxé, no precisa modificaciones en su cuerpo para ser visible, el *performance* de género, era un eje importante de su reconocimiento social.

Esta nueva modalidad llevará inevitablemente a un aumento del trabajo sexual que era practicado ocasionalmente, que va permitir ganar rápidamente lo suficiente para realizarse, aunque parcialmente, las operaciones de modificación permanente del cuerpo. Así como ha pasado en muchas otras situaciones en sociedades occidentales europeas a partir del los años 80.

La necesidad de moldear su cuerpo hacia lo femenino ya no se realiza a través de trucos de hule espuma¹⁸. Actualmente recurren siempre más a hormonas y, peor aún, a aceites comestibles domésticos y otros productos todavía más dañinos que se inyectan en el cuerpo

¹⁸ Ver: Miano, 1998

para tener senos, nalgas, caderas y piernas. La famosa «mamila» se le nombra de esa manera por la cantidad de aceite infiltrado en los tejidos que es del tamaño de un biberón. La traen muxes vestidas de mayor edad que viven en la Ciudad de México, se dedican al trabajo sexual, se la han aplicado a ellas mismas y la aplican a las aspirantes transexuales¹⁹, en forma clandestina y, obviamente, sin supervisión médica. Lo que representa un fuerte atentado al cuerpo y repercusiones insalvables en la salud en un mediano o largo plazo con oportunidades cero para regresar al cuerpo que tenían originariamente.

Esto llama la atención a ese deseo de cambio fisiológico. ¿Por qué ser trans, ya no muxes?, ¿Qué le falta ahora al muxes para ser apreciado por la sociedad? ¿O será que los modelos internacionales intervienen en el imaginario zapoteco, volcando las aspiraciones individuales hacia modelos de mujeres más estereotipadas y mediáticamente exitosas?, Sin ninguna respuesta, será que el muxes quiere olvidar sus orígenes o al mismo tiempo está sufriendo un problema de identidad.

Si el cuerpo femenino en modelo mestizo (pues por ninguna manera quieren ser gordas como sus hermanas y mamás zapotecas) representa el claro ejemplo de rechazo a sus orígenes, solo por una aspiración a la modernidad, por cierto también indica un retroceso en la evolución de los mismos muxes, pues en la generación anterior no faltan quienes han querido superarse a través de los estudios y de un trabajo mejor remunerado, incorporándose al mercado laboral informal por su capacidad de negociación.

Como sabemos el travestismo es tolerado en los sectores populares, mas no en las clases medias y altas, enfrentado al joven muxes a una triple segregación, la escolar, laboral y social. Eso provoca que el sentido de pertenencia del muxes se pierda, por querer pertenecer a una sociedad con padrones sociales definidos.

Por otra parte, las expectativas de las jóvenes potenciales transexuales necesariamente refuerzan un orden que históricamente se inscribe en un sistema de género dual de carácter

¹⁹ En términos generales, y para complacer a los amantes de la clasificación, la palabra *homosexual*, de origen médico, define a una persona que tiene preferencia sexual y emotiva hacia una persona de su mismo sexo. *Gay* es el homosexual que asume públicamente su sexualidad y es consciente de pertenecer a una minoría demonizada, marginada o despreciada. *Travesti* es el individuo cuyo comportamiento sexual «implica el uso...de vestidos y accesorios que su grupo sociocultural considera que le son sexo-genéricamente atípicos, es decir característicos del otro sexo-género». En general el *travesti*, al contrario del *transsexual*, - dicen los sexólogos - no reniega de sus órganos sexuales masculinos ni desea operarse, aunque pueda tomar hormonas para acentuar su aspecto femenino. *Pintada* le dicen al muxes que se viste de hombre pero se maquilla como una mujer. *Mayate* es un varón que se autopercibe y es socialmente percibido como heterosexual, ya que puede tener novia o esposa, pero tiene relaciones con personas de su mismo sexo por placer o por obtener algún favor. La diferencia entre *vestida* y *travesti* podría ser que la *vestida* se viste diariamente de mujer, asumiendo integralmente una identidad femenina, mientras el otro se viste de mujer ocasionalmente, por trabajo o por gusto. Entre *vestida* y *transsexual* la diferencia es que el *transsexual* quiere cambiar su cuerpo, deshacerse completamente de los órganos masculinos, la *vestida* no.

heterosexista, que implica la renuncia y transformación radical de un orden de género étnico basado en por lo menos tres géneros, eso permite la pérdida de su identidad como muxe.

Entonces están aceptando la imagen gay o de transexuales a partir de la imagen que la sociedad occidentalizada quiere manipular y obligar, a llevar patrones de unificación, como un juego de espejos. Su identidad esta siendo transformada a partir del ver exógeno , del otro.

1.4 - La riqueza cultural del muxe.

La importancia del desempeño de las ocupaciones que realizan los muxes en la comunidad zapoteca son bastante significativas para la reproducción de algunos elementos culturales importantes para la reafirmación de la etnicidad.

Ellos son los estilistas de la moda zapoteca, ellos diseñan y bordan el suntuoso traje regional de las mujeres y sus adornos floreales para el cabello símbolo de la etnia, como mencione anteriormente; confeccionan y elaboran los vestidos de gala de gusto mestizo para las grandes ocasiones como bodas, quince años, aniversarios, los indispensables y coloridos adornos de las fiestas o de los santos y los carros alegóricos en papel maché para los desfiles que acompañan las fiestas mayores; pintan las mantas y los estandartes que se utilizan para decorar y delimitar el espacio ritual de las fiestas; son los coreógrafos que se encargan de inventar y dirigir los bailes en la boda, en los quince años y los aniversarios, son los cocineros de la comida tradicional regional y también son los cantineiros que agregan gracia, carisma y voluntad a la borrachera (son el alma de la fiesta).



Figura 5 – Foto de bordado textil de arte indígena muxe. Fuente: Hernández Chávez, 2018, Juchitán de Zaragoza.

Pueden ocupar un puesto de jerarquía y tradicional como brujo o curandero, ámbito también femenino. Como las mujeres, los muxes tienden a acaparar las mayordomías como medio para adquirir prestigio social y reafirmar la lealtad étnica.

Las mayordomías de la Vela de San Antonio, la vela de San Jacinto y la Vela de Agosto, dedicada a nuestra señora de la Asunción, son acaparadas por los muxes. Su presencia social es tan fuerte que celebran una Vela propia: la Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro. Empezada en los 70 como una reunión de amigos de diferentes pueblos, unidos por la misma militancia o partido político en caso el PRI, en pocos años se volvió un gran fiesta muy concurrida y absolutamente popular, sin algún tinte político.

El mismo presidente municipal puede ser elegido para coronar la reina. Como dato interesante que marca los alcances de la modernidad y su articulación con la tradición, el show travesti, importado del centro de la república y estrenado por primera vez en la Vela de las Intrépidas, ha encontrado en la población zapoteca un público entusiasta y ha tenido tanto éxito que ha entrado a formar parte de las fiestas de aniversarios y bodas, tradicionales como elemento de entretenimiento adicional.

Otro cambio lo encontramos en la participación a las fiestas tradicionales, las Velas, tanto comunitarias como de la misma comunidad muxes. En las Velas comunitarias la tradición requiere que las mujeres vistan el traje regional, completamente bordado a mano y con holán, y los hombres, el pantalón negro y la guayabera, aunque, hace diez años, no eran rechazadas las mujeres que, en lugar del traje tradicional, llevaran huipil y enagua más simples, ni eran rechazados los muxes vestidos.

Sin embargo, desde hace tres años, éstas últimas han sido objeto de una neosegregación, pues se les ha negado el acceso, sobre todo a la Velas dedicadas a los santos y la de más *cachet* (más elegantes, más dinero), como la Vela San Isidro o la Vela Pineda.

En el año, 2009, según las referencias de Bartolo (2009) ,surgió un fenómeno digno de reflexiones: no solo se exigió a todos los participantes, hombres y mujeres, vestirse con su traje regional tradicional, para darle un mayor realce a las festividades, sino que la segregación hacia las vestidas fue mucho más explícita, ya que las invitaciones incluían una nota aclaratoria: «No se permitirá la entrada de hombres vestidos de mujer », y así fue, a los muxes no se les permitió la entrada.

La percepción de ahora es que ha aparecido una neo-homofobia en relación a la comunidad muxes: más que hacia el travestismo en sí, la homofobia se expresa por la

contradicción entre el definirse como «mujer ó más que mujer» y el comportarse como «hombres ó casi hombres».

En otras palabras, se acepta y tolera a los muxes que se comporten bajo las reglas de género heterosexistas dominantes, en tanto que el argumento de las propias mujeres es que no se comportan como las mujeres y finalmente¹actúan como cualquier varón, agresivo y violento, es decir pierden la compostura.

Separación y divisionismo han repercutido no solamente en las celebraciones comunitarias, y en el activismo muxe, como se ve en la actualidad, sino también en sus festividades tradicionales como es el caso de la «Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro» (Bartolo, 2009; Miano, 2002 y 1998), que lleva treinta tres años de existencia, festejando y celebrando la diversidad sexual y el derecho a la diferencia, y donde convergen la tradición de las mayordomías y la modernidad del show travesti, así como la coronación de la reina de la belleza, como cualquier evento de miss universo pero en versión muxe.

En este ámbito, como en la política, la presencia de los medios de comunicación y las luchas de poder internas señalan los cambios en las relaciones entre generaciones. A partir del año 2000, un reportaje de Nino Canún del consorcio televisivo Televisa²⁰ marca un hit en la historia, ya que el «festival muxe» se proyectó en cadena nacional con un toque folclorista y amarillista. De ahí los medios de comunicación son un factor indispensable la presencia de televisoras nacionales y reporteros, fotógrafos y documentalistas extranjeros. Buscando una comunicación internacional.

Ante este fenómeno de difusión masiva, la oleada de visitantes foráneos no se deja esperar y año tras año Juchitán es invadido por periodistas, reporteros e investigadores.

La Vela de las Intrépidas, como es conocida, se convierte, de una fiesta de muxes para los muxes, sus amigos y familias zapotecas, la Vela de los muxes se convierte en party gay; se dejan de bailar los sones istmeños para dar lugar a la cumbia, la salsa y el reggeaton; el discurso de la reina de la belleza ahora es en castellano y no en zapoteco, y la reina debe utilizar y manejar categorías como aceptación, tolerancia, concientización, empoderamiento, perspectiva de género, es decir, un discurso que defina a la comunidad muxe, sin olvidar algún eslogan reivindicador de la identidad muxe.

En el 2009 surge una fractura en la comunidad muxe, poder y belleza dejan de ser compatibles y un grupo de jóvenes empieza a desquebrajar el poder hegemónico de líderes

²⁰ La televisión privada más poderosa en América Latina, tiene cobertura total en todo el territorio nacional, en los países de habla española en Sudamérica y en el sur de Estados Unidos, donde hay la mayor concentración de inmigrantes latinos.

históricos desde hace tres décadas y para ese año, las festividades toman diferentes caminos: por un lado, los socios fundadores y yoxho (viejos) de Las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro, y por el otro, socios de segunda época, más jóvenes, que se niegan aceptar el liderazgo de los primeros, al percibir el abuso del poder y el enriquecimiento desmedido obtenido en la organización de este evento, fundando una nueva agrupación denominada Muxe Gula' Zaa (muxe que viene de las nubes).

Estos jóvenes pretendieron darle un nuevo enfoque al trabajo para la prevención del VIH, que alcance un mayor apoyo social a través de actividades recreativas, no solo festivas sino también deportivas y sobre todo para el cuidado de la salud de cada muxe.

Los primeros pretenden conservar su hegemonía y la marca de autenticidad, los inconformes pretenden recuperar los orígenes de la Vela de las Intrépidas. La disputa es por la hegemonía de la muxeadad y la consolidación de un nuevo poder. Finalmente se celebrarán en noviembre tres Velas: la de las Intrépidas, la Muxe Gula' Zaa, y la Vela muxe.

Según un político, ex presidente municipal, en los últimos años los muxe han ocupado espacios sociales femeninos y se ha creado una lucha de poderes entre muxe y mujeres. Si en el imaginario nacional anteriormente el Istmo zapoteco era famoso por el «matriarcado», por la fuerza y belleza de las mujeres zapotecas, ahora el fenómeno mediático ha lanzado al escenario el muxe y a Juchitán como el «paraíso queer» de México.

¿Pero qué es el paraíso queer?, en primera referencia es dominado así, a el lugar donde viven los muxes (Juchitán), por los extranjeros que visitan cada año la vela de las intrépidas, y por otro lado, también se le denominó “Queer Paradise”, por la referencia de una película que fue grabada en Juchitán y catalogada por la mención de honor del festival de cine gay de Nueva York. Es así como se da a conocer el tercer generó de Juchitán, para el mundo.

Las sexualidades Queer en cuanto a expresiones socioafectivas, sexual y política estuvieron siempre presentes en la historia de la humanidad, pues existen puntos de referencia de personas que hoy son definidas como bisexuales o transexuales en todas las culturas y en periodos del tiempo en el mundo. Las designaciones como “homosexual” o “transexual” aparecen como terminos singulares a la psicopatología, en la psiquiatría es una parálisis solo después de la modernidad, al final del siglo XIX (KATZ, 1996), tratándose de una denominación que todavía esta en construcción, sobre constantes debates que abarcan posibilidades plurales.

El régimen victoriano, para Foucault (1988), implanto en occidente un puritanismo moderno que acabo por establecer en torno de las homosexualidades “su triple decreto de

prohibición, ausencia y silencio”, posicionando entonces, las vivencias sexuales del género, en sus más diferentes manifestaciones, en el margen del padrón social dicho por el orden burgues. La sexualidad “ estaría ordenada en función de una preocupación elemental: asegurar la población, y reproducir la fuerza de trabajo, y reproducir la forma de las relaciones sociales”.

Por medio de cuestionamientos se a impuesto de tal manera y propiciada “una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora”. Foucault (1988) coloca en evidencia la manutención de diversas instancias de producción discursiva que organiza silenciamientos y recolocando una postura para obtener resultados en función de atacar a los homosexuales, lo que hace difusión en la sociedad de errores o desconocimientos de un resultado en estigmatización, por consecuencia, rechazo de las personas de colectivo LGBT. Foucault cita lo siguiente:

O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre”. (FOUCAULT, 1988, p. 42).

Gayle Rubin (1989), por su vez, señala los cambios de contenido social que tienen a las sexualidades queer, defendiendo que existirían diferencias en el valor social, entonces siempre existieran dentro de las culturas: “ En diferentes sociedades y épocas, siempre serán recompensadas o de lo contrario afectadas, será necesaria o tendrá una prohibición, una experiencia temporaria o una vocación para toda la vida”.

Hablar de sexualidades subalternas/queer es hacer mención a la existencia de miles de vidas humanas, una considerable agrupación de personas que, como fruto de reivindicación política y academica, se realizo la abreviatura LGBT. Donde se dan representatividad todas las formas de ser y pensar.

Considerar sus agrupaciones en la población municipal es una cuestión que pasa por diversos y múltiples problemas metodológicos, más es principal, tal vez sea que todavía hoy existe un número grande de individuos que viven en el “armario” .

Los muxes también ven a Juchitán como un paraíso queer donde son ampliamente aceptados (Hernández, 2003). Algunos muxes argumentan que Juchitán es un lugar donde se encuentra una progresiva aceptación sexualmente hablando, que en comparación con la Ciudad de México o de otras ciudades. Se sostiene que se sienten plenamente integrados en la vida de Juchitán y no rechazados por la sociedad local, mientras que los homosexuales en Ciudad de México y otras partes del mismo país, son a menudo acosados y siempre tienen que luchar constantemente por sus derechos.

Entonces este Paraíso Queer que definen los extrajeros y muxes, es un lugar donde puedes actuar con libertad, siendo ellos mismos. Según Mirande y su experiencia en la vela; mi interacción con Mandi, Roque y Angel, me hicieron darme cuenta que todos en ese lugar somos iguales y que aun que había una amplia gama y variedad de las experiencias muxes, de los que vestían con elaborados y trajes tradicionales femeninos zapotecas, o vestidas y pintadas que en la superficie se parecían a los hombres ordinarios, salvo que llevaban collares de oro, joyas o maquillaje ligero. (MIRANDE, 2015).

La vela de las intrépidas es noche de show, de carnaval y extravagancia que simboliza el clímax de su expresión de libertad sexual, lo mismo que harán las de la Vela Santa Cruz Baila Conmigo o las de la Vela Nochebuena de Cheguigo Sur. Y solo por mencionar algunas velas que son festejadas en Juchitán.

Unas más famosas que las otras, sin importar el nombre, todas coinciden en lo mismo, buscar el espacio propicio creado por “ellas” para disfrutar de su noche de luces y fantasía, donde no hay discriminación, donde existe el respeto, donde se olvida la otra realidad, la que a diario viven los muxes de Juchitán en su falso paraíso de la actualidad.

1.5 - Discriminación y Prejuicio.

La discriminación y el prejuicio son dos factores con los que el muxe se enfrenta todos los días y en muchos casos son víctimas completas del crimen, ocasionado por la homofobia y odio. Otra contradicción social la encontramos en una polarización de la actitud social hacia el travestismo, de manera que hay una mayor tolerancia o, mejor dicho, una normalización de la

cuestión muxe, va originando la aparición de formas violentas de homofobia, anteriormente desconocidas.

La lucha contra el VIH SIDA, esta originado un porcentaje de aceptación de la comunidad zapoteca ante la preocupación por la salud de la comunidad y esperan tener el reconocimiento local y comunitario. Esto va ayudar a los muxe a ser más desenvueltos e independientes, incluso de sus familias.

No obstante, en los últimos tiempos se han verificado homicidios que ya no se pueden clasificar como crímenes en que se han visto involucrados vestidas y muxes por “x” circunstancia. Se trata de claros delitos de homofobia, ya que las víctimas han aparecido golpeadas, torturadas y asesinadas, según modelos bien conocidos por la policía local.

Una consecuencia del huracán modernizador, la homofobia, crea desconcierto y miedo en la comunidad muxe, ya que es un enemigo desconocido bajo estas formas de violencia brutal, pero también provoca reacciones y respuestas que confluyen en un discurso de activismo étnico que reflexiona sobre la especificidad del modelo sexo-genérico de la sociedad zapoteca y la defiende.

En términos políticos, la percepción que tiene Eli Bartolo, el comenta lo siguiente;

Es que estos crímenes no son solamente productos de la homofobia, sino que en gran medida representan un atentado al patrimonio cultural intangible de los zapotecas: la tolerancia de la diversidad y la existencia de flexibilidad en el orden de género que es uno de los rasgos salientes que definen a la etnia zapoteca. (BARTOLO, 2009^a).

Estas situaciones se colocan nuevos retos sociales y políticos, así como movilizaciones que anteriormente no se eran necesarias. Lo que es interesante es que el reclamo de justicia apela las normatividades globales, más que a las del los mismos tipicos contenidos en la constitución federal, y al tribunal internacional como el interlocutor adecuado para dirimir la contienda.

En esta ocasión, los muxes zapotecos son en primero «etnia», por lo tanto patrimonio de la humanidad, luego «ciudadanos del mundo» y finalmente «mexicanos», por lo menos hasta que los poderes nacionales no demuestren una vocación democrática y universalista. Ellos no deberían pasar por estas situaciones ya que han logrado estar vigentes desde hace mucho

tiempo, lo menos que podemos hacer como sociedad es respetar y romper prejuicios que son absurdos en toda la extensión de la palabra.

La participación política alrededor del VIH y Sida. Empezó en junio de 1981 se registraron los primeros casos del VIH y Sida en Los Ángeles, al que en ese momento se le denominó neumonía por *Pneumocystis carinii* por parte del Centers for Disease Control and Prevention; este hecho se dio a conocer en todo el mundo²¹.

Tiempo después se usó el apelativo oficial Acquired Immune Deficiency Syndrome (AIDS) para nombrar al virus. Luego, en 1982, se señaló oficialmente al agente patógeno como Virus de la inmunodeficiencia humana (VIH) y el síndrome de deficiencia inmune adquirido (Sida), y años después comenzaron a descubrirse los primeros retrovirales para su tratamiento.

Actualmente se sabe que las vías de transmisión se pueden dar por vía sexual, transfusiones sanguíneas sin regulación, por transmisión perinatal, o también llamado materno infantil y por el consumo de drogas inyectables. Es importante destacar que el VIH y Sida son un problema social multifactorial que ha tenido una historia compleja, ya que en un principio se presentaron cambios de nombre, por la información que se tenía; pero que desde un principio se asoció como un fenómeno de estigmatización hacia poblaciones específicas.

Con la aparición de nuevos casos, todavía en 1981, el Centers for Disease Control and Prevention formuló El Club de las cuatro haches que consistía en categorizar a los grupos más expuestos a contraer el virus, ahí se encontraban las personas homosexuales, las sexo servidoras, personas con hemofilia y los migrantes haitianos.

Este hecho causó que desde un inicio se diera una asociación con personas que podían contagiarse y, por tanto, había que tener un distanciamiento de ellas. Sin embargo, es importante destacar que también se usaron otras denominaciones, como Gay-Related Immune Deficiency (GRID) o, en el vocabulario cotidiano, peste rosa, peste gay o síndrome homosexual.

Todas estas acepciones que, desde Butler, son prácticas según la Organización Mundial de la Salud El virus de la inmunodeficiencia humana (VIH) ataca el sistema inmunitario y debilita los sistemas de vigilancia y defensa contra las infecciones y algunos tipos de cáncer. A medida que el virus destruye las células inmunitarias y altera su función, la persona infectada se va volviendo gradualmente inmunodeficiente. La función inmunitaria se suele medir mediante el recuento de células CD4. La inmunodeficiencia entraña una mayor sensibilidad a

²¹ Encontrado en el departamento de salud y control de enfermedades de transmisión sexual de los Estados Unidos de América.

muy diversas infecciones y virus que las personas con un sistema inmunitario saludable pueden combatir OMS (2015).

Derivado de ello, el virus se encuentra en la cuarta causa de muerte a nivel mundial, y hasta el 2015 se contaban 34 millones de decesos (OMS, 2016). Mundialmente la región más afectada es la África subsahariana, le sigue Asia del Sur y sudoriental, América Latina, Europa Oriental y Asia Central, Asia Oriental y Pacífico, América del Norte, Europa Occidental, África del Norte y Oriente Medio, el Caribe y en última posición se ubica Australia y Nueva Zelanda.

Lingüísticas que violentan a los cuerpos que no se ubican dentro del régimen heteronormativo contribuyeron a la discriminación hacia las personas homosexuales, ya que se decía que era un castigo por sus preferencias sexuales, se les responsabilizaba por ser portadores y transmisores del virus y también se les aislaba socialmente. Esas presunciones eran el fundamento de la asociación del VIH y Sida con las personas homosexuales, en particular con los hombres gay. Si bien el activismo Lésbico-Gay ya se encontraba presente en distintos puntos del mundo, incluido México, su participación se desarrolló más tarde alrededor de esta pandemia.

México quien ocupa el lugar número 23 en América y el Caribe y el 77 a nivel mundial sobre el total de casos reportado de VIH no estuvo exento de este activismo que se visibilizó a mediados de los ochenta; numerosos activistas gays (y lesbianas, en menor cantidad, pero no en calidad), tanto independientes como de los grupos, configuraron una acción social de prevención, capacitación, educación y apoyo en torno al fenómeno devastador del VIH SIDA. (LIZÁRRAGA, 2012, p. 44).

Entre las agrupaciones que destacaron por su participación fueron Colectivo Sol y Guerrilla Gay. De modo que fue una acción colectiva protagonizada por personas homosexuales, sin que esto excluyera la presencia de heterosexuales. El objetivo de resaltar esta información es ubicar cómo ya desde las movilizaciones en las urbes se asociaba este virus con la homosexuales y la respuesta de los mismos para combatir un virus que no era exclusiva de un sector.

La vulnerabilidad vivida por los hombres gay con VIH y Sida se palpó desde sus grupos más cercanos como la familia hasta la incapacidad de respuesta por parte del sistema de salud. Al respecto, un testimonio señala:

Era absurdo ver la alta frecuencia con que los enfermos eran rechazados por amigos, compañeros, aun su propia familia e, inaceptablemente, por médicos y hospitales, empleadores

o los seguros médicos. Casi todos los pacientes que atendí en la primera mitad de la década de los noventa murieron. (REYES, 2011, p.8).

Esto se encontraba anclado a asociar este virus con personas con deseos disímiles a la heteronormatividad. Padecer el virus significó entonces no sólo combatir un problema de salud, sino también a nivel social e incluso político, lo que implicó que el movimiento Lésbico-Gay saliera a las calles a exigir sus derechos a la salud y a la no discriminación. Debe recordarse que en un principio el movimiento, actualmente LGBTTTI, sólo estaba integrado por personas lesbianas y gays. Más tarde la población transgénero, transexual y travesti se integró y nutrió al grupo. (LIZARRAGA, 2012).

La participación para asegurar el derecho a la salud se concentró en dos estrategias de acción: la movilización social y la jurídica, según Brito Lemus (2011). En la primera destacó el Frente Nacional de Personas Afectadas por el VIH/SIDA (FrenpaVIH), quien en 1996, vestidos y encapuchados de blanco comenzó con la demanda medicamentos para todos. Esta acción dejaba ver cómo optar por el rostro visible no era una opción, pues traía marginación social, un estigma por ser homosexual y tener Sida.

Por su parte, otras personas que padecían el virus tomaron la vía de juicios de amparo para garantizar legalmente el suministro de medicamentos. En resultado de ambos trabajos fue que en 1997 se incluyeran las medicinas en el Cuadro Básico de Medicamentos. Sin embargo, todavía quedaban las personas que no tenían seguro social, quienes hasta el 2002 obtuvieron una respuesta que se inició en la Cámara de Diputados por trabajo legislativo y por protestas sociales .

Esta precisa exposición de la participación política en el contexto de la pandemia , señala cómo se lucha desde el cuerpo, pero cómo a su vez éste debe ser ocultado (en este caso a través de capuchas blancas) pues hay una vulnerabilidad a la que están atados los agentes, y que es el reconocimiento del virus que los asocia inmediatamente a personas homosexuales. La pandemia afectó distintos espacios de formas similares y diferentes, como en el caso de Oaxaca, estado que se coloca por arriba del promedio general nacional sobre casos con el virus.

Según el Centro Nacional para la Prevención y el Control del VIH SIDA (Censida), en el 2015 se registraron 6,165 casos de personas con el virus; las regiones que encabezan la lista son Valles Centrales, la costa y el Istmo, región donde se desarrolla el caso de estudio. Para mayor información sobre la movilización política protagonizada por las personas homosexuales, en torno al VIH y Sida, puede revisarse García, Miguel (2009), Memoria de la lucha contra el VIH en México: los primeros años, México, Consejo Nacional para Prevenir la

Discriminación; Olivos, Leonardo (2015). Inscrito en el cuerpo: la historia del SIDA desde la perspectiva de los activistas gays en Buenos Aires y la Ciudad de México, Tesis de doctorado, México, UNAM.

Actualmente la pandemia continúa y los casos han aumentado. En seguida se presentan algunas cifras para dar cuenta de la magnitud de los problemas: La magnitud de la crisis del Sida supera las peores previsiones realizadas hace una década. A finales del 2001, ONUSIDA estimó que a nivel mundial existían 40 millones de personas viviendo con el virus de la inmunodeficiencia humana (VIH), de los cuales 37.1 millones eran adultos, 18.5 millones mujeres, y 3 millones menores de 15 años. Cada día 14 mil personas se infectan por el VIH en todo el mundo, esto es, que cinco millones contrajeron la infección en el 2001. Aproximadamente el 50% de las nuevas infecciones por VIH, se producen en jóvenes de entre 10 y 24 años. Únicamente durante el 2001, el Sida causó tres millones de muertes.

¿Qué sucede cuando esta pandemia llega a una región donde existe un grupo que tiene relaciones homoeróticas con hombres y son parte de la construcción del género desde la etnia?, ¿cómo afecta su vida diaria y cuál es la respuesta social y políticamente? Los muxes ante el VIH y Sida para evidenciar cómo hay una reproducción de estructuras, y también de respuestas organizativas.

Los primeros casos de VIH y Sida en Juchitán se registraron en 1987 (Miano, 2002), en medio de una incertidumbre, desconocimiento y miedo por parte de la población. Los primeros decesos continuaron y se presentó un patrón en hombres, en muxes, y en menor medida en mujeres. Entre las circunstancias de estos eventos se encuentra la falta de información sobre la protección sexual y la migración. La primera responde a una educación sexual sesgada por los tabúes que finalmente tuvieron consecuencias en la salud pública. La segunda parte de una carencia de recursos económicos que obligaba a que los varones buscaran otras oportunidades de trabajo ya sea en la Ciudad de México o en los Estados Unidos de América; lo mismo sucedió con los muxes, quienes salieron principalmente a la capital del país donde laboraron en el trabajo sexual, después regresaron a Juchitán con el virus y poco tiempo después fallecieron.

Este último fenómeno, el de migración, indica no sólo la necesidad de buscar oportunidades de trabajo, sino también las distintas problemáticas a las que se enfrentan las personas, entre ellas, contraer el virus:

La migración y el VIH/SIDA se han descrito como fenómenos asociados desde inicios de la investigación sobre el VIH/SIDA. Todos los movimientos poblacionales tienen una característica común: favorecen las relaciones sexuales ocasionales, no protegidas, convirtiendo así al migrante en huésped y en vector potencial del virus de la inmunodeficiencia humana. Sin embargo, no son los movimientos poblacionales los que determinan el riesgo de diseminación del VIH/SIDA, sino los contextos e interacciones sociales en los cuales se da la movilidad poblacional y la migración (BRONFMAN Y LEYVA, 2003, p.171).

Lo anterior pone de manifiesto no sólo el riesgo que enfrentaban los juchitecos por contraer el VIH, sino también la vulnerabilidad, ya sea física, económica y social, lo cual tiene como consecuencia hablar de una diferenciación social. Es decir, no sólo se trata de llevar una vida sexual sin protección, sino también de contextos desiguales para las personas, como lo señalan Bronfman y Leyva.

Distinguir entre riesgo y vulnerabilidad está lejos de ser una sofisticación semántica. Mientras que el riesgo apunta a una probabilidad y evoca una conducta individual, la vulnerabilidad es un indicador de la inequidad y desigualdad sociales y exige respuestas en el ámbito de la estructura social y política. Se considera que es la vulnerabilidad la que determina los riesgos diferenciales, y es sobre ella que debe actuarse (BRONFMAN Y LEYVA, 2003, p.178).

El actuar de los muxes ayudo mucho en el poyo a la comunidad sobre la enfermedad ya que los muxes usaron su lenguaje para poder llegar hasta la ultima persona y orientar, sobre todo dar información para la prevención del VIH, se sabe que lo hicieron por iniciativa de servicio para el pueblo indígena y para la comunidad, pero al mismo tiempo fueron acusados por la pandemia. Ya que porcentajes y estadísticas demostraban que entre los hombres eran los causantes de este contagio masivo.

II. LAS POLITICAS DE VALORIZACION DE LA DIVERSIDAD ETNICA Y CULTURA EN MÉXICO.

Cabe mencionar que México es el segundo país con mayor diversidad cultural en el mundo, el primero es India. México además de estar en los cinco países con mayor destaque en diversidad, también es poseedor de un amplio patrimonio étnico, lingüístico y cultural. Por ejemplo la India es el país más importante del mundo ya que cuenta con el mayor número de idiomas indígenas vivos, en total son 72 obviamente sin considerar las variantes de los dialectos. Es de ahí donde se toma una referencia muy amplia para ser considerados importantes otros países con esta característica a un nivel de diversidad muy variada.

México se encuentra en el puesto dos, con 68 idiomas que se registraron y se investigaron, desde el año 1998, y como dato general China ocupa el tercer lugar con 48 idiomas indígenas, obviamente son países que cuentan con variantes en el dialecto. Tomando en cuenta que no todas estas lenguas son con razonamientos lingüísticos, si no por lo contrario, trae un gran ejemplo de relevancia y trascendencia, que es reflejo de supervivencia de culturas ancestrales; en el caso de México las culturas indígenas existen desde la antigüedad o hasta en muchos casos son derivadas de milenios.

¿Qué es lo que diferencia a los indígenas de los demás mexicanos? En primer lugar los indígenas orgullosamente hablan idiomas diferentes al español. En realidad, los pueblos indígenas de México hablan más de 60 lenguas distintas. Son tantas y tan diferentes entre sí que los expertos no están de acuerdo en cuántas son exactamente, por ejemplo unos dicen 68 como máximo y como mínimo 62. Pero eso no es todo, cada grupo indígena tiene también formas particulares de trabajar y de comer, de vestir, de celebrar sus fiestas y ceremonias. En suma, cada grupo indígena tiene una cultura propia que en armonía se podrían identificar como distintas unas de las otras y lo único en común es que pertenecen a un mismo territorio.

Grupos etnolingüísticos*

Núm.	Grupos etnolingüísticos	Población	Núm.	Grupos etnolingüísticos	Población
1	Náhuatl	2 445 969	35	Tepehua	16 051
2	Maya	1 475 575	36	Chontal de Oaxaca	13 342
3	Zapoteco	777 253	37	Kanjobal	12 974
4	Mixteco	726 601	38	Pame	12 572
5	Otomí	646 875	39	Chichimeca Jonaz	3 169
6	Totonaca	411 266	40	Matlatzínca	3 005
7	Tzotzil	406 962	41	Guarijío	2 844
8	Tzeltal	384 074	42	Chuj	2 719
9	Mazahua	326 660	43	Chocho	2 592
10	Mazateco	305 836	44	Tacuate	2 379
11	Huasteco	226 447	45	Ocuilteco	1 759
12	Chol	220 978	46	Pima	1 540
13	Purépecha	202 884	47	Jacalteco	1 478
14	No especificada	202 597	48	Kekchi	987
15	Chinanteco	201 201	49	Otras lenguas indígenas de América	924
16	Mixe	168 935	50	Lacandón	896
17	Tlapaneco	140 254	51	Ixcateco	816
18	Tarahumara	121 835	52	Otras lenguas indígenas de México	728
19	Mayo	91 261	53	Seri	716
20	Zoque	86 589	54	Motocintleco	692
21	Chontal de Tabasco	78 759	55	Cakchiquel	675
22	Popoloca	62 306	56	Quiche	524
23	Chatino	60 003	57	Paipai	418
24	Amuzgo	57 666	58	Papago	363
25	Tojolabal	54 505	59	Cucapá	344
26	Huichol	43 929	60	Kumiai	328
27	Tepehuan	37 548	61	Kikapú	251
28	Triqui	29 018	62	Cochimí	226
29	Popoloca	26 249	63	Ixil	224
30	Cora	24 390	64	Kiliwa	107
31	Mame	23 812	65	Aguacateco	59
32	Yaqui	23 411		Total	10 220 862
33	Cuicateco	22 984			
34	Huave	20 528			

Figura 06 – Cuadro de grupos Etnolingüísticos en México. Fuente: Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México, con base en: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, México, 2000. Nota. Excluye a 32 765 hablantes de lengua indígena en viviendas colectivas.

La principal consecuencia de la conquista de México fue consumada por los españoles y se data en el año 1521, fue la mezcla de culturas. Esta mezcla se dio en diversos aspectos: desde el que se clasifica como mezcla homogénea, hasta el que se podría definir como mezcla cultural, de manera particular el que se refiere a la cocina indígena. En este aspecto alimenticio no hubo conquista sino una unión y suma de conocimientos entre indígenas y españoles, es por eso que la gastronomía mexicana con el paso de los años ha recibido el reconocimiento del mundo como una de las mejores comidas.

Por su parte, el territorio que hoy se conoce como México y que refugia a diversos grupos indígenas que se diferencian entre sí, no sólo por sus amplias técnicas y conocimientos culinarios, también por sus elementos culturales, como son el atuendo tradicional, la vivienda, las costumbres religiosas y sobre todo lo más relevante de esta diversidad es que su propio idioma los identifica desde el norte, centro y sur del país mexicano. Según lo escribe el autor Navarrete refiriéndose a la gran diversidad lingüística:

Frecuentemente, los miembros de varias comunidades vecinas comparten el mismo idioma y la misma cultura. Por eso decimos que en México existen pueblos indígenas, es decir, grupos de personas que comparten una lengua y una cultura y tienen una historia común. También los llamamos grupos etnolingüísticos, lo que quiere decir lo mismo (NAVARRETE, 2010, p.14).

El término que maneja la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas es etnolingüísticos, la cual identifica con registros tomados del INEGI, en los cuales se muestra en nuestro país a 62 grupos etnolingüísticos, los cuales se definen a partir de la principal lengua que hablan en su comunidad indígena y en el territorio donde se ubican.

Si recordamos que, a finales del siglo XX, nuestro país sigue manteniéndose entre los que cuenta con una diversidad cultural indígena muy amplia y diversa en el mundo. Cuando una cultura se empieza a perder, lo primero que pasa, es que empieza a desaparecer su idioma original, el idioma de los pueblos indígenas es el mejor indicador que señala a una cultura cuando se empieza a perder o por lo contrario se expande (que son raros los casos de crecimiento de una comunidad indígena en la actualidad).

Como ya se mencionó anteriormente que México es una potencia mundial en temas de diversidad de culturas populares y gastronómicas. Nuestra diversidad cultural es plural y étnica, esta no es una grandeza repentina: todo esto se debe al desenlace actual de nuestra historia antigua. El mestizaje gastronómico se inicia junto con la caída de la ciudad de México a manos de los españoles y se va desarrollando después de tres largos siglos. Tenemos que recordar que para el siglo XVIII, apenas se lograba extender la conquista por los territorios de Sonora y las Californias.

En el México actual, encontramos altos índices de población indígena, es un grupo importante de mexicanos, los cuales son la representación viva de cultura, historia y su lengua.

Características que te hacen identificar las raíces de ser un auténtico mexicano, tenemos varios pueblos originarios que cuentan con esta esencia.

MUNICIPIOS INDÍGENAS DE MÉXICO, 1990-2010

	1990			2000			2005			2010		
	Número de Municipios	Población		Número de Municipios	Población		Número de Municipios	Población		Número de Municipios	Población	
		Total	Indígena		Total	Indígena		Total	Indígena		Total	Indígena
Total	2,403	81,249,645	8,667,692	2,443	97,483,412	10,220,862	2,454	103,263,388	9,854,301	2,456	112,336,538	11,132,562
Municipios con PI	2,359	81,057,523	8,667,692	2,413	97,389,479	10,220,862	2,433	103,245,558	9,854,301	2,424	112,296,101	11,132,562
Indígenas	661	7,730,825	5,694,652	655	8,124,059	6,012,380	662	8,596,351	6,153,259	624	8,614,079	6,500,722
Con presencia indígena	178	33,546,922	2,169,071	216	49,133,348	3,284,135	221	53,602,614	2,915,812	239	59,706,935	3,644,105
Con PI dispersa	1,520	39,779,776	803,969	1,542	40,132,072	924,347	1,550	41,046,593	785,230	1,561	43,975,087	987,735
Municipios sin PI	44	192,122		30	93,933		21	17,830		32	40,437	

Figura 07 – Cuadro de municipios indígenas en México.²² Fuente: CDI. Unidad de Planeación, con base en datos censales y de conteo del INEGI.

Según el autor Navarrete; En nuestro país muchas personas consideran que las culturas indígenas son inferiores, o menos buenas, que las nuestras. Esta visión negativa de los indígenas y de sus culturas es producto de la ignorancia. Como no entendemos que para los indígenas hablar español es tan difícil como para nosotros puede ser hablar inglés o portugués, pensamos que no saben hablar bien. Como no conocemos las razones por las que piensan y se comportan de una manera diferente, pensamos que lo hacen porque no tienen educación. Esta visión hace que muchos mexicanos desprecien a los indígenas y, lo que es peor, que los discriminen, es decir a que les nieguen los trabajos, los cuidados médicos y los derechos, servicios y oportunidades que tenemos por derecho los mexicanos.

²² **Nota:** municipios indígenas se consideran a los tipos “A= Más del 70% de PI” y los del tipo “B= del 40 al 69 % de PI”. Los municipios con presencia indígena son los tipo “C = Municipios con menos del 40% de PI y más de 5000 indígenas en números absolutos”, y los del tipo “D = Municipios con menos del 40% de PI y presencia de hablantes de lenguas con menos de 5000 hablantes o minoritarias” Finalmente, los del tipo “E = Población indígena dispersa, que tienen menos de 40% de PI y menos de 5000 indígenas.

Estos pueblos representan una historia y una cultura bien específica que si bien son ejemplo de unión y progreso para el país mexicano, también expresan años de lucha contra la pobreza, discriminación y la desigualdad. Factores que no sólo en México han sido escenarios de un carácter colectivo. Es hora de reconocer que como país tenemos una deuda social con toda la diversidad étnica y que se comience a transitar hacia una situación de inclusión y reconocimiento de sus derechos.

La vitalidad de los indígenas de México se expresa a través de sus rituales, sus tradiciones, sus costumbres y una comprensión de la naturaleza que ha creado un universo de significados y símbolos que se transmiten de generación en generación, que acompañan a los indígenas en sus desplazamientos y que permea a los grupos sociales con los que coexiste. En México, tanto en las regiones indígenas tradicionales como en los nuevos asentamientos de grupos indígenas, la convivencia pluricultural es algo que se vive todos los días.

Sin embargo, la presencia de estos pueblos y comunidades no sólo expresa las diferencias culturales que nos hacen ricos en identidad, también dan ejemplo de la gran desigualdad, producida de una historia de dominación que ubica a los indígenas en una posición de desventaja en comparación a los mexicanos no indígenas. Según Dussel a esta desigualdad la define como esclavitud y narra lo siguiente:

La Ética de la Conquista se arraiga y expande a través de la práctica intensiva de la esclavitud que adquiere forma concreta por mediación de dos de sus instituciones privilegiadas, como fueron la mita y la encomienda; todo ello es sazonado y acompasado por una ideología racista orientada a inferiorizar cualquier alteridad ajena al Leviatán hispano-portugués basándose para ello en una violenta segregación de cuerpos humanos, intensa asimilación de las diferencias y drástica confinación y encierro de corporalidades (indígenas) a espacios diseñados desde el poder blanco; todo ello apostillado desde una densa espiritualidad empeñada en una campaña de coercitiva evangelización y forzado proxeletismo, constituyendo así lo que se ha denominado como la Cristiandad de las Indias Occidentales.(DUSSEL, 1978, p. 157-168).

En una opinión más amplia la exclusión, la segregación y la desigualdad con la que ha vivido y sobre todo ha sido catalogada la población indígena en México determina que las regiones tradicionales de indígenas sean la porción del territorio en México con los más altos índices de pobreza y marginación.

Como se ha de imaginar es un problema que no sólo se ve involucrada la mayor parte los pueblos indígenas, es hora de darse cuenta que es un problema de la nación y que en muchos casos ha sido producto de la ignorancia de persona que cuenta con un alto rango de autoridad, que supuestamente a sus ojos han colaborado para tener un desarrollo y convivencia con estos pueblos indígenas, sin embargo lo único que se replica y reproduce es la ignorancia de no saber valorar los verdaderos orígenes de nuestra identidad.

También es hora de que alguien o alguna dependencia con representatividad o autoridad trate este tema de inclusión y busque de la mejor manera poder dialogar el tema de igualdad de derechos y deberes, como mexicanos que somos, al fin ser indígena o no, como personas tenemos derechos. Esto ayudara a buscar una inclusión, para reducir índices que en muchos casos están relacionados con temas de violencia y pobreza.

Como respuesta a todo lo anterior se obtuvo del presidente de México, Enrique Peña Nieto y todo su gabinete un Plan Nacional de Desarrollo en el periodo 2013-2018 el cual promueve una construcción de un México incluyente con el objetivo de hacer una realidad y una validez efectiva del ejercicio de los derechos sociales y de donde el ciudadano sea el generador de cambio, protagonista de su propia superación.

Este plan va garantizar el ejercicio de los derechos sociales de todos los mexicanos, se encargara de servicios básicos como agua potable, drenaje, electricidad, seguridad social, educación, cultura, alimentación y vivienda digna. El objetivo es cumplir y ejercer los derechos sociales, y es más relevante cuando se trata de población indígena.

Existe el compromiso del anterior presidente de la república mexicana de apoyar a las comunidades indígenas de todo el país, para que sean partícipes del desarrollo y al mismo tiempo contribuyan activamente al progreso de México. En conjunto a este tema de inclusión social el poder ejecutivo federal impulsara políticas públicas que respeten los derechos y la identidad cultural de los pueblos indígenas. Ante eso las políticas para los pueblos indígenas tienen un antecedente muy importante en México.

Todo empieza en 1936, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (presidente en el periodo de 1934 a 1940) se creó la primera instancia estatal encargada del tema indígena, el Departamento de Asuntos Indígenas (DAI), una dependencia formada por la Presidencia, que tuvo por objetivo la “mexicanización del indígena” a través de la reducción de la pobreza y el fomento para tener una educación. Los indígenas debían integrarse a una nación homogénea, con un idioma oficial del país. Ya entonces se creó un consejo directivo compuesto por representantes de las diferentes autoridades federales de México, el mismo que buscó en conjunto el apoyo de las autoridades indígenas tradicionales. Su personal estaba constituido principalmente por antropólogos mexicanos.

En 1940, el DAI fue transferido a la Secretaría de Educación Pública (SEP), con lo cual perdió su autonomía y su amplio radio de acción, para concentrarse sólo en el tema educativo. En los años 50, el DAI se convirtió en el Departamento de Educación Indígena (DEI), y décadas después, en la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) al interior de la Secretaría de Educación Pública, dependencia existente hasta el día de hoy. (NOLASCO, 2003).

En forma semejante, se creó a fines de 1948 el Instituto Nacional Indigenista (INI), que sirvió de modelo a muchos otros países y tuvo una historia institucional inusualmente larga: el INI existió durante 55 años y recién fue disuelto en 2003, año en que fue reemplazado por un nuevo organismo estatal: la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI. Si bien a lo largo de décadas el INI tuvo que adecuarse a los enfoques políticos de los distintos gobiernos mexicanos, el también desarrolló conceptos propios muy característicos, animando un intenso debate académico entre conocidos antropólogos.

Entre 1948 y 2003, el INI tuvo un total de once directores y una directora, entre ellos incluso un ecuatoriano, pero sólo dos indígenas. Muchos antropólogos de prestigio laboraron y publicaron sus trabajos en el INI. Desde su creación, el INI fue ante todo un instituto de investigación, que contaba con un consejo consultivo asesor, con representación de las instancias estatales de desarrollo rural (Secretaría de Agricultura, Banco Agrario, etc.) y, sobre todo, de universidades, facultades de antropología y museos de todo el país. (MASFERRER, 1988).

Entre las principales funciones del INI figuraban la investigación científica sobre las condiciones de vida de las comunidades y pueblos indígenas, el fomento de acciones específicas del Estado, la asesoría a otras instancias estatales, así como la promoción y protección de las culturas y artesanías populares en la capital y en otras ciudades de numerosa población

indígena. En base a la ley de creación del INI se establecieron oficinas zonales, los llamados Centros Coordinadores, en las regiones indígenas más importantes del país.

De este modo, desde su fundación, en el INI se dio prioridad a un enfoque político integral y de coordinación con otras instancias públicas. En muchas zonas apartadas, los Centros Coordinadores del INI fueron en realidad las únicas instancias estatales presentes en tales lugares. Por lo tanto, se convirtieron en un punto de contacto de múltiples instituciones públicas, pero que aparentemente tendían a perderse en una maraña de proyectos y medidas de muy diversa índole. No obstante, varios autores subrayan que los Centros Coordinadores del INI contribuyeron en gran medida a la toma de conciencia en las comunidades indígenas.

Por ello, no pareciera casual que el primer Centro Coordinador del INI fuese abierto en 1940 en Chiapas, donde más de medio siglo después –en 1994– tuviera lugar el sonado levantamiento armado del EZLN (ALDAZ 2007). En 1994, el INI estaba representado en 23 estados con 96 centros, contaba con un hospital de medicina occidental y tradicional indígena en la ciudad de Puebla, así como con 15 estaciones regionales de radio, 3 centros de capacitación y 1.134 albergues para 58.000 estudiantes indígenas. El INI empleaba en ese entonces a 4.691 colaboradores, 955 de ellos en la capital del país (INI, 1994).

A lo largo de su historia, los enfoques conceptuales y políticos de la política pública para los pueblos indígenas de México atravesaron por distintas fases, al igual que la organización, las competencias y las funciones del INI. En las fases iniciales, los aspectos culturales específicos fueron desplazados en gran medida por los temas educativos y la lucha contra la pobreza. Entre 1948 y 1970, el rol de las políticas públicas para los pueblos indígenas de México fue caracterizado –dependiendo de la perspectiva– como “modernizador de culturas indígenas sin intervenciones fundamentales de transformación” (Nolasco 2003), o como “política de destrucción de la identidad cultural y étnica de los pueblos indígenas”. (STAVENHAGEN, 2000, p. 76).

No obstante, la mayoría de autores coinciden en considerar que la simple presencia del INI en las regiones indígenas y apartadas del país –sobre todo en sus primeras décadas– ha cumplido un rol protector por parte del gobierno nacional frente a los grupos de poder y autoridades locales, incluyendo alcaldes, funcionarios públicos, gobiernos locales, el aparato judicial y los gobernadores estatales (STAVENHAGEN, 2000/NOLASCO, 2003/ALDAZ, 2007).

Se afirma que estas instancias ya no tuvieron tanta facilidad como antes para explotar a la población indígena. Además, se decía que, desde la perspectiva de las comunidades

indígenas, el INI era un canal de comunicación con el gobierno federal, que aportó mayor justicia, mayor comunicación con el mundo exterior y servicios públicos parcialmente mejorados (salud, vivienda, educación). Sin embargo, al mismo tiempo el INI habría servido como órgano de control político del gobierno federal en las regiones indígenas. (NOLASCO, 2003).

El INI fue aprovechado por el PRI durante décadas para institucionalizar los contactos políticos con las comunidades indígenas en distintos lugares del país. Una característica fundamental de la política del INI habría sido la carencia de un enfoque cultural para las políticas del Estado frente a los pueblos indígenas.

En el mejor de los casos, las formas de expresión cultural se presentaban como curiosidades folclóricas para los turistas o se exhibían en los museos nacionales. El fomento de la artesanía indígena respondía principalmente a intereses económicos y no culturales. De este modo, se propició la decadencia y desaparición de gran parte de las culturas indígenas. (STAVENHAGEN, 2000).

A lo largo de su historia, el INI fue pasando de una instancia a otra: de la Presidencia a la Secretaría de Educación Pública, de ésta a la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y luego nuevamente a la Secretaría de Educación Pública, etc. Cada una de estas “mudanzas” institucionales correspondía a su vez a una visión distinta de las funciones del INI: éstas variaban entre enfoques netamente sectoriales, sobre todo del sector educación, hasta enfoques más integrales de un ámbito social.

Además, hubo titubeos entre fases de integración mediante la hispanización y la alfabetización, y otras caracterizadas por una atención especial a la educación bilingüe intercultural; entre fases de lucha general contra la pobreza sin programas especiales, con una tendencia a la superación de las diferencias culturales como requisito para vencer la pobreza (MARTÍNEZ, 2007); y otras con atención y promoción explícita de las especificidades culturales y paralelamente con la lucha contra la pobreza.

En 1968 se produjo una ruptura con la orientación de satisfacción de las necesidades básicas y la tendencia paternalista del INI. Hasta los años 70, los representantes indígenas no habían participado en los debates sobre políticas públicas para los pueblos indígenas (Stavenhagen 2000: 79). Sin embargo, a partir de los años 70 los representantes indígenas empezaron a cuestionar al INI y a demandar el reconocimiento de sus derechos, tanto los de índole común como los especiales, sobre todo los derechos laborales de los maestros bilingües, el derecho a la propiedad de la tierra y la presencia indígena al interior del INI con intelectuales

y políticos propios. Se formaron organizaciones indígenas, como el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) y muchas otras.

De este modo, surge una serie de interlocutores políticos del INI con diversas demandas, entre ellas la participación directa. Se gestó la llamada política del etno-desarrollo como alternativa a la desaparición de las culturas de los pueblos indígenas y en la búsqueda de modelos de desarrollo alternativo. El enfoque del etno-desarrollo propugna la efectiva participación y representación indígena en los procesos políticos, el autogobierno de las comunidades indígenas y la utilización autodeterminada de sus propios recursos culturales. (STAVENHAGEN, 2000).

En 1986 se crearon por decreto presidencial nuevos foros de diálogo con los representantes indígenas. Se trataba de Comités de Planificación Participativa de proyectos en las aldeas. Este proceso dio un nuevo impulso a la participación política de las organizaciones indígenas. Al mismo tiempo, se decretó la participación indígena en el INI y se creó un Consejo Nacional de Comunidades Indígenas del INI integrado por 27 miembros. Con estas medidas, el INI cambió nuevamente de rumbo hacia el llamado “indigenismo participativo”, que reemplazó a la política oficial de integración a la nación mexicana.

Tanto en el INI como en la sección para la educación indígena de la Secretaría de Educación Pública, por primera vez varios puestos directivos fueron ocupados por intelectuales y políticos indígenas, y la educación bilingüe intercultural por fin se convirtió en norma.

Las culturas populares fueron equiparadas con las culturas de las elites. La agenda se vió marcada por un nuevo pacto social que incluía a la población indígena en la dinámica nacional de desarrollo, partiendo desde sus propias demandas y reivindicaciones. El indigenismo participativo seguía una estrategia de cuatro puntos:

1. Respeto a las concepciones indígenas del desarrollo.
2. Fomento de la participación indígena en diferentes instancias estatales.
3. Participación en todos los niveles.
4. Transferencia de los programas del INI a las regiones indígenas.

2.1 Las políticas públicas de la diversidad étnica en México.

En México no existen muchas organizaciones indígenas nacionales, pero el país sí cuenta con muchas agrupaciones y organizaciones a nivel local y regional, entre ellas una serie de asociaciones de maestros bilingües. El levantamiento del EZLN y las acciones de otras

organizaciones han contribuido de modo conjunto a que se amplíe el escenario político para los pueblos indígenas, y se actualice y se mantenga el tema indígena en la agenda política.

Incluso después de la crisis económica de la segunda mitad de los años 90, la que dio lugar a una crisis política que aún se mantiene. Fue posible retomar la relativa y alta prioridad asignada a las políticas públicas para los pueblos indígenas. En el contexto de las transformaciones políticas de gran amplitud, la prioridad de la agenda indígena no parece haber sufrido merma hasta fines del año 2006, por el contrario, aparentemente se ha fortalecido.

Desde que se inició el nuevo milenio, México es el único país que cuenta con una política nacional para los pueblos indígenas a nivel Gobierno Federal, por mandato explícito de la Constitución a partir de 2001. De este modo, parecería estar garantizada una traducción de los temas de la agenda política en intervenciones políticas concretas y a fines. A nivel institucional, México ha iniciado una modernización y adecuación a los acuerdos internacionales de las instancias encargadas de las políticas públicas para los pueblos indígenas y contra la discriminación.

Por otra parte, no sólo se han incrementado sistemáticamente y se han hecho más visibles los gastos del Estado dirigidos a los pueblos indígenas, sino que además se ha creado un fondo especial destinado a obras de infraestructura en zonas particularmente apartadas, con numerosa población indígena.

Así mismo, México ha llevado a cabo múltiples reformas legales para su adecuación a las normas internacionales y para la institucionalización sistemática de las políticas indígenas en todos los niveles del Estado: no sólo el Poder Ejecutivo, también la apariencia judicial y el Parlamento fueron incluidos en la implementación de las políticas.

El ejemplo mexicano muestra también lo compleja que resulta la definición de conceptos adecuados respecto de las políticas públicas para los pueblos indígenas: ¿Cómo llevar a la práctica las consultas y la participación activa de los pueblos indígenas en el diseño y ejecución de las acciones estatales, sin que éstos deban asumir toda la responsabilidad y sin caer en una actitud tutelar? ¿De qué manera puede inducirse a otras instituciones estatales a compartir la responsabilidad en la ejecución de medidas especiales para los pueblos indígenas, y hacerlo de forma culturalmente adecuada?, ¿Cuál sería el modo más eficiente de establecer una coordinación interinstitucional?

Desde una perspectiva internacional, la denominación oficial de la CDI que incluye la frase “Desarrollo de los pueblos indígenas” transmite una imagen paternalista y de desarrollo dependiente. En realidad, con ello se deseaba subrayar el cambio de una política para los

pueblos indígenas que respondía sobre todo a los intereses del gobierno o del partido, hacia una política formulada e implementada conjuntamente con los pueblos indígenas, en beneficio de ellos.

En virtud de la reforma del 10 de junio de 2011, que modificó once artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los derechos de los pueblos y personas indígenas se fortalecen. A partir de entonces, en el artículo 1º., además de establecerse el derecho a la no discriminación por motivos de origen étnico o nacional, se dispone que todas las personas gocen de los derechos humanos reconocidos en la Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección.

Manda también a que las normas relativas a los derechos humanos se interpreten de conformidad con una y otros, favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia.

Por su parte, el artículo 2º. Señala desde la reforma indígena del 14 de agosto de 2001 que: “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse además de los principios generales establecidos en el artículo 2º., criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

El apartado A del artículo que venimos comentando, se compone de ocho fracciones en las que se reconoce y garantiza la libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas, para: Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres.

La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutará y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad; así como a acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o designados, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

En ningún caso las prácticas comunitarias podrán limitar los derechos político electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra según el Diario Oficial de la Federación, 25 de mayo de 2015.

Ser establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución.

Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley. También para elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos. Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.

Podrán acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución.

Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura. Por otra parte, el apartado B, del artículo 2º., en sus nueve fracciones, establece medidas que deberán ser tomadas por la Federación, los Estados y los municipios, con la finalidad de promover la igualdad de oportunidades, la eliminación de la discriminación y el establecimiento de instituciones y políticas para el respeto de sus derechos humanos, abatir el rezago y las carencias y avanzar en el mejoramiento de las condiciones de bienestar social de pueblos, comunidades y personas indígenas, hombres y mujeres, niños y niñas, diseñadas y operadas conjuntamente con ellos, propiciando la participación de las mujeres en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria.

Con estos propósitos también, en el artículo 115 se dispone que las comunidades indígenas, dentro del ámbito municipal puedan coordinarse y asociarse. En seguida, el artículo 3º. constitucional, relacionado con la educación, dispone, dentro de otras cosas, que atenderá a

la continuidad y acrecentamiento de nuestra cultura; y contribuirá a la mejor convivencia humana, a fin de fortalecer el aprecio y respeto por la diversidad cultural, la dignidad de la persona, la integridad de la familia, la convicción del interés general de la sociedad, los ideales de fraternidad e igualdad de derechos de todos, evitando los privilegios de razas, de religión, de grupos, de sexos o de individuos.

El artículo 4º. establece el derecho de toda persona tiene a la identidad y a ser registrado de manera inmediata a su nacimiento. El mismo artículo, dispone que: “Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales.

El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación cultural”.

De la misma manera, una reforma al artículo 28 constitucional en 2013 permite que una vez que se haya cumplido con la normatividad establecida, las comunidades indígenas puedan acceder a concesiones de radiodifusión y telecomunicaciones, no obstante que la ley reglamentaria les otorga un espectro muy reducido.

Debemos mencionar que para reglamentar las disposiciones constitucionales, actualmente 57 leyes federales tienen contenidos específicos relacionados con el tema. No obstante, aunque hay 24 leyes estatales en materia indígena, sólo 22 constituciones locales son armónicas con la reforma constitucional de 2001.

Esto significa que tenemos grandes tareas en el tema legislativo, y más colosales en lo que corresponde a concretarlas en el mejoramiento de las condiciones de vida de la población indígena mexicana.

Esto permitirá un gran avance para tener una inclusión total para los derechos humanos de las personas indígenas en México.

PUEBLOS Y LENGUAS INDÍGENAS PREDOMINANTES EN MÉXICO

	personas	porcentaje
Población Total	112,336,538	100
Población Indígena	11,132,562	9.9
Náhuatl	2,587,452	23.2
Maya	1,500,441	13.5
Zapoteco	771,577	6.9
Mixteco	771,455	6.9
Otomí	623,121	5.6
Tzeltal	583,111	5.2
Tsotsil	535,117	4.8
Totonaco	407,617	3.7
Mazahua	336,546	3.0
Mazateco	336,158	3.0
Ch'ol	283,797	2.5
Huasteco	237,876	2.1
Chinanteco	207,643	1.9
Mixe	194,845	1.8
Tarasco/Purépecha	193,426	1.7
Tlapaneco	167,029	1.5
Otras Lenguas	1,395,351	12.5

Figura 08 – Cuadro de pueblos y lenguas indígenas predominantes en México.

Fuente: CDI, elaborado con base en el censo de Población y Vivienda, INEGI, 2010.

2.2 ¿ Existen políticas y departamentos gubernamentales que apoyen y fomenten la diversidad étnica y cultural en México?

Los momentos políticos clave de los años 90 fueron: la campaña internacional de 1992 de los “500 años del descubrimiento de América”, llamados también los “500 años de resistencia indígena”, y el levantamiento del EZLN a principios de 1994. Durante el período legislativo 1994-2000 se llevaron a cabo en San Andrés las negociaciones con el EZLN y otras organizaciones, para las cuales el gobierno designó una comisión especial de negociación.

Al mismo tiempo, se presentaron ante el Congreso tres iniciativas para una reforma constitucional a favor de los derechos y las culturas indígenas, dos de ellas por parte de partidos políticos y una del gobierno, sin que se llegara a un consenso. Por lo tanto, el tema indígena ya se encontraba en la agenda política cuando el PRI perdió las elecciones generales en el año

2000, un hecho que es percibido en general como indicador de un proceso de democratización del sistema político mexicano y que despertó grandes expectativas.

El recién elegido presidente Fox (PAN) en ese tiempo prometió negociar con los zapatistas y solucionar el problema de Chiapas. A fin de fundamentar su voluntad política de tomar en cuenta las demandas de los indígenas, Fox acogió además las propuestas de reforma de la Constitución planteadas por la comisión de negociación con los zapatistas en Chiapas y las presentó ante el Congreso el 5 de diciembre de 2000, como una iniciativa del gobierno.

Después de tres meses de debates, el Congreso promulgó finalmente su propia versión de los nuevos artículos 1, 2, 4, 18 y 115 de la Constitución, publicados oficialmente en agosto de 2001. En ese momento, los zapatistas responsabilizaron al gobierno de Fox de no haber cumplido con los ofrecimientos hechos en San Andrés y suspendieron todas las negociaciones.

Aparte de los avances logrados por la reforma constitucional de 2001, ésta también trajo una serie de retrocesos, especialmente en relación con los derechos colectivos y la personería jurídica colectiva de los pueblos indígenas (ALDAZ, 2007, p.37), lo que implica el incumplimiento de demandas centrales no sólo para el movimiento indígena mexicano sino también del internacional.

Otra crítica se refiere a que si bien se cambiaron algunos artículos aislados de la Constitución el texto constitucional completo no refleja el carácter pluricultural de la nación mexicana en su conjunto (ALDAZ, *ibíd.*). De este modo, tampoco se institucionalizaron debidamente el derecho a la autodeterminación a nivel comunal y regional, ni la representación política y participación de los pueblos indígenas.

Un problema grave de la reforma constitucional de 2001 fue la anulación del reconocimiento de las personas jurídicas de las comunidades indígenas como entidades de derecho público y su conversión en simples entidades de interés público. Esto repercutió directamente sobre el derecho a la propiedad colectiva de la tierra y el acceso a los recursos naturales, que a partir de esa fecha ya no contaron con garantías constitucionales: hoy en día, simplemente se otorga un “trato preferencial” a los indígenas, lo cual plantea una situación legal confusa.

El gobierno de Fox que se había comprometido a respetar los acuerdos de San Andrés fue abandonado en este punto por su propio partido, que había sido coautor de gran parte de los cambios introducidos a la versión de la COCOPA (GÁLVEZ, 2007). Un aspecto positivo de la

reforma constitucional de 2001 es la obligatoriedad de los tres poderes del Estado de aprobar los presupuestos y ejecutar las acciones necesarias para el reconocimiento, la justicia y el desarrollo con los pueblos indígenas, como expresión de una nación pluricultural. (ALDAZ, 2007, p. 39).

En otras palabras, se trata de la obligación de implementar políticas públicas para los pueblos indígenas. Sin embargo, uno de los problemas radica en que en México cada estado federado cuenta con su propia Constitución, y sólo 16 de los 24 estados con un alto porcentaje de población indígena reconocen la diversidad cultural.

En contraste, las Constituciones de algunos estados incluso superan a la Constitución nacional en temas referidos a derechos indígenas: por ejemplo, la Constitución de Oaxaca reconoce explícitamente el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la autodeterminación (ALDAZ, 2007, p. 41). Un paso adicional del gobierno de Fox fue la implementación de una política propia para los pueblos indígenas, denominada “Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006”.

Según se afirmaba, las experiencias históricas del indigenismo en México han demostrado que las iniciativas mal distribuidas, descoordinadas e incompletas de las instituciones públicas en las regiones indígenas no habían sido capaces de revertir las causas estructurales de las precarias condiciones de vida de la población. Por lo tanto, uno de los principales desafíos consistiría en conceder un enfoque transversal que garantice la presencia de objetivos comunes y una estrecha coordinación interinstitucional, y tenga como principio fundamental el respeto de la diversidad étnica y cultural.

En ese sentido, se aspiraba a fortalecer la presencia del Estado en las regiones indígenas, y a optimizar los recursos financieros y humanos asignados a la lucha contra la pobreza y la exclusión. A fin de poner en marcha la política para los pueblos indígenas del gobierno de Fox, se requería de una definición compartida a nivel interinstitucional en relación a planes de acción, plazos de ejecución y prioridades.

Esta definición debía ser lograda a través de un consenso entre las diversas instituciones estatales y los pueblos indígenas involucrados (Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006). La importancia del tema dentro de la escena política fue subrayada por el presidente Fox en su mensaje introductorio a la política de gobierno, que recalca la necesidad de “una nueva relación entre el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad

en general”, “...reconociendo a los pueblos indígenas como interlocutores y co-responsables en la toma de decisiones...” Ibid.

También se afirma que los requisitos básicos para una política de este tipo pasan por un trato respetuoso a los indígenas como personas de igual valor, por un diálogo entre culturas que respete las diferencias y por el respeto del carácter pluriétnico y pluricultural del país en todas las acciones del Estado. Por este motivo, se considera necesario llevar a cabo reformas constitucionales, a fin de garantizar la participación de los indígenas en todos los niveles, encauzar la atención pública hacia el tema y hacer realidad la asignación de recursos del conjunto de instituciones que integran el Ejecutivo Federal.

Un primer paso para la reforma institucional se llevó a cabo en 2001, con la reapertura de una dependencia de asuntos indígenas en la Presidencia de la República (adicional al INI). Como titular de esta nueva Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (ORDPI), se nombró a una empresaria indígena del entorno personal de Fox.

También el INI tenía por entonces un director indígena. Entre otras, las funciones de la ORDPI consistían en identificar los problemas sin resolver, tanto antiguos como recientes, asegurar la participación de todas las instituciones estatales pertinentes y elaborar una política nacional de gobierno para los pueblos indígenas integrada y coordinada (CDI, 2005).

En primer lugar, la ORDPI tomó contacto con las instancias estatales del gobierno federal ya existentes, y los respectivos gobiernos de los estados federados que tenían a cargo políticas indígenas. Además recogió información sobre la situación de los pueblos indígenas en México y se desarrollaron estudios sobre el tema. Los resultados de los foros de diálogo con las organizaciones indígenas, que se realizaron a fines de los años 90 en diversos lugares del país, también fueron recopilados y procesados sistemáticamente (CDI, 2005).

Conjuntamente con el INI, la ORDPI llevó a cabo un proceso nacional de consulta y un estudio sobre las políticas públicas para los pueblos indígenas y la situación del INI. Los resultados del proceso de consulta para el diseño de políticas públicas para los pueblos indígenas y la reforma del INI, fueron presentados el 30 de septiembre de 2002 ante la Comisión de Asuntos Indígenas de la Cámara del Senado del Congreso en México D.F. Entre los resultados del proceso de consulta figuraba la demanda por la llamada “reconstitución y reafirmación de los pueblos indígenas” sobre la base de su identidad y sus instituciones actuales. Con este fin, el 41% de los encuestados solicitaba el fomento de las lenguas indígenas, una

reforma para la adecuación de la educación a la realidad bilingüe intercultural de los pueblos indígenas, así como la promoción de la reproducción y el fortalecimiento de las culturas indígenas. Un 24% de los encuestados planteaba una importante demanda para el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Entre otras reivindicaciones figuraba también la necesidad de contar con un programa de comunicación de amplio alcance en los medios, a fin de poder difundir información sobre culturas indígenas dirigida al conjunto de la sociedad mexicana, y sensibilizar a los funcionarios públicos y autoridades sobre la necesidad de respetar la diversidad cultural del país.

Asimismo, el proceso de consulta puso en evidencia una percepción crítica de la población indígena respecto del Estado y sus tres poderes, los que son considerados como jerárquicos, discriminatorios, opresores y excluyentes, muy alejados de las expectativas de las organizaciones y los representantes de las comunidades, sin mayor relación con México, entendido como una nación pluricultural, y sin ningún respeto por las diferencias culturales.

Frente a ello, se demanda el diálogo con las autoridades tradicionales legitimadas por sus pueblos, una relación participativa e igualitaria entre el Estado y los pueblos indígenas con responsabilidades compartidas, y el reconocimiento de las organizaciones indígenas como sujetos de derecho.

Los resultados del estudio sobre la reforma institucional del INI fueron resumidos en diez argumentos principales. Se afirmaba, por ejemplo, que el INI no había logrado coordinar las medidas estatales para los pueblos indígenas de forma suficientemente sostenible, que su ámbito de acción y sus competencias habían sido demasiado reducidas, que muchas instituciones no habían coordinado de manera apropiada con el INI.

Dado que el INI era la única autoridad federal en muchas regiones del país, tendía a reemplazar a otras instituciones públicas de diversas formas y en distintos lugares, con el riesgo de duplicidad de competencias, con escasos fondos y un limitado conocimiento técnico especializado. A pesar de la creciente demanda de las organizaciones indígenas, el presupuesto del INI fue reducido constantemente. Las distintas y numerosas necesidades de un sector social tan diverso como los indígenas no podían ser cubiertas por una sola institución. Sólo una estrecha cooperación entre distintas entidades estatales podría solucionar este problema.

Con la reforma constitucional de 2001 se había creado un nuevo marco jurídico que imponía respuestas muy distintas a las del pasado. La necesidad de una coordinación

interinstitucional sería aún mucho más acentuada en el futuro. El INI no disponía ni de suficientes competencias, ni de una estructura adecuada para atender los derechos indígenas a la participación y la consulta (INI, 2002).

En consecuencia, el Senado creó un grupo permanente de trabajo el 15 de diciembre de 2002, que durante varios meses se ocupó intensamente de analizar los diferentes proyectos de ley para la llamada “reforma del INI” y la creación de una nueva instancia. Resulta interesante que varios de estos proyectos de ley fueran presentados por la bancada del PRI, es decir, por el partido que durante décadas enteras de gobierno había auspiciado al INI. En este sentido, es perfectamente posible hablar de una política pública nacional para los pueblos indígenas en México, aunque el presidente Fox haya puesto fin a la etapa del indigenismo oficial y haya diseñado e implementado una política de gobierno muy propia.

Algunos de los argumentos decisivos en la disolución del INI aprobada por el Congreso aludían a la indispensable modernización de la administración pública, a la necesidad de lograr una mayor aceptación por parte de los pueblos indígenas y de contar con un personal experimentado y de alta calificación profesional, a la priorización de los intereses de las comunidades y los pueblos indígenas frente a los propios intereses partidarios del gobierno, entre otros.

La dependencia del INI respecto a la SEDESOL nacía del supuesto de que el desarrollo de los pueblos indígenas era una cuestión de lucha contra la pobreza y de impulso de programas sociales. El “indigenismo de transición” debía reubicarse teórica, metodológica y estratégicamente.

La política pública para pueblos indígenas exigía nuevos objetivos y nuevas formas de intervención. La sociedad mexicana y los pueblos indígenas demandaban una institución capaz de asumir con responsabilidad y capacidad suficientes la coordinación y orientación de las acciones del Estado para la atención de los derechos y el desarrollo integral de los pueblos indígenas.

Además, debería responder adecuadamente ante sus demandas y utilizar los recursos públicos de manera responsable y eficiente (Conferencia Parlamentaria 2002). A fines de 2002, la Cámara de Senadores promulgó la ley de creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la que fue ratificada el 30 de abril de 2003 por la segunda

cámara (de Diputados) del Parlamento mexicano. Con ello se disolvieron tanto el INI como la ORDPI, y se estableció una nueva instancia.

De este modo, el gobierno de Fox sepultó más de 50 años de indigenismo estatal en México. Desde entonces, la política pública para los pueblos indígenas en México ya no se denomina oficialmente “indigenismo”. Desde el cambio de siglo se asume formalmente el concepto de “pueblos indígenas”. La ley de creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) se publicó el 21 de mayo de 2003, y entró en vigor el 5 de julio de 2003.

La CDI fue fundada como una instancia estatal descentralizada e independiente, con personalidad jurídica propia, con presupuesto y bienes propios, y con autonomía de acción en todos los niveles. Con ello, desde su inicio, sus funciones y competencias son mucho más amplias que las del INI. La ley de creación define a la CDI como una instancia estatal que debe ser consultada obligatoriamente por todas las demás autoridades federales cuando emprendan acciones relacionadas con los pueblos indígenas.

De este modo, la CDI tiene la potestad de exigir la rendición de cuentas y la presentación de informes periódicos a otras autoridades. Todas las instancias y autoridades federales están obligadas a incluir en sus presupuestos una partida especial para los pueblos indígenas. La CDI tiene la misión de asesorar a las autoridades federales en la definición de los criterios, los lineamientos y las prioridades correspondientes, y de establecer un sistema de consultas con las comunidades y los pueblos indígenas, a fin de garantizar la participación de estos últimos en la planificación de las políticas y los programas del Estado en todas las instancias federales.

Esto se estima necesario, dado que la diversidad cultural impide contar con respuestas estatales únicas, siendo necesario por ello la implementación de respuestas estatales diferenciadas. Es indispensable tomar en cuenta elementos adicionales para estar en condiciones de aplicar enfoques diferenciados en las políticas públicas, y responder así de mejor manera al entorno y las necesidades reales de cada lugar. Entre las principales tareas de la CDI figura también la coordinación con las autoridades públicas a nivel federal y estatal, y con los gobiernos comunales en las regiones indígenas, así como la capacitación especializada de los empleados estatales para una mejor cooperación con las comunidades, las organizaciones y los pueblos indígenas.

En este sentido, el principio del enfoque articulado, la coherencia y la complementariedad de todas las medidas estatales adquiere prioridad, a fin de evitar la duplicidad de acciones e incrementar la eficacia. La CDI es también responsable del seguimiento, la supervisión y la evaluación de las políticas públicas para pueblos indígenas. Se estima que para una política pública para los pueblos indígenas articulada y sostenible es indispensable contar con la participación activa de los involucrados. Por lo tanto, la promoción y el fortalecimiento de las capacidades de los pueblos y comunidades son considerados un aspecto prioritario.

La estructura de la CDI se compone de una Junta de Gobierno, una Dirección General y un Consejo Consultivo. La Junta de Gobierno está conformada por los representantes de todas las autoridades federales relevantes, es dirigida por la Secretaría de Gobernación y sesiona cuatro veces por año.

La Dirección General de la CDI sólo tiene derecho a voz en la Junta de Gobierno, más no derecho a voto. La Junta de Gobierno determina los criterios, las prioridades y los objetivos de la CDI, aprueba el presupuesto y los planes anuales. El Consejo Consultivo tiene las tareas de analizar y evaluar la política, los programas y los proyectos de las instancias estatales, así como de elaborar propuestas para la CDI y la Junta de Gobierno. Se compone de 180 miembros, entre ellos 123 representantes indígenas, 6 representantes de instituciones académicas, 12 representantes de otras organizaciones sociales, 7 delegados de las comisiones de asuntos indígenas de ambas cámaras del Congreso y 32 representantes de las autoridades federales. El Consejo Consultivo sesiona igualmente cuatro veces por año (una vez por trimestre). Los 12 grupos de trabajo del Consejo Consultivo, agrupados alrededor de temas prioritarios, se reúnen todas las veces que lo estimen necesario. El Consejo Consultivo elige a su propio presidente o presidenta por un período de un año, y normalmente se trata de una persona de origen indígena.

La CDI asumió a una buena parte del personal (2.600 personas) y toda la infraestructura del INI, aunque el equipo de la ORDPI (40 personas) ocupó un lugar preferencial dentro de la nueva estructura institucional (GÁLVEZ, 2007). La titular de la ORDPI asumió el cargo de directora de la CDI, y el director del INI se convirtió en diputado del partido de gobierno (PAN) en el Congreso.

La ORDPI contaba con un equipo nuevo y altamente calificado de profesionales reconocidos. El INI había perdido el apoyo de profesionales de este nivel, que habían ido saliendo del INI a lo largo de los años. Al establecer la CDI sobre la base de los remanentes del

antiguo INI, surgió una serie de problemas de diversa índole. Por un lado, los colaboradores de muchos años del INI encontraban difícil aceptar la nueva lógica institucional y política. Por otro, existían enormes diferencias entre los salarios de los empleados heredados del INI (que llevaban largo tiempo en sus puestos) y los de la ORDPI, una situación que ha resultado insostenible y que ha llevado a más de una huelga general del antiguo sindicato del INI en la CDI.

Finalmente, se habían presentado graves problemas con fondos rotativos del INI a nivel local: no se había cumplido con devolver los préstamos y se optó por cerrar estos fondos (GÁLVEZ, 2007/BONFIL, 2007). La CDI ha asumido 24 delegaciones del INI en los estados federados y 110 Centros Coordinadores, así como 20 estaciones de radio, México es el único país del presente estudio que cuenta con políticas públicas para los pueblos indígenas dignas de ese nombre, y que desde 2001 fueron incluidas en la Constitución.

Por muchas razones, la experiencia mexicana no es del todo comparable con la de los otros países del latino américa. Se trata del país más grande, moderno y rico de ellos, dispone de cuantiosos ingresos petroleros y de una ubicación geopolítica especial, en directa vecindad con los Estados Unidos. Tiene una población mucho mayor (más de 100 millones de habitantes), y es el único de los países del estudio compuesto por 32 estados federados, los “Estados Unidos Mexicanos”.

Si bien en el año 2000 la población indígena de México representaba oficialmente alrededor del 12% del total, en cifras absolutas se trata de aproximadamente 12,7 millones de personas. Con ello, los pueblos indígenas mexicanos constituyen en cifras absolutas la población indígena más numerosa de las américas, aunque en términos de proporcionalidad respecto de la población total, los demás países cuentan con porcentajes mayores (con excepción del caso de Ecuador, en el que las cifras oficiales hablan de un controversial 6,4%).

A pesar del federalismo, los pueblos indígenas de México no han logrado hasta ahora contar con regiones o territorios propios y autónomos. Si bien México no forma parte de los países latinoamericanos con mayor gasto social en comparación con el PBI, se encuentra en un rango medio y, por lo tanto, mantiene un gasto social per cápita.

Por otro lado, el indigenismo mexicano tiene una larga historia y diversas vertientes políticas e ideológico culturales. En México, el concepto del indigenismo no sólo se refiere a una corriente intelectual, sino también a toda una etapa de políticas públicas para los pueblos

indígenas (Stavenhagen 2000). Además, la influencia académica de antropólogos y científicos sociales conocidos sobrepasa las fronteras de México y se extiende al resto del continente.

La larga era del PRI en el gobierno a pesar de sus inconveniencias para la democracia trajo consigo una relativa continuidad de políticas indigenistas explícitas. México ha contado con políticas públicas indigenistas desde 1936, de modo ininterrumpido. Asimismo, México es sede del Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.) de la OEA desde 1940, que en determinados momentos ha promovido políticas indigenistas a nivel continental.

Diversos gobiernos mexicanos impulsaron políticas públicas para los pueblos indígenas de otros países con el apoyo de fondos internacionales del I.I.I. y aportando ocasionalmente hasta el 90% de todos sus recursos. A su vez, el indigenismo oficial mexicano fue influenciado por el enfoque internacional de la política del I.I.I., luego de que, en los años 70, la política nacional indigenista y el Instituto Nacional Indigenista, INI, entraron en crisis.

México fue el primer país latinoamericano en suscribir el Convenio 169 de la OIT, el mismo año de su promulgación (1989), aunque tal hecho no tuvo mayores implicancias. En relación con las reformas legislativas para los pueblos indígenas, México se situaba en 2004 en el sexto lugar, por las reformas en el estado de Oaxaca, y en el undécimo, por su legislación a nivel nacional, por lo que era superado por los países andinos. Desde entonces, en México se han llevado a cabo numerosas reformas legislativas para el reconocimiento de los derechos indígenas. (ALDAZ, LIMA, 2007).

Entonces México también es además uno de los países de América Latina que cuenta con una cultura institucional relativamente sólida y estable, y un alto nivel profesional en la administración pública. Con ello, el país fija estándares en gran medida, y aporta una experiencia especialmente importante en cuanto a fases, conceptos, éxitos y fracasos de los enfoques de las políticas públicas para las comunidades y pueblos indígenas.

A principios de 1994, México fue uno de los primeros países latinoamericanos en ser incluido en un Tratado de Libre Comercio, el TLC con los Estados Unidos y Canadá; ello trajo consigo la implementación de un modelo de desarrollo neoliberal a expensas de los pequeños campesinos y la población indígena rural. Por esta razón, y a pesar de décadas de políticas públicas indigenistas en México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) convocó a un levantamiento armado en Chiapas a fin de llamar la atención, una vez más, sobre la problemática indígena.

Sería recién a partir de ese momento que el tema adquiere relevancia para el conjunto de la sociedad mexicana. Ya no se trataba sólo de las condiciones de vida concretas en las regiones apartadas, o de las consecuencias directas del Tratado de Libre Comercio, sino de la identidad del país como Estado multiétnico, con una gran diversidad cultural, lingüística y biológica. A ello se suma el cuestionamiento del modelo de desarrollo basado predominantemente en el mercado, el libre comercio y la explotación de materias primas, con implicancias directas sobre todo para la población indígena en mayor desventaja.

Asimismo, también entra en debate el proceso de democratización del país y la demanda por mayores espacios para la participación política de los sectores sociales excluidos. México al ser un país con una diversidad étnica muy amplia, si cuenta con leyes para el bienestar y la sana convivencia de la sociedad con los grupos indígenas. La relación que existe entre género y política ha sido un tema abundante en las discusiones de las ciencias sociales.

Sus inicios se originan con las investigaciones desde el feminismo, cuyo interés se concentró en las relaciones de desigualdad entre mujeres y hombres en el campo de la política, explicada en gran parte por la separación histórica de lo público y lo privado, a partir de la cual se clausuran los papeles tradicionales para cada género.

En estas, las últimas décadas, la área de estudio se ha ampliado por investigaciones acerca de las identidades y preferencias sexuales, que ya no sólo plantean una sociedad caracterizada por una dominación masculina, sino, además, por un régimen heteronormativo, lo que hoy en los discursos del activismo político y en algunas partes de la academia se llama heteropatriarcado.

Dichos enfoques abarcan la exclusión social de aquellos agentes que sostienen corporalidades e identidades divergentes al sistema binario de género. De modo que se han desarrollado estudios sobre cómo y en qué contextos se ubican políticamente agentes que no siguen la norma de género.

Estos cortes de investigación han abonado a los estudios de género y a la sociología política para darse cuenta de los procesos participativos que cuestionan las estructuras y que evidencian la sujeción del cuerpo a la construcción de un tipo de política específica, que desde los estudios y punto de vista de Benjamín Arditi es la liberal. En conjunto, como parte de un proceso de investigación y deconstrucción, se han llegado a ampliar las discusiones sobre las

relaciones de dominación en función del género, al considerar otras situaciones e identidades frente al tema político.

A partir de todo este contexto, y en particular por la tesis realizada por la autora Martínez en la licenciatura sobre la participación de mujeres en Tlalpan, surgen distintas preguntas teóricas, conceptuales y prácticas, que se dirigen a estudiar cómo se encuentran estructuradas las prácticas políticas por el género, y cuáles son las consecuencias de tener y vivir un cuerpo que ha sido excluido históricamente en el campo político, y a partir de qué elementos enuncian los agentes sus prácticas políticas, cómo responde la literatura en sociología política a estos fenómenos, y cómo dialoga con el género.

Con estas cuestiones, y con el sumo interés de mantener una crítica en la investigación, se dio paso a una búsqueda de grupos sociales que representaran cuerpos e identidades no normativos, como el de las personas transgénero. En esta búsqueda se obtiene un documental en National Geographic Channel titulado; Cambio de género, en donde se presentan varios casos de forma de vivir, de desarrollarse y de sobre todo, de un reflejo de autenticidad, entre ellos destaca el de los muxes de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, en el que resaltan el “Paraíso gay” o también llamado “Paraíso Queer”.



Figura 9 – Foto de reunión con el activista Oscar Cazorla, durante el festejo de una vela muxe. Juchitán el paraíso de muxes. Fuente: Felina Santiago Valdivieso, 2016, Juchitán de Zaragoza.

2.3 ¿En la actualidad esos departamentos están en acción?

En nuestro país (México), la exclusión social es uno de los principales obstáculos para la construcción de una nueva cultura de trato igualitario, respeto a la diversidad cultural y a la convivencia solidaria entre todas las diferencias que existen en el territorio.

En emergencia a todas estas dificultades, el Movimiento Nacional por la Diversidad Cultural de México se pronuncia por reconocer que la DIVERSIDAD CULTURAL resulta vital para el desarrollo social y humano de cualquier comunidad, en tanto que es la mayor fuente de creatividad, innovación, originalidad e intercambio y, por lo tanto:

Reafirma que la DIVERSIDAD CULTURAL representa la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y de las sociedades y que se manifiesta no solamente en las diferentes expresiones del patrimonio cultural de la humanidad mediante representaciones culturales, sino también a través de las múltiples expresiones de vida como en el campo de la salud, la educación, la participación ciudadana, el trabajo, el reconocimiento de derechos, entre otras modalidades de expresión social.

Reconoce que es un elemento importante de exclusión social y se encuentra motivado a partir de la discriminación por origen étnico, así como por las características físicas de las personas (es decir, por la discriminación racial), las cuales, entendidas a partir de los tratos diferenciados, excluyentes o restrictivos, basados en el origen étnico-cultural (hábitos, costumbres, indumentaria, símbolos, formas de vida, sentido de pertenencia, idioma y creencias de un grupo social determinado, entre otras) conforman un elemento que genera la segregación de las personas y grupos sociales al acceso y disfrute de los bienes y servicios públicos.

Este grupo se establece como uno de sus principales objetivos el favorecimiento de la conciencia social de que México es un país multilingüe conformado por 11 familias lingüísticas, 68 agrupaciones de este tipo y 364 variantes lingüísticas y multicultural, que implica procesos profundos de reconocimiento, respeto y actualización de las relaciones sociales entre las personas y los pueblos. Esto significa el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas y el respeto de sus formas (el actuar y ser).

Se suma a la generación de acciones convocadas por la Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU), a efecto de que en el marco del Decenio Internacional para las Personas Afrodescendientes, en nuestro país se visibilice e incluya a las personas

afrodescendientes nacionales y extranjeras en todos los aspectos cotidianos de expresión cultural, educativa, de trabajo, de acceso a la justicia, de salud y de participación ciudadana.

También, fortalece las políticas públicas, educativas y culturales a través de las cuales se consideren los derechos humanos de las personas en movilidad (migrantes, desplazadas internas, refugiadas, apátridas, entre otras) a partir del reconocimiento de que ésta es un hecho social vinculado con el ejercicio del derecho humano a la libertad de circulación, así como de la atención y visibilización de necesidades de las personas que se ven forzadas a migrar.

Por lo anterior, es muy segura la participación del Movimiento Nacional por la Diversidad Cultural de México, que al mismo tiempo siempre esta exhortando a la sociedad para que en su conjunto se llegue al reconocimiento y la protección de la diversidad y las expresiones culturales de México, así como a sumarse a las acciones que propicien la valoración y respeto de la diversidad cultural que caracteriza a cada persona, comunidad y pueblos que integran nuestro país.

Todas estas instituciones o dependencias son activamente a favor de la diversidad cultural e indígena de México, siempre encargadas de promover y defender con respeto toda la diversidad de pueblo indígenas que habitan en el territorio Mexicano.

Instituciones integrantes del MNDC:

CGEIB-SEP Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe; CIESAS Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; CDI Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; CONAPRED Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación; DGCP-CONACULTA Dirección General de Culturas Populares; DGEI-SEP Dirección General de Educación Indígena; SSA Secretaría de Salud; INALI Instituto Nacional de Lenguas Indígenas; PGJCDMX Procuraduría General de Justicia de la CDMX; UNESCO Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura; UPN Universidad Pedagógica Nacional; DGAC-UNAM Dirección General de Atención a la Comunidad; COPRED Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México; INE Instituto Nacional Electoral; PUIC-UNAM Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad; CDHDF Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal; SEDEREC Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades de la CDMX; INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia, Coordinación

Nacional de Antropología; INEA Instituto Nacional para la Educación de los Adultos y la SCCDMX Secretaría de Cultura de la Ciudad de México.



Figura 10 – Logotipo del Movimiento Nacional por la Diversidad Cultural de México. Fuente: site : <http://diversidadcultural.mx/>.

2.4 ¿Cuáles son las políticas que dan valoración a los muxes?

Una de las políticas muy importante para la valorización es la del derecho de tener un registro nacional como ciudadanos en el país (México). El objetivo de este apartado es valorizar la permanencia de los muxes en la actualidad asentado con una fuerte participación colectiva y analizar la participación política de los muxes, la cual se sustenta y vincula con su capital social, y se desarrolla en un contexto de vulnerabilidad. Como consecuencia, se expone y describe la dimensión socio espacial y motivantes de los muxes para participar políticamente.

Exponer un caso étnico que parte de una historia de género paradigmática y que actualmente se encuentra en medio de cambios en su corporalidad e integración a distintos espacios, en particular al campo político, permite enfocar el fenómeno desde la interseccionalidad entre género, etnia y prácticas políticas. Judith Butler plantea que no sólo hay una genealogía del género y de la misma forma apunta que no sólo hay una relación de poder, sino distintas, las cuales no pueden jerarquizarse, pues podría hablarse sólo de una condición primaria de opresión. De este modo, la interseccionalidad expresa cómo se dan diversas relaciones de dominación: de género, étnica e, incluso, socioeconómica, como la investigación descubrió. Así, se pueden plantear distintos puntos de análisis sobre el género que no sólo se concentren en las prácticas de las grandes urbes de México, que si bien

guardan heterogeneidad, para referir cierta otredad en torno al género, marcada por la llamada diversidad sexual citadina.



Figura 11 – El palacio de Juchitán es sede de la oficina para el servicio y atención a la comunidad muxe. Costado izquierdo del palacio de Juchitán. Fuente: Ani Darío Hernández Chávez, 2018.



Figura 12 – Palacio de Juchitán afectado sismo 2017. Donde los muxes cuentan con su oficina para el atendimiento de la comunidad. Fuente: Ani Darío Hernández Chávez, 2018.

Si se retomaran casos de estudio donde se generen prácticas de participación desde lo local y la formación de un género enraizado en la etnia, se puede ampliar el debate teórico y conceptual de participación política y, derivado de ello, generar una crítica a las formas de conocimiento establecidas y ordenadoras que no está inmediatamente asimiladas a tal función ordenadora (BUTLER, 2001b).

Entonces, ¿Cómo ha reaccionado en general la población de Juchitán a este vuelco de 180 grados del muxe? Sería tema importante para una evaluación detallada y sistemática. Por ahora solo anticiparé algunas observaciones. Los muxes habían sido considerados siempre sirvientas o prostitutas que circulaban entre las paredes de la casa o del negocio, amigos que participaban en las fiestas o las amenizaban con su espectáculo, cuya presencia social se expresaba en actividades artesanales típicas. La población de Juchitán reacciona con cierta sorpresa: ¡cómo un joto rompe con el patrón de la costurera y se vuelve presencia internacional! Sin embargo, la prensa y radio local los trata muy bien, con respeto, sin burla, como promotores de salud [Rafael Manrique].

Finalmente, el muxe que se desarrollaba en el mundo de las mujeres, hijo destinado a la soltería y al cuidado de los padres, que reproducía, como las mujeres, la cultura tradicional desborda los límites fijados por la sociedad. Se autocelebra, exige reconocimiento por parte de las instituciones, exhibe la capacidad de manejo de la sexualidad masculina, produce e incorpora a la tradición elementos culturales propios y nuevos, revela las contradicciones entre muxes (hombres y mujeres), descubre y denuncia una homofobia zapoteca disfrazada con discursos integradores, se hace cargo de una problemática que afecta al conjunto de la comunidad, se mete en la política.

En resumen, el muxe se propone como un nuevo actor social, como una minoría activa y como un sujeto de la historia con el cual hay que negociar a la par, pues han pasado, en las conciencias propia y colectiva, de bordadores a promotores de salud y hasta posibles representantes políticos de la etnia.

Ciertamente, es un proceso original. “La globalización nos cayó encima”, me dijo Felina Santiago, desconsolada pero a la vez muy motivada por ver renacer su Juchitán, después me comentó que los muxes se encuentran generando situaciones que el espíritu étnico se resiste a incorporar. Por impacto de la guerra nacional al narcotráfico, la violencia social ha invadido

espacios de convivencia tradicional, basada en el buen sentido y ethos comunitario, aunque hay quien sostiene que esta oleada globalizadora no llegará nunca a romper el núcleo duro de la fuerza étnica zapoteca.

Por cierto, la lucha para la defensa de los valores zapotecos y del ethos comunitario también se hace en formas y con lenguaje moderno o, si se quiere, globalizado. Los derechos humanos, la equidad de género, los derechos sexuales y los derechos ciudadanos los que otorgan ciudadanía y no solo pertenencia al grupo aparecen al lado de la costumbre. Todavía parece que las propuestas políticas no se llenan de contenidos consistentes, pero empiezan a circular nuevas ideas y nuevas realidades.

En el panorama del siglo XXI ¿cómo o qué serán los muxes en el nuevo siglo? ¿Serán muxes indígenas queer drag? No hay duda que los muxes zapotecos enfrentan varios retos: a nivel de salud, la pandemia del VIH/SIDA los obligará a cambiar aún más sus prácticas sexuales para poder convivir a nivel personal y social con el virus y tal vez otras nuevas epidemias que vendrán; frente al impacto de la globalización.

Deberán aprender a negociar y mediar nuevos conflictos provocados por la homofobia; tendrán que incorporar o rehacer modelos externos a la comunidad pero, también sazónándolos con un sabor istmeño (el ser istmeño que los caracteriza); a nivel político, tendrán que repensar el avance y los beneficios de la comunidad nacional/ internacional y las políticas de género como la Ley de Convivencia y el “matrimonio homosexual” que hasta el momento no ha tenido gran impacto en el contexto local.

También deberán apropiarse de las herramientas y discursos para la obtención de recursos, sin olvidar las propuestas comunitarias para justamente establecer un mundo de pluralidad, convivencia y diálogo intercultural. Pero, tal vez, más que preguntarnos sobre el destino de los muxes, hay que preguntarnos hacia dónde va el futuro del orden de género de la sociedad zapoteca y que panorama a futuro se ofrece.

Por ahora, solo hay las conjeturas de las posibles situaciones: o esta cultura viva y dinámica que permite una flexibilidad de género donde es posible hasta jugar con la identidad de género y el mismo individuo puede cambiarla durante el curso de su vida y logra defender su especificidad que, junto a pocas otras en el mundo, la hace sui generis; o en el caso que sucumba a las tentaciones modernizadoras, vaya hacia la esclerotización del género en su modelo dual judeocristiano.

Por experiencia sé que la sociedad y cultura zapoteca es un roca dura de quebrar, aun por la furia niveladora de las oleadas modernizadoras, de manera que no le es imposible huir y superar las etiquetas esclerotizantes (LGBTTTT et al) y crear nuevos muxes según los contextos en transformación, defendiendo, junto con las lésbicas que hasta ahora no han aparecido en el escenario sexo-político (y todavía menos en el escenario mediático), la originalidad de un modelo étnico.

Entonces el Municipio de Juchitán de Zaragoza a pesar de tener las carencias ya mencionadas, es un lugar que tiene un avance significativo en las formas de llevar su vida cotidiana, que más que un matriarcado, siendo una sociedad inclusiva con la mujer heterosexual, sin embargo la discriminación existe para las mujeres con preferencias hacia otras mujeres, lo cual no se observa con la comunidad muxe, entonces el municipio alberga esta contradicción, la libertad de elección para los hombres y la discriminación latente por parte de las mismas mujeres hacia ellas.

Los programas y acciones para la igualdad de género con población indígena del POPMI contribuye a mejorar las condiciones de vida y posición social de las mujeres indígenas que habitan en localidades de alta y muy alta marginación, impulsando y fortaleciendo su organización, así como su participación en la toma de decisiones, a través del desarrollo de un proyecto productivo (COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, 2017).

Programa de derechos indígenas. Contribuye a la construcción de un México incluyente, mediante el apoyo y el fortalecimiento de la población indígena para el ejercicio de sus derechos de acceso a la justicia, culturales, de comunicación, de género, etc. (COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, 2017)

Programa de becas para representantes indígenas. El Programa de Becas para representantes indígenas es un programa de formación en derechos humanos que fue establecido por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) en el contexto del primer Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas (NACIONES UNIDAS, 2015).

Se comparte que en el 2017 tres muxes consiguen registrarse como tal “muxes” en el registro civil de la Ciudad de México, donde obtuvieron su nueva acta de nacimiento y su credencial de elector. Todo esto se encuentra estipulado en la Asamblea Legislativa del Distrito

Federal, donde se modificó en el 2015, el código Civil para cualquier ciudadano que desee cambiar su nombre o identidad sexual, pudiendo hacerlo de una manera más accesible.

Antes de darse a conocer esta campaña de reconocimiento ya se tenía registro de 1932 trámites de reconocimiento en la ciudad de México, todo esto de acuerdo a la consejería jurídica (según la nota del periódico El País). Leyes que ayudan para tener una autonomía como sociedad, lo mejor de todo este proceso es que las personas son valoradas con igualdad en la sociedad.

2.5 Las políticas son interculturales o multiculturales.

El hecho de que existiera un grupo que se alejara de la construcción binaria de género y que, además, fuera aceptado, resultaba de sumo interés pues suponía diferentes preguntas de investigación. A partir de ello se buscó información y se encontraron, en primer lugar, ciertas contradicciones pues los medios de comunicación y algunas investigaciones afirmaban que en Juchitán se vivía un ambiente de aceptación hacia los muxes, mientras que éstos hablaban de una discriminación constante hacia sus personas. En segundo lugar, se ubicaron testimonios sobre prácticas sociales y políticas emprendidas por los muxes en las últimas décadas.

Después, se comenzó a realizar un acercamiento con esta población en el Istmo y más adelante con algunas personas originarias de Juchitán durante la Vela celebrada en noviembre del 2018. Cabe destacar la gran participación de personas de todo el país y sobre todo del mundo, en este año fue reincorporada la vela de noviembre, por cuestiones de desastres naturales la vela del 2017, no fue realizada, esta vela siempre es de destaque personal para la visibilidad de los muxes.

En otro punto, los muxes son un caso distinto dentro de los propios estudios de género ¿cómo se traducirían sus prácticas políticas? ¿De qué manera su arraigo y organización social incidía en su participación? Luego de esta búsqueda práctica, teórica y metodológica se planteó la Participación política de los muxes: entre el capital social y la vulnerabilidad para analizar la relación de estas categorías de estudio.

Estamos en un momento histórico en que nuestras sociedades se vuelven cada vez más dinámicas y la relación entre ambos mundos es inevitable e irreversible. Por ello, los temas de

fondo son ¿De qué manera el mundo público puede ser más sensible, respetuoso y pertinente frente a la diversidad? y también ¿de qué manera los pueblos indígenas se incluyen e involucran en los procesos de formación y gestión de políticas públicas que los afectan directamente y desde su identidad cultural? Resolviendo esta ecuación lo más armoniosamente posible avanzaremos hacia sociedades más interculturales e inclusivas.

Muchos de los elementos constitutivos de la llamada Reforma Gerencial, nos refieren a la profesionalización de la alta burocracia pública, al establecimiento de nuevos mecanismos de gestión, a la orientación por resultados, a la calidad de la gestión y rendición de cuentas, a la descentralización administrativa, y a programas cercanos a los intereses de la ciudadanía.

También muchos de estos elementos han impactado profundamente a nuestros sistemas de gestión de las políticas públicas en todos sus niveles. Sin embargo, es cada vez más evidente la tensión que existe entre la estandarización creciente de estos mecanismos modernizadores y la diversidad también creciente de respuestas públicas posibles frente a problemas complejos de la diversidad cultural.

En esta línea se ha estado avanzando y se han realizado esfuerzos en la región por diseñar e implementar innovaciones en la acción pública desde la dimensión sociocultural, ya sea políticas específicas, como también a través de nuevos programas sociales, o incluso un conjunto innumerable de mecanismos, procedimientos y metodologías innovadoras, etc.

Con este marco, podemos señalar que las políticas públicas inclusivas en torno a la diversidad cultural están actuando y generando cambios en torno a:

1. Los estereotipos y la valoración de la diversidad de culturas en un sentido amplio.
2. Las normas, o el marco jurídico imperante.
3. Los procedimientos, prácticas o rutina administrativos.
4. Los recursos (bienes, servicios y capacidades) disponibles para los ciudadanos/as indígenas.
5. Los dispositivos organizativos (instituciones, entidades, o unidades al interior de las instituciones públicas).
6. Los enfoques y marcos de referencia de funcionarios/as públicas.

Los cambios que se requieren son tanto hacía el interior del Estado como hacia afuera, hacia la sociedad en su conjunto.

Y todo esto se puede traducir en diferentes tipos de políticas públicas aplicadas inclusivamente por el gobierno para los pueblos indígenas, como:

- Políticas de Reconocimiento (vinculadas a la visibilidad y caracterización de su población indígena). Se encuentran leyes activas no solo en el estado de Oaxaca, estas leyes aplican a pueblos indígenas de todo el territorio mexicano. Ejemplo de leyes, las que se relacionan con sus tierras y su identidad como ciudadanos.
- Políticas de Igualdad de Trato (Incluye acciones afirmativas en el campo de la lengua particularmente), esta es una política que claramente se ve aplicada en el país y esta relacionada con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Políticas de Igualdad de Oportunidades (también incluyen acciones afirmativas como puntajes especiales o sistema de cuotas en becas por ejemplo). Estas son aplicadas por la mayoría de las escuelas y universidades públicas de país.
- Políticas de Igualdad Formal Busca garantizar la igualdad en el plano jurídico bajo el reconocimiento de garantías y derechos explícitos. Aplicada en la prestación de servicios públicos.
- Políticas Interculturales integrales (a menudo incluyen acciones de reparación por injusticias y violaciones a los derechos humanos, y la inclusión de indígenas en el propio aparato público a nivel decisonal). Políticas que deberían ser favorables para los pueblos indígenas y no ser tomadas como correcciones por el actuar equivocado de la sociedad.

Cada tipo de política pública inclusiva busca promover cambios. La configuración y mixtura de esos cambios está dada por las condiciones y características de los contextos en que se desarrollan los campos sociales.

Aquí se citan algunas políticas que en corto plazo podrían ser leyes en beneficio de los pueblos indígenas. Legislación federal y derechos indígenas en México formula y consensa propuestas y necesidades importantes para la sana convivencia entre los pueblos indígenas donde se ven a destakes las siguientes leyes y los sectores; Ley Federal de Presupuesto y Responsabilidad Hacendaria.²³

²³ Artículo 1. Las disposiciones de esta Ley son de orden público e interés social y tienen por objeto establecer: [...] Las bases para promover y garantizar la participación democrática de los diversos grupos sociales así como de los pueblos y comunidades indígenas, a través de sus representantes y autoridades, en la elaboración del Plan y los programas a que se refiere esta Ley.

Sector desarrollo²⁴ con; Ley General de Desarrollo Social y la Ley de Desarrollo Rural Sustentable. En este sector se habla sobre el respeto a la diversidad y al reconocimiento de los pueblos indígenas en los campos; género, religión, condiciones sociales, vivienda y estado civil.

Sector salud²⁵ ; Ley General de Salud, Derechos sobre recursos naturales , Ley Agraria²⁶, Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente²⁷, Ley de Desarrollo Forestal y Sustentable²⁸, Ley Minera , Ley General de Pesca y Acuicultura Sustentables.

Estas tienen muchos artículos a favor de los grupos indígenas y cada uno esta especificado en la legislación de derechos indígenas de México, donde se encuentra explícita y a detalle de como se deben ejercer los derechos y las obligaciones de los grupos indígenas en el territorio mexicano.

²⁴ Artículo 3. La Política de Desarrollo Social se sujetará a los siguientes principios: [...] Respeto a la diversidad: Reconocimiento en términos de origen étnico, género, edad, capacidades diferentes, condición social, condiciones de salud, religión, las opiniones, preferencias, estado civil o cualquier otra, para superar toda condición de discriminación y promover un desarrollo con equidad y respeto a las diferencias. Libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas y sus comunidades: Reconocimiento en el marco constitucional a las formas internas de convivencia y de organización; ámbito de aplicación de sus propios sistemas normativos; elección de sus autoridades o representantes; medios para preservar y enriquecer sus lenguas y cultura; medios para conservar y mejorar su hábitat; acceso preferente a sus recursos naturales; elección de representantes ante los ayuntamientos y acceso pleno a la jurisdicción del Estado, y * Diario Oficial de la Federación, 20 de enero de 2004. VII. VIII. Ley general de desarrollo social* 234 LEGISLACIÓN Y DESARROLLO RURAL Artículo 5. Para los efectos de esta Ley se entiende por: Grupos sociales en situación de vulnerabilidad: Aquellos núcleos de población y personas que por diferentes factores o la combinación de ellos, enfrentan situaciones de riesgo o discriminación.

²⁵ Artículo 3. En los términos de esta Ley, es materia de salubridad general: [...] El programa de nutrición materno-infantil en los pueblos y comunidades indígenas; Artículo 6. El sistema nacional de salud tiene los siguientes objetivos: [...] Impulsar el bienestar y el desarrollo de las familias y comunidades indígenas que propicien el desarrollo de sus potencialidades político IV. Bis. * Diario Oficial de la Federación, 7 de febrero de 1984. Última reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación: 30 de diciembre de 2009.

²⁶ Artículo 106. Las tierras que corresponden a los grupos indígenas deberán ser protegidas por las autoridades, en los términos de la ley que reglamente el artículo 4º y el segundo párrafo de la fracción VII del artículo 27 constitucional. Artículo 164. En la resolución de las controversias que sean puestas bajo su conocimiento, los tribunales se sujetarán siempre al procedimiento previsto por esta ley y quedará constancia de ella por escrito. En los juicios en que se involucren tierras de los grupos indígenas, los tribunales deberán de considerar las costumbres y usos de cada grupo mientras no contravengan lo dispuesto por esta ley ni se afecten derechos de tercero. Asimismo, cuando se haga necesario, el tribunal se asegurará de que los indígenas cuenten con traductores. Los tribunales suplirán la deficiencia de las partes en sus planteamientos de derecho cuando se trate de núcleos de población ejidales o comunales, así como ejidatarios y comuneros.

²⁷ Artículo 15. Para la formulación y conducción de la política ambiental y la expedición de normas oficiales mexicanos y demás instrumentos previstos en esta Ley, en materia de preservación del equilibrio ecológico y protección al ambiente, el Ejecutivo Federal observará los siguientes principios: Garantizar el derecho de las comunidades, incluyendo a los pueblos indígenas, a la protección, preservación, uso y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales y la salvaguarda y uso de la biodiversidad, de acuerdo a lo que determine la presente Ley y otros ordenamientos aplicables.

²⁸ Artículo 3. Son objetivos específicos de esta Ley: [...] Contribuir al desarrollo socioeconómico de los pueblos y comunidades indígenas, así como de ejidatarios, comuneros, cooperativas, pequeños propietarios y demás poseedores de recursos forestales. Garantizar la participación de la sociedad, incluyendo a los pueblos y comunidades indígenas, en la aplicación, evaluación y seguimiento de la política forestal [...] Impulsar el desarrollo de la empresa social forestal y comunal en los pueblos y comunidades indígenas.

Sector derechos culturales; Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas²⁹, Ley General de Educación³⁰, Ley Federal de Derechos de Autor.

Sector justicia³¹; Código Penal Federal, Código Federal de Procedimientos Penales³², Ley Federal para Prevenir y Sancionar la Tortura, Prevención de la discriminación³³, Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación. Sector de Instituciones indigenistas; Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas³⁴, Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, Ley del Instituto Mexicano de la Juventud. Todas estas leyes se encuentran en la legislación³⁵.

Las políticas son de una manera intercultural, como se conoce el estado de Oaxaca, donde hay una mezcla de culturas que comparten un mismo territorio y sobre todo respetan sus propias formas de organizarse. A esta situación se le puede llamar de coexistencia intercultural.

²⁹ Artículo 7. Las lenguas indígenas serán válidas, al igual que el español, para cualquier asunto o trámite de carácter público, así como para acceder plenamente a la gestión, servicios e información pública. Al Estado corresponde garantizar el ejercicio de los derechos previstos en este artículo, conforme a lo siguiente: a) En el Distrito Federal y las demás entidades federativas con municipios o comunidades que hablen lenguas indígenas, los gobiernos correspondientes, en consulta con las comunidades indígenas originarias y migrantes, determinarán cuáles de sus dependencias administrativas adoptarán e instrumentarán las medidas para que las instancias requeridas puedan atender y resolver los asuntos que se les planteen en lenguas indígenas. b) En los municipios con comunidades que hablen lenguas indígenas, se adoptarán e instrumentarán las medidas a que se refiere el párrafo anterior, en todas sus instancias. La Federación y las entidades federativas tendrán disponibles y difundirán a través de textos, medios audiovisuales e informáticos: leyes, reglamentos, así como los contenidos de los programas, obras, servicios dirigidos a las comunidades indígenas, en la lengua de sus correspondientes beneficiarios. Artículo 8. Ninguna persona podrá ser sujeto a cualquier tipo de discriminación a causa o en virtud de la lengua que hable.

³⁰ Artículo 16. Las atribuciones relativas a la educación inicial, básica -incluyendo la indígena- y especial que los Artículos 11, 13, 14 y demás señalan para las autoridades educativas locales en sus respectivas competencias corresponderán, en el Distrito Federal al gobierno de dicho Distrito y a las entidades que, en su caso, establezca. En el ejercicio de estas atribuciones no será aplicable el Artículo 18.

³¹ Artículo 24. Por razón de territorio es tribunal competente: [...] Tratándose de juicios en los que el demandado sea indígena, será juez competente el del lugar en el que aquél tenga su domicilio; si ambas partes son indígenas, lo será el juez que ejerza jurisdicción en el domicilio del demandante. Artículo 107. [...] Cuando el que haya de absolver posiciones fuere indígena y no hable el español, o hablándolo no lo sepa leer, deberá asistirle un intérprete con conocimiento de su lengua y cultura, asentándose su declaración en español y en su propio idioma.

³² Artículo 51. Dentro de los límites fijados por la ley, los jueces y tribunales aplicarán las sanciones establecidas para cada delito, teniendo en cuenta las circunstancias exteriores de ejecución y las peculiares del delincuente; particularmente cuando se trate de indígenas se considerarán los usos y costumbres de los pueblos y comunidades a los que pertenezcan.

³³ Artículo 14. Los órganos públicos y las autoridades federales, en el ámbito de su competencia, llevarán a cabo, entre otras, las siguientes medidas positivas y compensatorias a favor de la igualdad de oportunidades para la población indígena: Establecer programas educativos bilingües y que promuevan el intercambio cultural; Crear un sistema de becas que fomente la alfabetización, la conclusión de la educación en todos los niveles y la capacitación para el empleo; Crear programas permanentes de capacitación y actualización para los funcionarios públicos sobre la diversidad cultural.

³⁴ Artículo 1. La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, es un organismo descentralizado de la Administración Pública Federal, no sectorizado, con personalidad jurídica, con patrimonio propio, con autonomía operativa, técnica, presupuestal y administrativa, con sede en la Ciudad de México, Distrito Federal.

³⁵ https://site.inali.gob.mx/pdf/Legislacion_Derechos_Indigenas_Mexico.pdf.

2.6 ¿Qué es interculturalidad y multiculturalismo?

La interculturalidad se puede definir por la convivencia de varios grupos indígenas que comparten un mismo territorio. Pero cuales son los términos para definir multicultural e intercultural no son expresiones intercambiables. Ambos se deben considerar como referencias para comprender y explicar la interculturalidad en los contextos de vida de los pueblos indígenas, principalmente desde la educación propia y la educación escolar (QUILAQUEO Y QUINTRIQUEO, 2008; QUILAQUEO, 2012).

Por su parte, Catherine Walsh (2005) se refiere al concepto multicultural en su propuesta epistémica de interculturalidad, donde señala que se caracteriza por los siguientes aspectos: 1) tener un origen conceptual en los países occidentales; 2) adquirir un carácter descriptivo que destaca la presencia de diferentes culturas; 3) evitar las relaciones entre las múltiples culturas presentes en un territorio; 4) fundamentarse en la estructura y principios del Estado liberal; 5) centrarse en la tolerancia del otro, pero como una forma de evitar los conflictos, y 6) ocultar las desigualdades sociales y mantener intactas las estructuras e instituciones de la sociedad.

Si se considera lo anterior, lo multicultural significa la existencia de varias culturas presentes en un mismo territorio y es lo que permite explicar el desafío que presenta la incorporación de los conocimientos indígenas en la escolarización de estudiantes de origen tanto indígena como no indígena.

Así, la existencia de varias culturas dentro de un mismo territorio puede darse en una región determinada, en un país o en un continente y sus límites territoriales adquieren diversas formas y obedecen a diversas razones. Desde una perspectiva mundial, la separación de las zonas culturales o de civilizaciones diferentes es de tipo geohistórico. (DEMORGON, 1998).

Esta multiculturalidad de civilización, con sus orientaciones culturales históricas, es evidente en todos los continentes, aunque las grandes zonas culturales diferentes, particularmente las religiosas, han sido regiones que están aisladas unas de otras (BRETON, 1987; TODOROV, 1993; WIEVIORKA, 1996).

Históricamente, según Demorgon (1998), son cuatro los tipos de sociedades que forman parte de las características multiculturales del planeta. Sin embargo, en la mayoría de los pueblos indígenas, de los países latinoamericanos, se identifican principalmente sociedades comunitarias vinculadas al comercio y la sociedad de la información. Donde la población y sus

comunidades sufren carencias económicas y han sido socialmente discriminados. (VAN DIJK, 2007).

La noción de multiculturalidad representa las realidades geohistóricas, políticas, sociales y culturales de las sociedades indígenas de América Latina, pero al mismo tiempo es evidente que las principales formas culturales de las comunidades indígenas se han desarrollado a partir de los intercambios singulares con las sociedades dominantes de los estados nacionales. Se trata de intercambios que fueron producidos por relaciones generalmente violentas. (QUILAQUEO, 2009).

La transición entre las formas culturales y sociales, la violencia y también los acuerdos entre ambos tipos de sociedades revelaron la importancia de los intercambios comerciales y evidenciaron el aspecto intercultural de las relaciones. Esto se demuestra, por ejemplo, en los encuentros y contactos entre los mapuches con comerciantes y misioneros (COÑA, 1984; BENGGOA, 1996; ORELLANA, 2005).

Ahora bien, cuando las relaciones han estado basadas en la dominación de los pueblos indígenas como la radicación en reducciones, en el caso mapuche (BENGGOA, 2004), se observa que la situación multicultural se hace evidente en el distanciamiento y el aislamiento de las sociedades y los grupos humano (WIEVIORKA, 1996).

En efecto más allá de los momentos de contacto y de experiencia religiosa, política, económica, por ejemplo, y más allá de las guerras desgarradoras, muchas veces, los aspectos de sobrevivencia buscados por las comunidades indígenas con las sociedades dominantes del Estado-Nación han impuesto acuerdos que con llevan nuevas condiciones de separación en los territorios que fueron ocupados por los indígenas (CANTONI, 1978; ORELLANA, 1994).

Este es el caso de la mayoría de los pueblos indígenas de los países latinoamericanos, luego de la formación de las repúblicas independientes de España y Portugal, donde se observa un proceso de incorporación del indígena a las normas de los Estados, caracterizado por sustentarse en una política colonial de los independentistas criollos de origen europeo basada en la marginación, el racismo y la discriminación social de los pueblos indígenas. (BARTOLOME, 2010).

Desde entonces, con la conquista de los territorios ocupados por los indígenas, por parte de los colonizadores, se crearon zonas de refugios o de reducciones (AGUIRRE BELTRÁN, 1967). Allí, los Estados establecieron relaciones interétnicas con las comunidades indígenas, donde se crearon condiciones multiculturales (MARROQUIN, 1977), es decir, contextos socioculturales que han favorecido la dominación colonial y racial impuesta en Latinoamérica. Estas relaciones se establecieron mediante un tipo de pensamiento particular que ha definido la estructuración de los sistemas de poder y saberes coloniales. (QUIJANO, 2000).

La escuela, por su parte, ha funcionado sistemáticamente para reproducir y perpetuar el pensamiento eurocéntrico (WALSH, 2007), lo que ha generado una relación de dominación y discriminación sociocultural hacia los estudiantes de origen indígena desde una escolarización monocultural (QUILAQUEO et al., 2007). Este tipo de escolarización se caracteriza porque los conocimientos socioculturales indígenas, particularmente los saberes educativos, han sido excluidos del currículum escolar tanto para los no indígenas como para los indígenas. Es decir, se ha construido un escenario socioeducativo en donde no se ha reconocido la multiculturalidad como producto de las relaciones interétnicas entre el Estado y las comunidades indígenas. (QUILAQUEO, 2005).

En países de América del Norte, como Canadá, se promueve un modelo de ciudadanía multicultural en la Carta Canadiense de Derechos y Libertades de 1982, reafirmada por una ley de 1988 respecto de la valorización del multiculturalismo (ESSES Y GARDNER, 1996). En tanto, en Estados Unidos el concepto multicultural se refiere a los grupos de inmigrados como producto de la política migratoria, que denominan *melting pot*, es decir, la integración de inmigrantes de diferentes condiciones sociales a una misma cultura (BANKS, 1995, 2009; SLEETER Y GRANT, 1988; ANTOLINEZ DOMÍNGUEZ, 2011).

Por su parte, en Europa el concepto multicultural se utiliza para referirse especialmente a los inmigrantes que deben integrarse a un estado nacional cuya tradición cultural ha sido construida desde hace varios siglos (DEMORGON, 1998; VERMA, 1984; GARCÍA, PULIDO Y MONTES, 1997).

En América Latina, por otro lado, el término multicultural se aplica principalmente a los pueblos indígenas, como minorías étnicas, según la formulación política de cada país y la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe (QUILAQUEO, 2005; DIETZ, 2008).

Existen múltiples prácticas tradicionales que impiden un desarrollo económico y cultural necesario para acceder a bienes que permiten la autonomía de la persona. En estos casos, ¿cuál es la función del Estado: proteger la tradición cultural de sus pueblos amparada en las diversas declaraciones que defienden la identidad cultural o garantizar el acceso a los derechos básicos? Ernesto Garzón Valdés (1993) da una respuesta, mira el problema con el objetivo de encontrar una respuesta ética, esto es, busca principios y reglas de validez universal, se opone, pues, a las diversas formas de relativismo. Se refiere a minorías étnicas que viven dentro de Estados democrático representativos.

Esta precisión es fundamental, porque exigirá condiciones sociales que hagan posible que todos los miembros de la sociedad gocen de los derechos que les permiten satisfacer sus necesidades básicas. A esto Garzón Valdés le llama homogeneidad, sin ella la democracia no es considerada viable. Es necesario aclarar que homogeneidad no significa buscar una sociedad compuesta por miembros con estilos de vida similares. El otro concepto manejado es minorías étnicas; son aquellas que se encuentran en situación de inferioridad por su desarrollo técnico económico, en comparación con el resto del entorno nacional, no habla de otros grupos minoritarios.

Veamos el primer eje del planteamiento: buscar una ética universal. Parecería que el respeto por la pluralidad cultural, lo que incluye aceptar normas y procedimientos que el grupo considera legítimos, exige ser partidario de la postura opuesta, el relativismo ético. No es ésta la conclusión, por el contrario, Garzón Valdés se opone al antropólogo Raymond Firth (1951, p. 183), quien concluye que cada sociedad tiene sus propias reglas morales, porque, si los miembros de la sociedad se conforman con ellas, no tienen dificultades, pero si no las aceptan, son juzgados. De manera similar, Garzón piensa diferente respecto de Ruth Benedict (1978, p. 286) cuando afirma: "La humanidad ha preferido siempre decir 'es moralmente bueno' a 'es habitual' [...] pero, históricamente, estas dos frases son sinónimas".

El relativismo cultural entiende que los valores establecidos por cada sociedad son los válidos para la misma y para sus miembros, tienen una vigencia temporal y espacial. Los antropólogos citados no son los únicos partidarios de este relativismo, también los filósofos "comunitaristas", opuestos al pensamiento Kant Rawls, quienes defienden la prioridad de la comunidad frente al individuo. Para Garzón Valdés los movimientos a los que llama "indigenistas" están en la misma línea, vinculan comunidad y moralidad; sostienen la primacía

de las costumbres, por lo tanto, la permanencia de los estilos de vida; rechazan principios abstractos y universales desvinculados del entorno, porque el individuo, fuera de la comunidad particular, no tendría razones para ser moral. Además, la imposición de reglas de comportamiento ajenas al grupo sería una intromisión sospechosa.

Otro argumento contra la adopción de principios éticos universales consiste en considerar que, si se dejan de lado los principios extraídos de la realidad, se tendría una abstracción inaceptable. Pero la abstracción es inevitable, toda ciencia abstrae y generaliza, incluso la antropología deja de lado algunos casos, selecciona; es imposible hacer ciencia sin abstraer. Para otros autores la pretensión de universalizar es sinónimo de etnocentrismo. Para Garzón ocurre lo contrario: el etnocentrismo no conduce a una universalización hegemónica sino a un relativismo cultural y ético; sigue a John Cook (1978) para quien el relativismo es una forma de etnocentrismo. Abstraer no significa ignorar la diversidad cultural y moral. El autor expresa:

Es esta diversidad cultural la que fija en nuestro mundo las "circunstancias de la justicia", para usar la expresión de John Rawls. Son estas circunstancias las que deben ser tenidas en cuenta si se aspira a la formulación de principios éticos universales no idealizados, es decir a una moral crítica que pueda ser compartida por los miembros de las diferentes *Sittlichkeiten*, siempre que estén dispuestos a aceptar criterios mínimos de racionalidad, como los propuestos, por ejemplo, por León Olivé. (GARZÓN VALDÉS, 1993, p. 33).

Garzón Valdés (2000) retoma el problema ético de la diversidad cultural. Con gran oportunidad señala algunas confusiones que es necesario aclarar. En primer lugar, la tolerancia no exige aceptar toda manifestación cultural, hay conductas éticamente prohibidas aunque sean tradicionales. También hay confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral; existen prácticas que atentan contra la persona, como la circuncisión femenina, por lo que concluye que no toda manifestación diferente es deseable. Pero la condena a una forma de vida no puede hacerse tomando como medida los criterios de la cultura de quien censura (GARZÓN VALDÉS, 2000).

En América Latina es urgente plantear y crear un nuevo modelo, porque conviven prácticas ancestrales, como las diferentes formas de medicina tradicional herbolaria, geoterapia con medicina universitaria alópata, dentro de un sistema con autoridades religioso políticas

locales superpuestas entre ellas, con competencias difusas; regida toda esta multiplicidad por constituciones políticas liberales. Una teoría que incluye los aspectos permitirá que quien nació en América piense su realidad como es, sin imitar soluciones inadaptables porque están concebidas para un único modelo cultural, mientras en este continente prima la diversidad.

Esta visión puede mostrarse en diferentes niveles educativos, donde urge vivir diariamente con lo diferente, lejos de un modelo uniforme impuesto por intereses globales de mercado que necesitan homogeneidad para vender con facilidad.

Finalmente, el principio ético político de la diferencia necesita ser incorporado con absoluta claridad dentro de la parte dogmática de las constituciones, junto con los principios de igualdad y libertad para garantizar este derecho desde el punto de vista positivo.

Así pues tenemos una definición de que es intercultural y multicultural, muy amplia tomando en cuenta su función y sobre todo como es valorada y sobre todo ejecutada y acatada por los grupos indígenas existentes. En México se tienen en su mayoría políticas multiculturales que en muchos casos no son valoradas ni por los propios pueblos indígenas, sin embargo no es un desentendimiento de ellos, por lo contrario, no tienen el conocimiento de que existe un plan que les da respaldo para poder tener prácticas de convivencia sanas.

III. LOS MUXES EN LA SOCIEDAD NACIONAL MEXICANA Y EN EL GRUPO INDIGENA ZAPOTECA.

El espacio social y las organizaciones de la sociedad civil y la heterogeneidad es una característica de las organizaciones de la sociedad civil, por sus objetivos, personas que laboran, y también por los recursos materiales con los que cuentan. Una asociación civil que ha sido constante y reconocida en Juchitán es Gunaxhii Guendanabani, sin embargo, una de sus limitaciones ha sido el capital económico porque desde hace varios años no eligen por concursar para obtener recursos, esto se debe a que los fundadores ya no están presentes, y la única que aún continúa al frente, actual directora, no se dedica de tiempo completo, pues tiene su base de trabajo en un hospital, por lo que la persona que más labora es Julia, quien posee un nivel de escolaridad de secundaria, y hasta el momento su aprendizaje se ha abocado a la prevención del VIH; además hay que sumarle que divide su tiempo entre el trabajo sexual y la asociación:

Tuve tres trabajos: estuve trabajando en ADO como afanadora, estuve trabajando, apoyando a mi cuñado en una tortillera, no llegaba su trabajador y yo iba a ayudarlo, me paraba de tal hora a tal hora. Estaba en el trabajo sexual y ya no me daba tiempo, y luego me dicen: —Sigue

tus estudios porque necesitas los papeles, —No puedo, no puedo dividirme todo el tiempo. Entonces dejo la tortillera, me quedo con el trabajo sexual, entro a la escuela y luego tengo que venir acá, y le digo —ya no puedo, entonces la escuela ya nada más estoy esperando a que me den el certificado de secundaria para ya finalizar eso. Entonces a Gunaxhii entro a tal hora, salgo a tal hora, me voy al trabajo sexual, regreso a las cuatro de la mañana del trabajo sexual, me acuesto a dormir, estoy a las ocho, nueve me estoy despertando, a las doce me vengo para Gunaxhii, salgo aquí a las siete y, sí, la verdad es un poco cansado porque no duermo bien, Entrevista con Johana, previamente citada. entonces antier, el único día que descanso bien es el domingo porque me duermo casi todo el día, pero sí, pues sí es cansado, pero me favorece porque toda la información que tengo de Gunaxhii se la llevo a mis compañeros ahí en el trabajo sexual (JULIA, 2018).

Así mismo, el trabajo de Gunaxhii se acerca de manera directa con las poblaciones más vulnerables, tan es así que quien labora ahí es parte de este grupo, de las trabajadoras sexuales, lo que le permite comprender más los problemas y las necesidades:

Yo en lo particular, a mí me asignaron una población, a mí me asignaron el de trabajadoras sexuales ¿por qué? porque cuando Gunaxhii me... dirían, me contactó ¿por qué? porque yo soy trabajadora sexual, entonces me buscaron para poder entrar en esa población porque no pueden meter a una mujer a donde están las trabajadoras sexuales porque las trabajadoras sexuales no van a querer (JULIA, 2018).

Contrario a ello, Diversisex y Binni Laanu tienen a líderes muxes con un nivel educativo universitario, trunco o concluido, lo que les permitió concursar por recursos económicos de distintas convocatorias, así como iniciar sus relaciones políticas, pues actualmente una de ellas es parte del municipio de Diversidad Sexual.

Esto permite estudiar cómo en la participación política, en este caso en las asociaciones civiles, también hay jerarquías sociales encausadas por el capital económico; pues en Gunaxhii

Guendanabani no sólo no cuentan con recursos económicos, sino también la persona que más labora no cuenta con las herramientas para poder entrar a los concursos para bajar recursos, lo cual se debe a la precariedad que enfrenta. De modo que aunque Gunaxhii tenga un capital social, como redes de apoyo, alumnos que realizan su servicio social, visitas de universitarios estadounidenses que realizan aportaciones simbólicas en una cuenta bancaria, el reconocimiento de que han sido el grupo más constante en trabajar sobre la prevención del VIH entre los muxes, el capital económico los restringe.

Por su parte, las asociaciones Diversisex y Binni Laanu, aunque hayan tenido menos presencia en la región y trabajen por temporadas, han obtenido recursos, sus líderes han viajado a encuentros nacionales e internacionales y actualmente tiene vínculos políticos con agentes municipales y con personas del Movimiento LGBTTTI, por la posibilidad de movilidad a la Ciudad de México.

En resumen, el trabajo de las organizaciones sociales se ha estudiado como parte de una de las tres esferas de la vida social que tiene trasendencia en : Estado, mercado y sociedad civil (Cohen y Arato, 2000). Sin embargo, hay otras posturas que no concuerdan con esta distinción, ya que la sociedad es parte también del Estado, y se encuentran en una constante relación. En estos grupos se toma como participación política porque hay una respuesta al orden social, una propuesta y una disputa por entrar al campo político para un reconocimiento y alto a la discriminación, lo que con lleva un cambio en los significantes establecidos, como el de género.

Esta postura amplía el campo político, pues ya no podemos decir que el ámbito de la acción colectiva está acotado por la esfera político partidaria y del territorio nacional, pues en la práctica va más allá de la concepción de la política que heredamos de la tradición liberal-democrática (ARDITI, 2004, p. 17). Las prácticas que surgen desde la vulnerabilidad apuntan a otro tipo de organización. En específico este caso señala cómo el cuerpo está normado social y políticamente, pues las estructuras estatales no alcanzaron, en su momento, a atender la emergencia que significaba el Sida, por tanto, hubo una necesidad de una respuesta social que partía de una performatividad de género disidente.

Así mismo, es importante apuntar que el trabajo de las organizaciones de la sociedad civil no está separado ni lejos del quehacer gubernamental, pues se encuentran en un diálogo y trabajo constante. La coexistencia de estas dos modalidades genera un escenario crecientemente policéntrico que nos permite hablar de un diagrama, ámbitos o circuitos diferenciados de intercambio político (ARDITI, 2011, p.1). La idea de circuitos permite comprender que hay

una comunicación y trabajo de distintas instancias de la administración pública y fuera de ella porque los proyectos sociales y políticos, así como los agentes no son inamovibles y buscan distintas salidas para los problemas sociales.

El papel de los muxes, como se ha señalado, responde a un aporte a la economía, al sostenimiento de las familias y a la iniciación sexual de los hombres. En un nivel comunitario, los zapotecas se encuentran organizados por medio de la hermandad, lo que significa una convivencia y cooperación, en específico para las Velas tradicionales. Los muxes sostienen este orden a través de sus prácticas, el uso de la lengua y la vestimenta de este grupo.

Uno de los elementos del capital social es el reconocimiento, lo que involucra que los agentes lideren un intercambio simbólico y material. En el caso de los muxes, el primer acto que llevan a cabo es el rito del que se habló anteriormente: la iniciación sexual, este evento implica una función social de los muxes y como consecuencia se les identifica con este hecho social.

En este intercambio, los muxes les dan a los hombres, de forma simbólica, no sólo placer sexual sino también la virilidad para que comiencen su vida sexual con las mujeres; lo que reciben los muxes es asegurar un papel dentro de la sociedad juchiteca y la oportunidad de un encuentro homoerótico en donde la figura de poder del hombre se encuentra legitimada socialmente vale la pena resaltar que los hombres que pasan por este rito no son llamados homosexuales, ni ellos se asumen como tal, pues ellos tienen que asegurar y reproducir lo que Núñez Noriega llama la invención de la trilogía de prestigio: hombre-masculinidad-heterosexualidad, que es parte de una representación hegemónica del orden de género (2000).

Esta representación no se da de manera universal, al contrario, Juchitán es el ejemplo claro en donde aunque los hombres tengan una vez, de manera ocasional o permanente encuentros con los muxes, esto no significa que ellos no sean hombres heterosexuales masculinos.

Otro elemento de la etnia es su lengua, la zapoteca. Entre los muxes es la lengua más usada y la alternan con el español. Cuando comenzaron a hacer campañas de prevención y del tratamiento contra el VIH Sida, se valieron de medios como el teatro y una radionovela, ésta última en zapoteco. Fue la idea de radionovela la que nos ha convencido. Sí, pero ¿cómo? ¿En español o en zapoteco? Ahí estaba la clave, una historia en zapoteco que fue contado, narrado por actores clave y activistas muxes, mujeres y hombres juchitecos [...] ¿Y qué es lo que

estábamos haciendo? Lo que estábamos haciendo era utilizar la lengua zapoteca para hacer una estrategia con pertinencia cultural, era hablar de una historia a través de los códigos que la lengua indígena nos permite, la lengua como estrategia educativa, y eso que muchas de las campañas nacionales pues no llegan a la mayoría de las poblaciones.

La apuesta de la comunidad muxe era incluso, ahora que se habla mucho de conservar la lengua zapoteca, la estrategia indirectamente contribuyó a conservar la lengua indígena, incluso en momentos emergentes para enfrentar el VIH-SIDA . El hecho de que hayan decidido tomar el zapoteco y no el español les permitió transmitir su mensaje a distintas secciones de Juchitán; con un lenguaje coloquial y familiar para los vecinos; lo que les ayudó interactuar con personas de distintas edades y clases sociales.

Otro elemento más dentro de la etnia es la vestimenta tradicional en Juchitán. En los muxes, como se ha descrito, convergen dos formas estéticas en su ropa, maquillaje y peinado, una inclinada hacia los estándares de belleza impulsados por los medios de comunicación, y otro hacia las mujeres juchitecas; éste último lo usan en eventos locales y nacionales, como en la marcha LGBTTTI en la Ciudad de México, donde lo portan para visibilizarse, distinguirse e incluso resaltar, como lo señala uno de los entrevistados:

Estábamos muy orgullosos [en la marcha del 2014 en el DF] porque nosotros íbamos con nuestro traje regional y pues las comunidades a nivel nacional que fueron a la marcha, pues iban con este...trajes estafalarios, ya cosas muy avanzadas ¿no? O encuerados y nosotros, nuestra comunidad sí, nosotros fue muy vistoso porque fuimos con nuestro traje regional, lo que utilizamos aquí en nuestras fiestas o la vestimenta que se usa del diario [...] Nosotros nunca perdemos nuestra cultura, sobre todo nuestro traje tradicional. Para nosotros es un orgullo, entonces es lo que aportamos cuando salimos a un evento internacional, nacional. Entonces solito se abren los espacios, como que dicen: —No, oye, como que esto vaya hacia el frente, como que es más, para ellos dicen: —Qué atrevidos, esta comunidad vienen con el traje que usan en su pueblo y este...y pues como que nos dan más exclusividad.

La etnia no sólo se conforma por lo material o aquello que puede verse o escucharse (vestimenta y lengua), sino también por una organización y pensamiento social. Sin embargo, lo físico permite resaltar cómo los agentes se apropian de su etnia para manifestarse, pues en este caso los muxes irrumpen en el espacio público con otra manera de demandar por medio de su cuerpo, pues la población LGBTTTI en la Ciudad de México ha usado el desnudo como un recurso de protesta.

En cambio, los muxes toman parte de su etnia, lo material y simbólico, para sumarse a un movimiento y ser reconocidos por la población en general de esta ciudad. Judith Butler señala al cuerpo como ese espacio lleno de significaciones y construcciones, y, precisamente, la vestimenta es un instrumento para llegar a ello, pues con ésta se comienzan a adoptar identidades sexogénéricas; de modo que una manera de posicionarse también es a través del vestido tradicional zapoteco.

Todas estas prácticas permiten que los muxes realicen a diario un intercambio simbólico: cuando fungen con su papel tradicional o al hablar el zapoteco. Además, les vale para un reconocimiento externo, en la sociedad, como señala una de las entrevistadas. Todas las personas muxes, lesbianas le dan un aporte a la economía de nuestra cultura zapoteca. Es un pilar importante, así como las mujeres en el comercio, así como las mujeres que trabajan en el mercado, lo que hace distinta a nuestra población, a nuestra sociedad juchiteca es también la parte que hace diferente, cómo vivimos, cómo nos hermanamos con la gente muxe, con la gente lesbiana porque también le dan un aporte a la economía. Yo creo que esto es lo que hace la parte del empoderamiento de los muxes, de las lesbianas, de las mujeres.

Los espacios de los muxes están confinados al comercio en mercados y pequeños establecimientos, así como al hogar; por lo que si bien es cierto que esto los coloca como un grupo reconocido, y que ha tenido como consecuencia un capital social para posicionarse dentro de la región, esto no significa que este capital sea igual a algo positivo, pues también puede reforzar prácticas normadas. De este modo, esto les permite un reconocimiento social, pero también se evidencia una jerarquización social por género.

Los pueblos indígenas han sido desnaturalizados en su identidad y obligados a encajar en el formato y patrón de las sociedades blancas en un sentido amplio y completo. Desde el inicio de la colonización y conquista de América Latina, los pueblos indígenas, sus habitantes originarios, han quedado suspendidos en su subjetividad y reducidos a meros objetos fungibles. La identidad de la principal y primigenia víctima de la colonización los pueblos indígenas, ha quedado cercenada y ahuyentada de cara a una posible capacitación mediante derechos. Desde ahora, el único sujeto posible de derechos será el individuo masculinamente blanco.



Figura 13 – Foto de mística muxe en el mercado municipal de Juchitán, normalmente vendiendo sus productos. Mística”, muxe en un día normal de comercio. Fuente: Ani Darío Hernández Chávez, 2019.

Con relación a lo mencionado anteriormente, en la actualidad y en México se sigue luchando por una visibilidad indígena y no una opresión, cabe destacar el mayor ejemplo sobre este tema son los muxes, son símbolos de permanencia y superación a estigmas adoptados por la sociedad nacional, indígena y local.

3.1 ¿Un tercer género?

La identidad de género en el grupo indígena zapoteco-hablante, entra en el contexto social que lo enmarca y con ello la participación económica del grupo en la región de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. Los muxes son hombres que pueden o no desempeñar roles de género como hombres, que construyen una identidad de género distinta a la identidad masculina dominante y que pueden tener preferencias sexuales por hombres.

La construcción de una masculinidad “alternativa” no hegemónica tiene como base una afirmación de identidad de género desde el sujeto, que se objetiva socialmente en un rol de género alternativo o de tercer género que es aceptado y reproducido socialmente. Como toda comunidad, la participación de las instituciones, iglesia, familia, escuela y gobierno, enmarca la educación de género en la región del Istmo de Tehuantepec y en Juchitán de Zaragoza.

La asignación social de roles a mujeres y hombres ha sido distinta a lo largo de la historia de acuerdo con las estructuras económicas dominantes y con el contexto histórico (DE BARBIERI, 1993). Los muxes un grupo indígena mexicano que puede ser caracterizado como parte del grupo de terceros géneros o como una expresión regional de homosexualidad institucionalizada (MIANO 2001, 2002; COSTA 2006; MIANO Y GÓMEZ, 2006).

En relación al concepto de tercer género, no hablaremos de una discusión sobre el término alternativo a éste: “two-spirits” o “dos espíritus”, a la manera que lo hace Flores (2010a, 2010b), en su estudio etnohistórico sobre los zapotecas transgénero, que el autor denomina travestidos amerindios. El énfasis del artículo en la visión emic (PIKE, 1967), utiliza la auto denominación que las y los muxes y personas zapotecas de la región de Juchitán reconocen como términos que designan a los miembros de su comunidad.



Figura 14 – Foto postal para campaña de identidad. “El Ser Muxe” autora FELINA. Fuente: fotógrafo profesional; Fernando Montes de Oca. 2018.

La expresión hegemónica de la masculinidad que existe en el entorno nacional (DOMÍNGUEZ, 2013), se funde con expresiones sexogenéricas y culturales indígenas y con prácticas propias de formas precapitalistas de producción de sociedades precolombinas (VITALE, 1983), todo ello en un marco de “modernidad” en la región (MICHEL, 2006). Esta fusión no tiene como resultado una relación de mediación y liderazgo para todos los grupos autodenominados muxe, ni de aceptación de su condición en el entorno nacional. La adaptación a la modernidad descrita por Flores (2010b), como de prácticas y performances de travestis, no incluye a todos los muxe ni explora las condiciones de vida del grupo indígena fuera de la región.

Un muxe se auto denomina como tal en tanto tiene una práctica sexo-genérica identificada como diferente de mujer y diferente de hombre, se es muxe si el sujeto se identifica como zapoteca al reconocerse como descendiente de zapotecas y hablar zapoteco. Aun fuera de Juchitán se es muxe en la práctica pero el entorno es homofóbico y homosocial tal como lo describe Domínguez (2013). Existe tensión entre las prácticas ancestrales y la orientación binaria de género dominante que se traduce en discriminación hacia los hombres muxe, ésta es mayor si las prácticas se asocian con el trabajo femenino.

El origen de la expresión de género muxe está arraigada en la sociedad juchiteca zapoteca y es probable que tenga sus raíces en las prácticas precolombinas. Para Miano (2002, 2010), es la expresión institucionalizada de la homosexualidad. La autora menciona que en el siglo XVI existían diversos vocablos zapotecas para designar comportamientos homosexuales. Sin embargo, para otras autoras (GÓMEZ 2010; CORKOVIC 2012, VRANA 2007), es expresión alternativa de género.

La crianza de los muxes en familias extensas no heterosexistas les permite ser valorados desde el núcleo familiar, especialmente por sus madres y participar activamente en diferentes actividades no remuneradas y remuneradas dentro y fuera del núcleo familiar.

Se establece desde el inicio que la condición de muxe es la de un sujeto que nace sexuado hombre pero que en el transcurso de su vida se reconoce a sí mismo como distinto a los hombres y a las mujeres. A partir de esta diferencia, se identifica como un muxe adoptando un rol de género femenino, en la mayoría de los casos, sin excluir la performatividad asociada al género masculino. Esta condición le permite interactuar laboralmente y apoyar a la familia.

Durante el trabajo de campo se identificaron a una gran parte de los muxe en dos ámbitos laborales: el doméstico y el informal; en el primero, se desempeñan en actividades relacionadas con el hogar, y en caso de contar con alguno de ellos, también se ocupan de sus padres.

En la comunidad se espera de un muxe el desempeño de labores asociadas a los estereotipos de género femenino. Fuera del hogar, emprenden negocios propios como modistas, bordadoras, estilistas, diseñadoras y tejedoras principalmente, algunas venden cosméticos, bisutería, comida y dulces. Los muxes que realizan estas actividades desempeñan roles permanentes de mujeres, mientras los otros muxes que pueden vestirse ocasionalmente tienen una dinámica laboral distinta, son profesionistas y técnicos e interactúan en espacios laborales dentro y fuera de Juchitán.

Cuando las muxes emigran, su condición de mujeres e indígenas las excluye laboralmente. Algunas deciden una modificación física acelerada y se dedican a la prostitución. La condición de muxe se reconoce como una herencia indígena en la región del Istmo de Tehuantepec en el estado de Oaxaca, y constituye una práctica de género no binaria que enfrenta mayor discriminación fuera de Juchitán.

El género es un concepto relacional a diferencia del sexo del cual aparecía como sinónimo hasta la primera mitad del siglo XX; contribuyeron a establecer la importancia de los aspectos socioculturales, los trabajos de Mead (1935) en diferentes contextos culturales (Reynoso 2008). La antropóloga enfatizó que las diferencias de comportamiento entre grupos humanos eran debidas a la cultura y no a las características sexuales⁸. La visión esencialista del género asociada con características sexuales y roles específicos fue sustituida por una visión relacional del género separada del sexo de las personas; se afirmó que la categoría género es impuesta a mujeres y hombres a lo largo de su vida (LAMAS 2000; CASTAÑEDA 2007).

El concepto de género surge como una categoría de análisis en la década de los setenta del siglo XX (DE BARBIERI, 1996). En él, se enfatizan aspectos sociales o relacionales y de construcción de identidad en los individuos. Tradicionalmente, el género se expresa en esquemas binarios, hombre-mujer, que se corresponden con esferas de acción determinadas. La pública-hombres versus la privada-mujeres, donde no se contempla la posibilidad de una sociedad con tres géneros. (COSTA, 2006; GOMEZ, 2010).

En los casos de sociedades con esquemas binarios de género, la conducta esperada se asocia con las características que se reconocen como esenciales para mujeres y hombres; la militancia política por los derechos de los individuos ha dado lugar a una mayor flexibilidad y/o libertad, que sin embargo, no puede generalizarse en todos los espacios geográficos, ni en todas las expresiones culturales. Aunque la visión maniqueísta del género ha sido superada, las características que se supone son esenciales de mujeres y hombres siguen siendo objeto de discusión y estudio. Sin encontrarse una diferencia significativa en variables psicológicas (HYDE, 2005), puede afirmarse que el género es una construcción cultural, en donde no existen roles naturales para mujeres y hombres, más bien, éstos son producto de una educación determinada y un aprendizaje cultural.

En cuanto a la ordenación económica, el trabajo de Rubin (1986), sobre la economía política del sexo, estableció que la ordenación del trabajo y de la energía humana en formas específicas de división del trabajo constituye un sistema sexo-genérico que es construido históricamente. Los ordenamientos dan razón sobre la división sexo-genérica que impacta la concepción de actividades como el trabajo. De esa manera, además de las categorías impuestas y de los estereotipos de género sobre la personalidad y el comportamiento doméstico, existen aquellos que se construyen alrededor de las ocupaciones y la apariencia física. Según esta autora, en muchos casos la tradición establece que la asignación de espacios y actividades diferenciadas no sufra cambio alguno a lo largo del tiempo, o que si existe un cambio, éste no sea significativo.

Citando a De Barbieri (1996), Tuñón (2000), establece que en los estudios de género hay una preocupación por mostrar los aspectos relacionados con la construcción de la identidad de género pero también del contexto sociocultural e histórico en el que se inserta. A los trabajos preferentes sobre las condiciones de las mujeres desde una concepción binaria de las categorías de análisis (hombre-mujer; matrimonio-soltería; público-privado), se propone una deconstrucción del género. Propuesta donde existen alternativas a los esquemas binarios antagónicos (el binomio matrimonio-soltería, debería incluir también el celibato y el divorcio); y relaciones de poder que las circunscriben, así como resistencias de mujeres y hombres en esquemas no binarios.

Tuñón (2000) establece que no puede hablarse de dicotomías ni homogeneidad en la construcción del género, que no existe una identidad de género determinada por un solo aspecto,

(etnia o clase), sino que el género es resultado de una multiplicidad de elementos expresados en contradicciones o identidades diversas. Existe un proceso individual y otro social; el individuo interactúa en diferentes esferas y estructuras sociales y responde en forma distinta en cada una de ellas. Esta postura es una crítica a los primeros trabajos feministas que mostraban una visión maniqueísta del género y propone que los sujetos pueden tener no sólo opciones diversas como posibilidad, sino también, como elección en la performatividad cotidiana (BUTLER 1990, 1997; GOFFMAN 1993).

La masculinidad está asociada históricamente a un comportamiento en la esfera pública de los hombres y a una desvalorización de las actividades realizadas por las mujeres en la esfera privada. Éstas se asumen como actividades de complemento a las llevadas a cabo por los padres, esposos, hermanos e hijos. Este orden genérico es sexista si se analizan las relaciones de poder que le acompañan, y al mismo tiempo, es homosocial (Domínguez 2013) y de veneración por la virilidad. De acuerdo con este autor, en el contexto mexicano de la primera mitad del siglo XX, tiene su expresión popular en el machismo: “la homosociedad puede definirse, por un lado como una veneración del cuerpo masculino, aun cuando sea constreñida por la norma homofóbica”. (DOMINGUEZ, 2013, p.76).

La masculinidad hegemónica (MH) se ha mantenido casi intacta desde el Renacimiento (Bonino 2003), con algunos cambios según el contexto histórico y cultural que se analice, se expresa hoy de manera dominante frente a otras masculinidades “alternativas”. Existe un proceso individual de construcción de identidad y otro social donde hay “mandatos” u obligaciones alrededor de la masculinidad: hablar sobre temas consensuados como importantes; cumplir objetivos vitales a lo largo de la vida, como casarse, o ser padre; dirigir el hogar y ser un tomador de decisiones, o el jefe de la familia o patriarca; demostrar virilidad sexualmente, exhibir cierto grado de agresividad como expresión de firmeza, entre otros (BURIN Y MELER 2010; MELER 2012).

Los cambios que se observan en las nuevas formas de expresar la masculinidad no modifican en su esencia los mandatos de la MH, ya que ésta puede tener algún elemento dominante por sobre los demás o carecer de alguno de ellos en un contexto histórico-cultural específico (CONNELL 1987; CONNELL Y MESSERCHMIDT, 2005). Para autores como Burin, (2009; 2012), Meler (2012, 2013), Tajer (2012) y Volnocivh (2012) la MH aparece en una dupla con el patriarcado y en los procesos de transición de la pre modernidad,

modernidad y pos modernidad logra reconfigurarse y sobrevivir. Ligada al modelo de producción capitalista, la MH se enfrenta a cambios propios de las sociedades occidentales postmodernas, entre los más importantes:

- a. Inestabilidad del contexto económico, político y social;
- b. Estilos familiares diferentes (familias monoparentales, familias ensambladas, hogares unipersonales, familias homoparentales, constituidas por adopción o con hijos producto de la tecnología reproductiva asistida.
- c. Mercado laboral en constante cambio con feminización de la fuerza de trabajo (MELER, 2012, CITANDO A ARIZA Y DE OLIVEIRA, 2001), precarización, subocupación, desocupación con poca estabilidad y sin acceso a sistemas de pensiones o cobertura de salud. Volnovich (2012), agrega que las diferencias laborales se dan también entre mujeres y entre hombres y que el feminismo está ligado a la descolonización.
- d. Procesos de migración obligada en zonas de guerra o donde las carencias son lentas. Ligados a los mercados laborales, expresan cambios que no necesariamente pueden ser de carácter general, existen elementos premodernos, como la feminización de la pobreza; modernos, con mujeres con acceso a educación y trabajo y pos modernos con la reproducción asistida. Los síntomas de malestar en las mujeres, están ligados no sólo con el techo de cristal en mercados laborales estáticos sino con las “fronteras de cristal” (BURIN, 2008, 2012) en procesos que implican deslocalización de puestos de trabajo con desplazamientos geográficos y un efecto de crisis en la identidad laboral y familiar (BURIN, 2012). Las referencias de identidad para hombres y mujeres se van modificando. Connell et al. (2005) señalan que las prácticas masculinas están permeadas por relaciones de poder, producción y afecto que se expresan en nuevas masculinidades.

Para Bonino (2003), la expresión de la masculinidad hegemónica radica en la cotidianeidad o lo que los hombres y las mujeres realizan. Con los cambios en la organización del trabajo las mujeres han ido transformando su rol de género pero se conserva la asimetría en la relación mujer-hombre. En el caso de los muxe' al exhibir una conducta de género que se identifica con actividades de mujeres, retoma los elementos tradicionales del rol de género de las mujeres o de la esfera privada sin perder la capacidad de desempeñarse como hombres en el rol tradicional de la MH.

Al respecto existe un fenómeno producto de la colonización española que opera en todo México, un esquema binario de género ligado a la dominación por origen racial, aun cuando el mestizaje es dominante, vulnera la posición de los indígenas (MORENO Y SALDÍVAR, 2016). Los muxes enfrentan la discriminación dentro del territorio nacional dentro de un esquema binario de género y condición de vulnerabilidad como indígenas. Los cambios y rupturas en el desempeño del rol de género son a nivel individual pero no pueden desligarse del contexto en el que se articulan. En ese sentido, no son monocausales, se expresan a nivel individual en la salud mental y en las conductas de los sujetos. En general las mujeres son representadas como objetos deseables, mientras los hombres son sujetos deseantes. (MELER, 2012).

3.1.1 ¿Cuál es la visión de los zapotecas y de la sociedad sobre los muxes?

Los zapotecas abrazan a los muxes apoyando las actividades que realizan como aporte a la comunidad. Se continúa hablando del habitus de los muxes, el cual se encuentra en transformación por los cambios en su performatividad de género; se ha expuesto la función social de los muxes, las transgresiones en su estética y la apertura de sus prácticas en diferentes campos.

Para analizar este tema, se retoma lo que Pierre Bourdieu considera como capital social: los recursos de agentes que obtienen por medio de sus distintas relaciones sociales que se deben a la pertenencia a un grupo, la institucionalización del mismo y su reconocimiento a través de intercambios simbólicos. La identificación del capital social de los muxes, con base en el trabajo de campo, se puede desglosar en términos de su etnicidad, su organización y, sus redes tanto de trabajo, como de apoyo.

Etnicidad en el género de los muxes tiene su génesis etnia zapoteca, en la cual hay distintas identidades sexogénéricas que responden a una función social, como se ha descrito. Todo ello parte de una organización social y política que refuerza el habitus de los juchitecos. En este punto es necesario destacar que la base social de los zapotecos se encuentra en la familia donde las tareas están divididas por las edades y el género: los hombres, mujeres y muxes trabajan y proveen de dinero, pero quien decide sobre su administración es el varón.

Organización de los muxes, son un grupo que interactúa con distintas personas, pero sus núcleos de amigos se concentran con otros muxes. Esto se constató cuando se les buscó en

sus hogares o Mesa de diálogo como parte de la Semana Cultural de la Diversidad Sexual en Juchitán, intervención de Rita, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, 2018.

Entre ellos hacen reuniones, fiestas o simplemente salen y conviven juntos. Esto no significa que no haya divisiones, al contrario, hay distintos colectivos, pero en grandes eventos se unen, como en el Día de la lucha contra la homofobia, el Día Mundial de la lucha contra el VIH SIDA y especialmente en las Velas, organizadas por ellos mismos, las cuales se desarrollan en el mes de noviembre y diciembre.

Estos agentes se reúnen, en primer lugar, por sus coincidencias en prácticas y por su identidad, por lo que comparten distintas situaciones, ya sea de vulnerabilidad o de logros; y, en segundo término, porque tienen como objetivo común el avance de la protección de sus derechos. Si bien existen distintas actividades y espacios en donde se concentran y organizan, sus tradicionales Velas y cómo éstas permiten un lugar de visibilización ante la sociedad zapoteca, a nivel nacional e internacional.

Estas celebraciones también están ligadas a la etnia zapoteca, pues los zapotecas han mantenido una organización de cooperación para distintos actos, como en seguida se explica: El despliegue del estilo cultural zapoteco no se explica sin los lazos de parentesco y las alianzas entre grupos que se ponen en juego en las mayordomías³⁶. En estas agrupaciones se articulan el trabajo y la cooperación económica, producto de las relaciones de reciprocidad y obligatoriedad, que hacen posible la celebración de la fiesta y la reproducción de la comunidad.

Los zapotecos se distinguen por contar con prácticas y categorías que expresan la solidaridad comunitaria dentro y fuera del ámbito festivo, como *xendxaa* o —cooperación o apoyo en dinero; *guna'* o —dádiva en especie en ocasión de alguna celebración; *tequio* o —trabajo obligatorio o comunal; *gurendaracanee* o —ayuda mutua para construir una casa o para cooperar en una fiesta (MATUS, 1997, p. 18).

Estas prácticas y categorías dan forma al sentido de comunidad y crean relaciones de interdependencia que pueden abarcar distintos ámbitos, desde el familiar hasta el regional (ACOSTA, 2007: 34). Esta es la base de las Velas, espacio privilegiado de unión y organización. Actualmente hay cuatro lideradas por los muxes.

³⁶ MAYORDOMIAS; es la actividad de organizar y ser el líder de algún evento o acto religioso.

En estos eventos se reúnen los habitantes de Juchitán, turistas y medios de comunicación nacionales e internacionales que propagan el mito de que en Juchitán existe el paraíso gay o también llamado paraíso queer en Estados Unidos. Desde luego, la fiesta no refleja la vida cotidiana sino que en ella se encuentra un momento en el que los muxes atraen a personas de distintas entidades por mencionar algunos ejemplos del planteamiento de paraíso queer o paraíso muxe son McGee, Marcus (2015) Dispatch from the Global Streets: Queerness, Power and Sex in Juchitán de Zaragoza; Fernández, Rafa (2015), Meet the Muxes.

La vestimenta de gala y porque varios de ellos recurren más a atuendos extravagantes. Ello ha llevado a los muxes a un reconocimiento social y que le genera un turismo a Juchitán, porque en noviembre ya están reservados todos los hoteles, los restaurantes y los mercados se llenan de gente y las ventas aumentan. Para su realización se conforma una mesa directiva de muxes y personas con capital económico los apoyan, por lo que tienen una relación con empresarios y con autoridades, como diputados y con el presidente municipal.



Figura 15 – Foto de lavada de olla, festejo de la vela muxe, 2018, después de los incidentes del sismo del 2017. Fuente: Intrépidas buscadoras del peligro. 2018

En este punto puede observarse cómo los capitales económico, social y simbólico se encuentran unidos, pues a la vez que se tejen redes, también se exalta lo étnico. La dinámica interna y el enraizamiento con lo zapoteco y la sociedad pueden verse en el siguiente fragmento de una de las entrevistas:

La reina representa la Vela muxe aunque los mayordomos son los que se encargan de los gastos, son los que se encargan de preparar la Vela, de preparar el recorrido. Las capitanas son aquellas que van, invitan a otras amigas que las acompañen y van dando regalos, pues yo creo que con eso cumplen con una ilusión de ser capitanes. Porta su traje regional o diseñan su traje, su vestuario, inclusive, el carro alegórico y pues es una fiesta de hermandad, es una fiesta para ratificar nuestra hermandad, nuestras fiestas, nuestra cultura, nuestras tradiciones, nuestros usos y costumbres; y la parte muxe también pertenece a esta sociedad y, por lo tanto, estas tradiciones son nuestras y, si nosotros queremos nuestras tradiciones y las queremos preservar, entonces lo hacemos de esa manera, de decirle a la gente, a la sociedad: nosotros también somos parte de esta cultura y también nosotros somos capaces de solventar y poder llevar a cabo una grandiosa Vela a la santa cruz del cielo que es en diciembre [...] (ROBERTO, 2018).

Los mayordomos³⁷ trabajan todo un año para cumplir con su responsabilidad, el adquirir el compromiso de la mayordomía implica responsabilidad, implica seriedad porque es una fiesta, una tradición con la cual no se puede jugar.

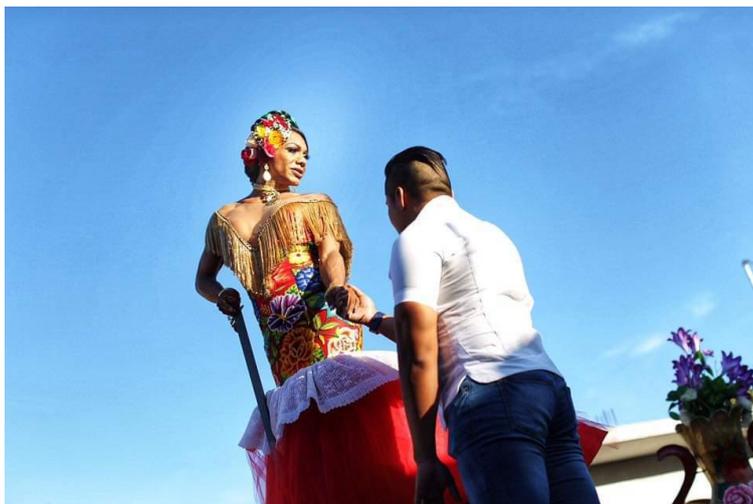


Figura 16 – Foto de entrada debutante de la reina muxe 2015. Fuente: Intrépidas buscadoras del peligro. 2018

³⁷ Persona que lidera las festividades religiosas y sociales en las velas.

Entonces cualquier compromiso que adquiere la capitana, se compromete que esté ese día su carro alegórico, con sus acompañantes, con su estandarte, eso es ser una capitana bien, es cumplir con la responsabilidad que se adquiere [...] cuando se adquiere esa responsabilidad se exhorta a la capitana, a la reina, a los mayordomos cumplan con la responsabilidad no solamente a la comunidad, sino a la sociedad porque esa noche de la Vela la sociedad y la comunidad son una sola.

La comunidad respalda y aplaude a nuestra actividad, se unen a nuestros actos . En esta entrevista puede identificarse la importancia que tiene este evento, el cual no solamente es una fiesta, sino que representa la etnicidad zapoteca, la cual se comprende en la entrevista a Roberto, previamente citada.

Como un elemento preponderante en los campos de poder, pues quien participa y tiene un cargo se visibiliza y es reconocido por la sociedad, misma que acompaña a los muxes esos días. Sin embargo, no siempre fue así. Las Velas de este grupo surgen en 1975 como una respuesta porque los socios de estas celebraciones tradicionales comenzaron a negarle la entrada a los muxes gunna incluso todavía hay letreros para las Velas de mayo que advierten que no habrá paso para quienes vengan - vestidos o - disfrazados de mujer; porque vale recordar que la vestimenta de los muxes ha cambiado, anteriormente portaban sólo algunos adornos en sus ropas y ahora hay quienes usan diariamente sus huipiles o quienes lucen atuendo más extravagantes, ante ello hay una recriminación por parte de la sociedad.

Algunos muxes declararon en la Semana Cultural de la Diversidad Sexual en Juchitán que en esas décadas fueron perseguidos en las calles por sus atuendos. Si se trae de nuevo la movilización de la COCEI³⁸ y sus enfrentamientos con el partido hegemónico, puede verse que estas pesquisas sucedieron a la par. En este sentido, se observa cómo los campos de poder restringen a quienes pueden participar, pues el grupo de izquierda enfrentaba constantes represiones por parte de los agentes de poder; esto sucede al mismo tiempo que se da una alteración de un orden que los muxes comenzaron a cambiar, pues su vestimenta, que forma parte de cómo se apropian de su cuerpo, comenzó a ser censurada.

Este cambio de vestuario alteró su habitus porque se salieron de las normas establecidas e interiorizadas. Como respuesta hubo una organización para conformar su propia Vela. La más

³⁸ Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec.

antigua data de cuatro décadas y ahora tiene un renombre internacional: Sí, cuando es la de las Intrépidas es algo internacional porque viene gente de muchos países a participar.

Las Velas organizadas por los muxes han tenido tanto éxito que se hizo una réplica en la capital de Oaxaca, en el Distrito Federal y en Los Ángeles, California. Su reproducción se debe a una socialización sobre el género que rompe con lo binario; los muxes se colocan Entrevista a Roberto, previamente citada. ante el mundo como un grupo paradigmático que tienen sus orígenes en los pueblos zapotecos y que han persistido hasta ahora. Además, su reconocimiento se debe a los medios de comunicación, quienes han difundido la idea de una sexualidad disidente e indígena.

En la reproducción de la Vela en la capital de Oaxaca una de las entrevistadas de esta investigación participó y esto le otorgó un reconocimiento social y político, tanto que llegó a integrarse a un grupo de trabajo, como ella lo relata: Surge efectivamente una Vela. Una Vela que tenía su reina como una copia fiel de una Vela zapoteca, pero con la lupa de la diversidad sexual, enfocada a personas de la diversidad. Como una réplica de la Vela que hacemos acá, en Oaxaca.

Las Velas son una celebración zapoteca que invita a participar a los agentes con mayor capital económico, social y político. Las Velas son un espacio de poder, un campo de poder, donde se deliberan decisiones, se participa por obtener los cargos para ser reconocidos socialmente a tal punto que puede transitarse hacia otros lugares, como las instituciones gubernamentales.

No son un puente político, sino forman parte de los espacios políticos, y éstos se encuentran enraizados en lo étnico. Además, la extendida socialización de las Velas, así como sus réplicas, tiene como resultado un reconocimiento mayor a los muxes, lo que les permite continuar con sus tradiciones y sus prácticas de género; lo que les coloca como un grupo con un particular capital social, pues a partir de su visibilidad muchos colectivos, asociaciones civiles y otros grupos comenzaron a llamarlos para trabajar conjuntamente.

Otro elemento significativo es la organización misma de los muxes en las Velas; la cual se traduce a otros espacios, como marchas o reuniones. El asociarse es un punto relevante en el capital social, como lo señala la entrevista con Berenice, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca. los agentes comienzan a entrar en campos de poder que habían sido negados para ellos; además

advierte la agencia de los muxes, la cual se hace presente no sin dejar de enfrentar estructuras de poder y dominación.

En resumen, los muxes han formado un capital social que no se puede despegar de las normas de género, por lo que aun cuando ellos tengan una organización social basada en su etnia, eso no los exime de enfrentar, y formar parte de relaciones de dominación. Luego de exponer este apartado del capital social, es importante recordar que una de las diferencias que apuntala Ramírez Plascencia (2005) en las propuestas de capital social entre Bourdieu, Coleman y Putnam es que estos dos últimos tienen una valoración sobre esta categoría, es decir, la estudian en términos positivos, sin embargo, Bourdieu expone cómo los elementos del capital posibilitan las prácticas de los agentes, pero esto no los excluye de las estructuras de poder, justamente lo que se puede estudiar en este caso.

Los muxes cuentan con un capital social que está intrínsecamente relacionado con un intercambio material y simbólico liderado por agentes específicos, y esto a su vez les ha permitido entrar a distintos campos de poder, pero al mismo tiempo se enfrentan con las relaciones de dominación.



Figura 17: foto promocional de cervecería victoria para la campaña de diversidad étnica en México. Fuente: Cervecería victoria, 2019.

3.2 Como los muxes quieren ser vistos.

Los muxes no quieren ser catalogados con etiquetas de la sociedad, no son homosexuales, pansexuales, bisexuales, travestís, etc. Ellos quieren ser llamados de “MUXES”. Quieren ser vistos como muy trabajadores y responsables de llevar al hogar de la madre un sustento y sobre todo ayudar como se debe. Los muxes no quieren estereotipos que la sociedad delega, porque con eso inferioriza la importancia de los muxes en el grupo zapoteca.

Se encontró que entre los hombres muxes de Juchitán, la división del trabajo se encuentra estrechamente ligada a la construcción de género, ligada con una tradición indígena que es fuerte en la región, pero que comienza a resquebrajarse ante el esquema binario nacional dominante de hombre-mujer. Se observó discriminación hacia los grupos de muxes en general aunque no todos ellos comparten la misma condición.

La división del trabajo dentro del hogar coloca a las muxes que adoptan roles femeninos en ocupaciones tradicionales de mujeres; los muxes que se desenvuelven en la esfera pública, lo pueden hacer adoptando una identidad femenina y ligándose con actividades remuneradas pero en roles femeninos; o adoptando roles masculinos, y realizando actividades remuneradas propias de hombres.

Esta esquematización, reiterativa en el mundo occidental contemporáneo, no permite integrar a individuos desde un tercer género, discrimina doblemente a los muxes ya que al adoptar un rol de género femenino y autodefinirse como zapotecas, se les discrimina como mujeres y como indígenas.

La asignación de roles de género entre los muxes se reproduce a través de códigos de significados compartidos, por lo que el hablar el idioma zapoteco en el grupo de referencia identitaria, es muy importante. Se encontró que la etnia provee la relevancia necesaria para construir el género y que la identidad posicional de los individuos dentro de la comunidad puede variar encontrándose diferencias en el poder económico, la capacidad de decisión y de estatus entre ellos. Otro aspecto que refuerza la identidad zapoteca es la institucionalización de las fiestas rituales.

Desde el punto de vista económico, para aumentar sus ingresos los muxes establecen estrategias de sobrevivencia mediante la creación de redes de intercambio y solidaridad que se corresponden con estrategias prehispánicas de distribución de recursos y fuerza de trabajo. En

Juchitán las redes de apoyo y solidaridad son el mecanismo para la colaboración con otros muxes, para la organización de las fiestas tradicionales y la promoción cultural del municipio su condición de género y su participación en las fiestas rituales atrae la atención mediática. A través de la organización de las fiestas, se conservan los lazos comunales y se obtienen ingresos adicionales.

A pesar de que los muxes se han convertido en un atractivo turístico, existe una creciente intolerancia hacia su condición, debido a los constantes movimientos migratorios y la organización política del municipio. Con estas características, los usos y costumbres indígenas se ven desplazados para posicionarse en la lógica de los partidos políticos: intereses creados y mediados por relaciones de poder establecidas. Aún y cuando la conservación del idioma zapoteco les ha permitido a los muxes mantener vigente su construcción simbólica étnica como un tercer género, los cambios graduales en la comunidad van de la mano de la influencia del modelo económico neoliberal.

Así, la división del trabajo sexo-genérica flexible entre los muxes les ha permitido en la comunidad alcanzar cierto grado de tolerancia. Se aceptan las expresiones de diversidad sexual, pero con una frontera perfectamente marcada. Existe una discriminación laboral, que depende de la performatividad de género que adopte el/la muxe.

Los muxes con el paso del tiempo han marcado un territorio con su presencia eso hace que tenga visibilidad indígena zapoteca, no solo en Juchitán, si no por lo contrario en todo el país y el mundo, demostrando sus raíces, cultura, folclore, gastronomía y sobre todo su lengua, que hace gran referencia al cultivo de valores bien establecidos. Los muxes quieren ser vistos de esta manera, siempre apoyando a la economía y desarrollo de Juchitán y también siempre promoviendo campañas de ayuda y de solidaridad. En muchos casos el prejuicio de las personas ya existe y no es necesario recalcarlo frente a ellos. Los muxes están conscientes de lo que son y de lo que desean demostrar para cambiar esa visión de su pueblo.

Tenemos que resaltar la religión en México, el porcentaje de católicos es en su mayoría es por pueblos indígenas y los muxes no son la excepción ellos son apoyados y aceptados por la iglesia para celebrar sus velas que identifican a esta comunidad. Es así como este sector se ha familiarizado con esta causa y con el crecimiento espiritual de los muxes y la comunidad zapoteca. Los muxes son reconocidos por la iglesia y visibilizados en formar parte activa de est

También vamos a recordar que en la mayoría de sus casos la pobreza esta de la mano con el tema indígena y los muxes, solo quieren respeto por este tema, ya que ellos son considerarse importantes en el ámbito económico, político y social.

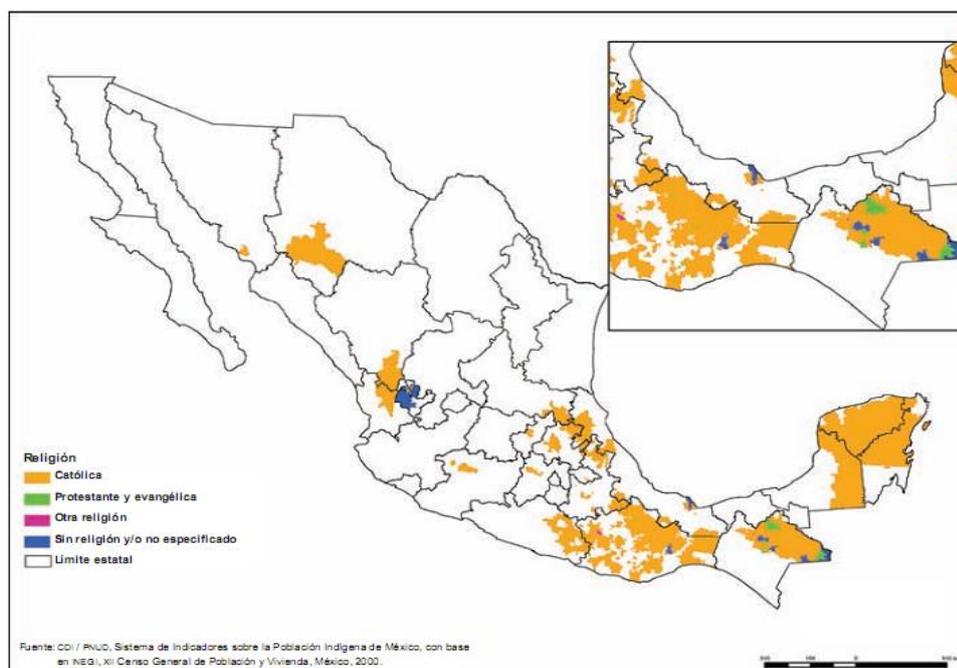


Figura 18: Mapa población indígena según religión predominante en municipios indígenas, México, 2000. Fuente: CDI/ PNUD, Sistema de Indicadores sobre la población indígena de México, con base en INEGI, XII CENSO GENERAL DE POBLACION Y VIVIENDA, MEXICO 2000.

3.2.1 ¿Como los muxes quieren ser reconocidos por la sociedad?

Los muxes quieren ser reconocidos por su trabajo honrado y que además es indispensable para la economía y desarrollo de su pueblo. A pesar de estar envuelto en un proceso de cambio y apertura cultural Michel(2006), la comunidad de Juchitán mantiene su esencia indígena y los roles se asumen entre los grupos que se autodenominan zapotecos. Alberti (1994), establece que la relevancia del estudio sobre la construcción simbólica del género desde la etnia radica en el hecho de que dentro de la etnia se pueden apreciar varios elementos: la identidad posicional de los individuos, la capacidad en el ejercicio del poder de cada uno y el uso del capital económico, cultural, social y simbólico que cada

persona realiza. Alberti (1994), refiere a los trabajos de Bourdieu (1989,29), para señalar la condición de hombres y mujeres en variación dentro del mismo grupo.

La subjetividad está relacionada con la posición y la red de relaciones que cada individuo tiene en el grupo étnico. Así, esa subjetividad es producto tanto de la construcción individual y de historia de vida como del “contexto discursivo cultural” en el que se desenvuelve. Cada persona “reinterpreta este discurso desde su subjetividad en el horizonte de la etnia” Alberti (1994).

Otro aspecto que destaca esta Alberti es el de la estrategia que los grupos indígenas desarrollan a partir de una identidad étnica que hace alusión a elementos colectivos compartidos por el grupo. Esto les permite incorporar o rechazar elementos propios de la modernidad o del contexto regional o nacional en el que se encuentran. Esta identidad étnica es un elemento cohesionador muy fuerte aun cuando el grupo étnico pueda ser una minoría en el contexto nacional.

En el caso de los muxes juchitecos, el apego a las tradiciones y la fiesta es un ejemplo de estrategia compartida que les ha permitido establecer un puente entre la cultura dominante mexicana y la modernidad con las tradiciones zapotecas. Esto no significa sin embargo, que todos los muxes mantengan relaciones de poder simétricas en las redes de reciprocidad que se establecen al interior de la comunidad, ya que depende de la posición del individuo, en la comunidad la posición de poder que pueda ejercer:

“Somos muxe, no somos mujeres, no somos hombres. Tenemos algo de femenino pero no somos mujeres. Soy el que está en medio de los dos y desde este espacio es que aquí luchamos como muxe””, (compartidor 1)³⁹.

Un grupo étnico se distingue a partir de varios elementos: la existencia de sistemas de signos de comunicación que le son propios: lengua, identificación en una red o estructura dentro del grupo. El estudio de la producción semiótica así como del discurso y el marco cultural en el que se desenvuelve permite la interpretación de aquello que el grupo produce y da sentido a los ordenamientos de acuerdo con el género. El hablar el idioma zapoteco les ha permitido

³⁹ Defino como **Compartidor** a Muxes que me expresan su opinion y su vision de lo que representan, pero que al mismo tiempo prefieren estar en el anonimato.

mantener vigente la construcción simbólica étnica de género al mismo tiempo que comienza un cambio gradual en la comunidad:

“Por la defensa de nuestra lengua, nosotras no nos ponemos otro nombre (gay, travesti, transexual), al decir muxe va implicado todo, sabemos que es transgénero. Nosotras somos muxe y hemos trabajado mucho para que el término no sea peyorativo. No me siento mujer, ni tampoco quiero ser mujer, no soy hombre, no soy mujer, soy muxe””. (compartidor I).

En la sociedad juchiteca con apego a la tradición indígena zapoteca, los roles de trabajo para hombres y mujeres son rígidos. Los primeros se encargan de las labores de la tierra y la ganadería, mientras que las mujeres se dedican tanto al hogar como al intercambio o venta en los mercados. Su dedicación al comercio les da una mayor visibilidad. Ésta se refuerza en las fiestas tradicionales (velas) en la elegancia de los trajes típicos, en los desfiles y en las fiestas tradicionales. Las mujeres posibilitan las redes de solidaridad e intercambio que tienen su expresión económica en la fiesta.

Las velas así como los ritos de paso son la ocasión para organizar económicamente a la comunidad. La división del trabajo dentro del hogar refleja la tradición indígena en la región que incluye no sólo el trabajo femenino/masculino sino el de los muxes que en Juchitán está ligado con el comportamiento doméstico y el cuidado de los padres enfermos o ancianos.

Así mismo, fuera del hogar, este trabajo se expresa en emprendimientos o pequeñas empresas que tienen los muxes, su éxito radica en el aprovechamiento de las redes de solidaridad para la organización de las velas o fiestas patronales. Bartolo (2010), comparte el significado y lo que representa una vela, describiendo lo siguiente;

La vela viene de velada no viene de cirios, sino que es de velada, es de desvelarse y se hace de noche. Se realiza una misa ofrecida a San Vicente, hay una tirada de frutas, existe una banda que toca sones adentro de la vela, existen los puestos de los socios de las velas, los invitados. Lo único diferente sería la pasarela que hacen las travestis, porque lo hace una agrupación de muxes y creo que es lógico que haya eso. Pero de allí todo, los invitados son todo el pueblo y familias llegan con sus hijos, con sus esposos, toda la familia llega a la vela. Es más, mucha gente se pelea o anda buscando quién la invite a la vela, porque

quiere estar en esa vela. Pasa algo muy interesante, en esa época, en esa sola noche de Intrépidas, se abarrotan los hoteles de Juchitán, cosa que no pasan mayo, en mayo viene mucha gente, pero esa gente tiene familiares en Juchitán y se queda en casa de sus familiares. En la vela de las Intrépidas llega mucha gente que no tiene parientes acá, por eso se abarrotan los hoteles” (BARTOLO, 2010, p.21-22).

A pesar de encontrar mayor apertura en Juchitán, se encontró que la tolerancia hacia las expresiones de diversidad sexual es limitada y que existe discriminación laboral que puede variar según la performatividad de género que adopte el/la muxe’: “en la séptima, en la novena, donde no pueden estudiar, las muxes comienzan a temprana edad con oficios informales, domésticas, bordadoras, tejedoras, cantineras, en el trabajo sexual, pero si estudian y visten de hombre pueden ser arquitecto, maestro, político”, (compartidor II).

Salhins (2003) muestra que una cultura es un proceso dinámico que crea o recrea significados de acuerdo a las necesidades de los grupos sociales, principalmente de los pueblos indígenas que se rehúsan tanto a desaparecer en cuanto se tratan de ser como nosotros. [...] clanes están desapareciendo y estarán siempre desapareciendo, más aquellos pueblos que sobrevivirán al acoso colonialista no están fungiendo las responsabilidades de hacer todo culturalmente o todo lo que les es estipulado. Ellos vienen intentando incorporarse al sistema mundial a un orden todavía más desafiante:

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, sobretudo seu próprio exotismo e regiões internas da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado (LATOURET, 1996 Apud SALHINS, 2003).



Figura 19 – Boleto para vela Sandunga y protocolo de vestimenta. Fuente: Hernández Chávez, 2019.

La razón para la creciente intolerancia hacia la condición de los muxes es el crecimiento de la ciudad de Juchitán de Zaragoza, los movimientos migratorios y la organización política del municipio que no es por usos y costumbres indígenas sino a través de partidos políticos. Estos tres elementos en conjunto ejercen presión sobre las condiciones ideológicas dominantes de los grupos indígenas zapotecos. Aun lado a ello, la falta de una política pública activa y específica al rescate del idioma zapoteco que impacte en forma general a la población zapoteca a través de las escuelas no permite que los jóvenes indígenas conserven su idioma. (en la mayoría de las escuelas se encuentran profesores que no saben el idioma zapoteco y eso hace que la educación sea colonizada).

En general la población indígena que se autodenomina como muxes en Juchitán de Zaragoza es vulnerable, aunque también existen diferencias con respecto al grado de vulnerabilidad. Las personas que migran fuera de Oaxaca hacia la ciudad de México o al extranjero se enfrentan con el desconocimiento sobre un tercer género y en un esquema binario se asumen como “gays” u “homosexuales”.

Los muxes que deciden quedarse en el estado y el municipio pueden ejercer una mayor flexibilidad en su expresión genérica aunque un grupo de ellos ha decidido “vestirse”, expresión que hace alusión a ejercer un rol femenino en la comunidad. “Muchas muxes jóvenes se están capacitando y al vestirse las mujeres juchitecas lo hicieron también rescatando elementos culturales, ahora, esas jóvenes se definen como gays, mujeres transgénero, drag queens, hombres con parejas heterosexuales y con hombres sin sexo”. (compartidor II).

En el caso de los hombres que deciden adoptar el rol de género femenino en forma permanente y se auto reconocen como mujeres, son los que se encuentran en mayor desventaja laboral. Existen otros muxes que utilizan vestidos tradicionales en forma ocasional con motivo de las velas pero no desempeñan necesariamente actividades laborales propias de mujeres durante todo el año.

Las actividades laborales más importantes para el primer grupo, están relacionadas con las que tradicionalmente hacen las mujeres en la comunidad zapoteca: trabajo doméstico, cuidado de los hermanos menores, de los parientes y de los padres. Este tipo de empleo no es reconocido ni pagado aunque se han modificado las condiciones laborales en el municipio de Juchitán de Zaragoza a la par que la región entró en un proceso de modernización.

Algunos muxes logran obtener ingresos de micro empresas en emprendimientos propios, auto empleándose; las actividades que más se mencionaron en las entrevistas fueron: cocinera, estilista, modista, bordadora, artesana. Algunos de ellos son también empleados o vendedores de cosméticos. Los emprendimientos no cuentan con apoyos bancarios y en muchos casos se reducen a condiciones laborales de autoempleo o empleo en precariedad sujeto en muchos casos a la demanda de bordados para vestidos o trabajos relacionados con las fiestas tradicionales.

Una muxe puede ser aceptada en la comunidad por el aporte económico con el que contribuye pero enfrenta restricciones que otras mujeres indígenas no tienen: aunque aspire al matrimonio con un hombre, no puede casarse porque se considera “antihigiénico” que debido a su condición, elabore comida o maneje alimentos.

Es quizás este grupo de mujeres muxe las más discriminadas ya que no hay políticas públicas que las apoyen para un reconocimiento legal como mujeres ni son objeto de los beneficios de programas públicos para mujeres indígenas. Al mismo tiempo, la permanencia en

familias extensas sin ningún derecho a pago por su trabajo no asegura que los recursos destinados para apoyar a las familias en pobreza extrema puedan ser manejados por una muxe. “Un muxe no se puede casar, el muxe te va a dar dolor de cabeza, más si se viste de mujer, o tiene VIH. Es un mito que sean considerados una bendición en la familia”, (Informante III).

Las políticas públicas en contra de la discriminación de género hacen énfasis en la salud pública y prevención para enfermedades de transmisión sexual pero no existen políticas de apoyo para los emprendimientos o desarrollo de programas de capacitación para ellas. En una entrevista, una muxe afirmó que la orientación de las políticas de salud en la prevención, deja de lado los apoyos que requieren las muxes transexuales: médicos especialistas en cambio de género, endocrinólogos y psicólogos. Por otra parte, tampoco hay mecanismos que agilicen el cambio de nombre o la regulación laboral, a pesar de que el municipio tiene prestigio de reconocer la diversidad sexual.

Para aumentar sus ingresos, las muxes se valen de las redes de intercambio y solidaridad en la comunidad LGBT y dentro del municipio de Juchitán, este mecanismo les permite recibir ayuda y colaborar con otros muxes en las fiestas tradicionales y de promoción cultural del municipio. A través de la organización de las fiestas, se conservan los lazos comunales y se obtienen ingresos adicionales, pero no se eliminan las asimetrías que existen entre los grupos muxes involucrados en la organización ya que no todos reciben iguales ganancias por la organización.

Las tradiciones zapotecas se conservan pero se han mezclado con las tradiciones occidentales, se observa el uso de plástico y de cerveza en lugar de productos naturales; la fiesta se entiende más como una forma de vida y de intercambio que como un ritual regulador. En ese sentido, la fiesta favorece más a las empresas grandes ya que aprovechan este tipo de costumbres y las modifican. La entrada a una vela, por ejemplo, puede o no incluir la comida típica como marca la tradición, pero no se excluye un cartón de cerveza por persona.



Figura 20 – Pergamino de invitación para el festejo de vela de San Vicente Goola “promoción de invitación para una vela en Juchitán”. Fuente: Choze Gomez, 2019.

La promoción de la región como un paraíso *gayfriendly* (amigable para el turismo homosexual) atrae numerosos visitantes durante la vela del grupo muxe (la más conocida es la de las Intrépidas Buscadoras del Peligro), beneficiando a restauranteros, hoteleros y personas con salones de fiesta.

Los principales problemas de este grupo son la precariedad laboral, la discriminación laboral y el alcoholismo. Se han reducido los casos de infecciones de transmisión sexual pero falta atención para los muxes más viejos y aquellos que por la discriminación tienen que salir de la región. Existe otro grupo de muxes que puede o no vestirse, que recibe menos atención en la comunidad y por parte de los turistas.

En este grupo se encuentran los muxes que pueden casarse y tener hijos, algunos reciben la aprobación de la comunidad y logran terminar carreras técnicas y universitarias encontrando menor resistencia para su expresión genérica y menor discriminación laboral. A este grupo

pertenecen los muxes más acomodados, los que organizan las velas y pueden fungir como mayordomos de las mismas festividades.

3.2.2 ¿Cuáles acciones deben ser desarrolladas para el fortalecimiento y valorización de los muxes?

La cultura indígena en un sentido estructural, más allá de la reducción liberal que acaba encajando este derecho en una reivindicación territorial concreta. Cuando la cultura es la que da contenido a un derecho cuyo sujeto soberano son los pueblos indígenas, frente a las concepciones territorializadas con las que el Estado-nación liberal da medida de la autodeterminación, ésta última deberá expresarse como autogobierno.

Será necesario atender a cómo se explicitan esas demandas de autogobierno dentro del Estado-nación en el que cada pueblo indígena se inserta, siendo consciente que el autogobierno es una referencia conceptual que trasciende y desborda una interpretación del derecho de autodeterminación como secesión agresiva de un módulo respecto del Estado-nación en el que estaba necesariamente integrado.

El concepto de autogobierno, que encarna políticamente las exigencias del derecho al territorio, a la cultura y al etnodesarrollo, en cuanto expresiones corporalizadas del derecho a la vida, es un concepto más creativo y dinámico que los que se manejan en estructuras administrativas estancas como las Teorías del Estado liberal en un sentido kelseniano. Lo desborda a la vez que lo integra; se separa de él a la vez que lo complementa.

La comprensión liberal tendrá que hacer un esfuerzo para encajar un concepto que no se mueve según las reglas y dinámicas de categorías preconcebidas y jergas sistémicas ya establecidas y automatizadas; es decir, tendrá que abrirse a un provocante pluralismo jurídico transliberal. Secuencia de derechos –territorio-cultura-etnodesarrollo- que constituyen la columna vertebral del derecho a la vida de los pueblos indígenas, necesitan aplicarse y concretarse políticamente en los mundos de la vida (sería el nivel B de la ética de Apel) por medio de un derecho síntesis, como es el derecho de autodeterminación.

En este derecho descansa el utillaje político necesario, aquél que posibilite un autogobierno sostenible y que haga efectiva la autónoma producción de contextos humanos de opción para que el territorio, la cultura y el etnodesarrollo indígena capaciten de recursos,

capital humano y medios institucionales necesarios para que el derecho a la vida de los pueblos indígenas sea una realidad.

El derecho de autodeterminación sería la acumulación política de las exigencias redistributivas y de reconocimiento que los pueblos indígenas reclaman para poder vivir. Para ello, las categorías liberales utilizadas para entender y normar este derecho, deben quedar superadas, no por desfasadas, sino por la incapacidad que muestran para entender una lógica que trascienda la cultura liberal y la rebase en contenidos, implicaciones y semánticas.

Pues el derecho de autodeterminación como derecho de los pueblos indígenas, enfatiza en la necesidad y exigencia de autonomía por parte de éstos, más que en un separadísimo ejercicio de soberanía frente al Estado-nación en el que están coercitivamente encajados, como sería propio de la familia liberal en la interpretación que ésta hace del derecho de autodeterminación.

La familia liberal enroca el derecho de autodeterminación en un sujeto unitario y totalizante como es el Estado, y dinamiza todo su contenido desde la potencia que otorga el moderno concepto de soberanía. La provocación iconoclasta de los pueblos indígenas exige considerar como sujeto de tal derecho a los pueblos (y no al Estado-nación) proponiendo como contenido material fundamental de toda exigencia normativa.

En la acciones que deben trabajarse son el territorio indígena, con claras connotaciones colectivas en la manera de estructurarse y comprenderse, se convierte en la tierra liberal, asumida exclusivamente como derecho a la propiedad privada. La cosmovisión indígena, en lo que hace referencia a la manera de entender las relaciones con la Naturaleza y el territorio, es sustituida por la manera de entender la tierra y la propiedad privada. Sólo desde ahí es posible entender lo que ha sido una de las grandes fisuras de las políticas latinoamericanas: la posibilidad de llevar a buen puerto una reforma agraria que ubique equitativamente las distintas perspectivas en juego en un territorio habitado y tomado pluriculturalmente. De nuevo ha irrumpido la incapacidad liberal para enfrentar la cuestión territorial desde la provocación que supone el otro culturalmente diferenciado y cosmovisionalmente divergente.

El derecho al territorio que venimos refiriendo, tendrá que articularse necesariamente con el derecho a la cultura indígena. Ambos, cultura y territorio, poseen una relación asociante difícilmente discernible. Derecho al territorio y derecho a la cultura se recombinan creativamente por medio del derecho al etno-desarrollo; éste será la expresión sistémica que se

obtenga de la combinación y entrelazamiento de dos de sus notas constitutivas: cultura y territorio.

Esta reproducir y desarrollar la vida de otras formas y maneras de gustar y tratar con lo humano, para poder reconstruir un nuevo monolito político y reescribir el palimpsesto de la identidad con iconografía netamente indígena. El pacto intercultural, constitutivamente agónico, deberá tener otras claves: la de los derechos humanos. Para ello, ya no será válido la forma liberal de relatar el discurso de éstos ya que en este formato no cabe el diálogo con interlocutores culturalmente distintos.

Sin embargo, el liberalismo es más versátil y fructífero que la reducción esclerótica a la que es sometida actualmente para interpretar, comprender y normativizar los derechos humanos. Sólo desde la ductilidad de una tradición dispuesta a dialogar por la consecución de un nuevo pacto intercultural de derechos humanos, será posible localizar y situar realmente la universalidad de éstos. Sólo desde este ejercicio de descentramiento podrá entenderse, por ejemplo, que el Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas de 1994, sea un ejercicio concreto de universalización e inculturación de los derechos humanos; una interpretación creativa de las exigencias inherentes a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, adaptado, sin embargo, a un espacio distinto el indígena- en un momento temporal diferente.

Hoy, sin embargo, la máxima del derecho a la vida, explicitada como producción, reproducción y desarrollo de la vida de sujetos y pueblos, deberá ser aplicada con urgencia a los pueblos indígenas. Este derecho sustantivo y fundante –el derecho a la vida-, condición de posibilidad de cualquier otro derecho, deberá articularse de manera complementaria con otros para poder necesariamente expresarse y encargarse con urgencia.

El nivel de negación y persecución de los pueblos indígenas ha sido tan cualificado, que el derecho a la vida de los mismos necesita de la conjugación compleja, sistémica y simultánea de varios derechos que den corporalidad, textura y completud al derecho a la vida. En este sentido, la vida de los pueblos indígenas necesitará ser informado y conformado por una secuencia de derechos que, en sólida interdependencia e indivisibilidad, permitan reconstruir sus condiciones de vida para unas y las culturas cuya dignidad está seriamente puesta en entredicho.

Promulgar el derecho a la vida de los pueblos indígenas supone equilibrar la incapacidad para vivir dignamente que actualmente poseen y compensar los agravios históricos sufridos que son irreparables, por éstos mediante una red de derechos que suturen la perjudicada y débil salud de la identidad indígena.

Por ello, las garantías de una vida sostenible para la cosmovisión indígena difícilmente podrá logarse si no es, en primer lugar, a través de la normativización específica del derecho al territorio para estas comunidades culturales. El derecho al territorio tal y como es entendido por la cosmovisión indígena, constituye todo a un reto para la conciencia liberal que pretende cambiar aquél por una restrictiva y etnocéntrica articulación del derecho a la tierra.

El derecho al territorio indígena supone una relación intrínseca e inescindible de la estructura cultural indígena con la naturaleza; ello supone y exige situarse ante una comprensión meta-liberal del territorio que trascienda el estrecho y demarcado concepto de propiedad que se esconde tras la ideológica acepción de tierra. Las categorías liberales no tienen capacidad para interpretar, comprender o regular esta acepción jurídica por ser ignota a su propia estructura cosmovisional. Ya que existe una arraigada incapacidad.

No vamos a entrar en estas cuestiones que están desarrolladas ya que dice Mikel Berraondo, Los derechos medioambientales de los pueblos indígenas, Abya-Yala, Quito (2000). Su torpeza e incapacidad para reconocer lo plurinacionalidad existente y el carácter rígido y monolítico de un constitucionalismo empeñado en evitar los gritos de autonomía de los pueblos y naciones originarias.

La manera de entender y posibilitar el libre despliegue de la identidad indígena pasa por hacer una efectiva y real proclamada de versatilidad republicana en la forma de concretar lo constitucional. En este sentido, una comprensión reflexiva del pluralismo jurídico empeñado en una real convivencia de culturas, deberá necesariamente abrirse a propuestas de multiconstitucionalidad federal para los pueblos indígenas, no de manera asimilativa como hasta ahora, sino concibiendo a los pueblos indígenas como sujetos con capacidad constituyente.

Por ello, el nuevo movimiento social indígena tendrá que enfrentarse y deconstruir un modelo de organización nacional como trama institucional que unifica y aglutina a los mismos en un único e idéntico grupo, bajo un mismo modelo de organización jurídica, en donde lo

indígena ha sido siempre tratado como miembro incompleto de todo proceso de construcción nacional.

La deconstrucción se dirigirá principalmente a la impuesta nacionalidad común ejercitada por medio de férreos y densos mecanismos con los que se instauro el Estado-nación, como sería la imposición de modelos educativos y curriculas de formación concretas; de símbolos patrios e institucionales; de lenguas oficiales; de demarcaciones territoriales por medio de unidades administrativas clausuradas; de modelos culturales sancionados por la pontificia presencia del Estado-nación; de modelos de normatividad concretos ajenos a las expectativas de vida y modos de organización de los diferentes grupos existentes; e incluso por la imposición de un discurso muy concreto de derechos humanos, lo que supone una apropiación del demos y del Estado por parte de quien funge como nación hegemónica en el proceso de construcción del Estado, vinculando estructuralmente las nociones de ciudadanía y nacionalidad, y cerrándose sistemáticamente a las reivindicaciones de derechos soltados desde otras lógicas culturales y cosmovisiones.

El rebrote de un movimiento social indígena puede situarnos ante un nuevo paradigma político científico con fuertes y necesarias exigencias y correcciones a un discurso de derechos humanos, tal y como éste ha sido entendido por los enunciados liberales. Es aquí, en la manera de desarrollar un discurso de derechos, donde lo comprensivo tendrá que atenuarse para poder expresarse como universalidad real. De no ser así, nos quedaremos con lo que tenemos: una universalidad noroccidental que se afana en proclamarse global a costa de unificar asimilativamente todo espacio cultural.

El incipiente y en alguna medida compacto movimiento social indígena, se levanta airado frente a las “políticas indigenistas” por la manera que éstas tienen de tratar y gestionar el material indígena, reduciéndolo a mera mercancía, resultado último de las posibilidades que ofrece el sistema productivo del Estado-nación criollo. Estas políticas indigenistas, de corte liberal-emancipatorio, troquelan las diferencias culturales (indígenas) con el formato de una homogeneidad ciega a las diferencias e indiferente a la diversidad originaria de América, todo ello rematado con las maneras de una abstracción que excluyen los atributos, especificidades y las exigencias culturales de un pluralismo diferente y heterodoxo.

La asimilación indígena supuso empacar las dinámicas culturales de estos pueblos en una concepción de Estado jurídicamente cerrada. El cierre de la nación criolla se va produciendo en cada una de las esferas de la acción social. Lo indígena quedará excluido

económicamente y reducido a la condición de indigencia; desplazado culturalmente; pisoteado militarmente; devorado jurídicamente y constitucionalmente.

La historia del colonialismo moderno y postmoderno se ha encargado de ubicar correctamente el lugar político y epistemológico que ocupan y deben ocupar los pueblos indígenas. No es ya una sorpresa que su desplazamiento de los mundos de la vida hacia los inframundos de ésta haya sido el habitáculo tempo-espacial más cómodo para situar a los pueblos indígenas. Sin embargo, las tensiones históricas, que como una efervescencia crítica y provocativa venían impulsando los procesos identitarios en América Latina, van adquiriendo consistencia y especificidad indígena desde mediados del siglo XX. Como casi en su mayoría se conocen.

La erupción de lo pisoteado levanta su voz y su rostro y plantea un nuevo reto cultural a las blindadas sociedades latinoamericanas. La movilización crítico-política de la conciencia indígena, siempre perenne aunque pisoteada, expresada y dinamizada por medio de lo que venimos llamando un movimiento social indígena, suponen un replanteamiento de la cuestión y la exigencia de abrirse a un nuevo paradigma que surque el espacio y otorgue subjetividad, actividad y protagonismo específico a los pueblos indígenas.

Esto mismo pasa con la comunidad muxe, es una comunidad que aporta a una economía sólida, pero que al mismo tiempo se puede observar resagada de limitantes para poder desarrollarse en el entorno indígena, entonces al punto que se llega es que, debe haber congruencia en lo que se hace y se permite, no tratar de manipular al antojo de la sociedad, algo que nace en conjunto con un pueblo indígena específico y que no permite una evolución del pensamiento aceptando del saber indígena y de sus artes de convivencia sana.

El fortalecimiento y valorización de los muxes, corresponde a la misma comunidad y sobre todo al respaldo de una sociedad tolerante y abierta a otras formas de pensar y convivir. A una territorialidad completa donde se transita con una representatividad y empatía por lograr una visibilidad sana y de respeto con la comunidad, estado y país. Que a su vez tiene que tener una estructura sólida para poder ser referencia y ejemplo de permanencia para los demás pueblos indígenas no solo de México, si no del mundo entero. Tener los ojos puestos por una sociedad intolerante debe ser el motivo para demostrar que no solo se es una comunidad por casualidad de la vida, que por lo contrario sea forjado y se lucha día con día por una valoración y reconocimiento ante el mismo pueblo indígena.

CONSIDERACIONES FINALES

En conclusión con este tema tan amplio y diverso, se llega a tener una mayor visión de la posición del indígena en México como la diversidad cultural tan diversa y extensa territorialmente, es importante recalcar al pueblo indígena de los muxes como un factor principal y necesario para el desarrollo de la economía en Juchitán. Esta investigación participante sobre la territorialidad de los muxes, se origina de la inquietud de querer conocer la forma de vivir de esta comunidad y saber como se origina la vulnerabilidad de la que poco se habla, con los muxes en su eterno.

Los resultados de esta investigación son muy satisfactorios porque permite dar una amplitud de planteamientos y deriva muchas practicas posibles y raizes de donde iniciar. Esto permitio ver más de cerca los cambios de los muxes, desde sus actividades cotidianas hasta la más notorias, como por ejemplo llegar a Juchitán y escuchar que todas las personas hablan zapoteco y que se en orgullecen de sus practicas lingüísticas, esto también aporta para ser participes de la políticas que se ejecutan en la comunidad.

El campo político es muy competitivo en la comunidad, en estos tiempos ya se esta identificando más la presencia de los muxes por dicha participación esto permite entender la historia étnica y el género de los muxes, sin embargo, no es tarea fácil su permanencia, más sin embargo se tiene otro factor que es la performatividad de género, esto posibilitó analizar la compleja configuración de género de los muxes, la cuál sigue ligada a su etnia, pero ha retomado distintos elementos de las identidades sexogenéricas recreadas en las metrópolis del país.

Como muestra se encontró que los muxes en su mayoría intentan imitar el perfil más directo de la mujer. A través de lo que Judith Butler plantea como prácticas lingüísticas, se pudo estudiar la vulnerabilidad y participación política de los muxes, pues los muxes dialogan con discursos globales en sus prácticas políticas y de organización.

Asi mismo, la vulnerabilidad sirvió como categoría dialogante con la participación política, ya que la primera apela a una resistencia desde la cuál se puede actuar, por lo que esto posibilitó dar lectura a las prácticas políticas de los muxes, que parten no solo de una estigmatización, sino también se ejecutan en espacios precarios, como las calles y estéticas.

Pero por otro lado ver la diversidad de una manera muy distinta en México es muy grato y contagia alegría, con las personas que tuve la oportunidad de hablar y conocer el tema muxe. preguntar como es la convivencia, pues me quede sorprendido, porque todas las personas son muy amables y serviciales. Se sienten orgullosos de ser “Tecos”⁴⁰(como en su mayoría se definen).

llegando al tema género, se ha hablado mucho de la construcción binaria y heteronormativa, en esta investigación se pude percibir con algunas imágenes colocadas anteriormente la gran alegría y el gran orgullo que es para la comunidad zapoteca y como para los muxes, ser el emblema de Juchitán.

Esperemos que este trabajo pueda expandir los horizontes del conocimiento para ser una vertiente generadora de inquietud sobre este tema. En este trabajo se expone cómo los muxes, pertenecientes a una particular etnia en México, forman parte de una construcción del género en una sociedad zapoteca donde cada persona, según su identidad sexogenérica, ejerce papeles tradicionales para el sustento de la economía, pero también para el sostenimiento de las familias, en donde todos contribuyen colectivamente.

Los muxes, específicamente, responden a un papel fijado por la sociedad, por el trabajo que algunos siguen desempeñando, por su cuerpo y deseo homoerótico que tiene una función social determinada en las relaciones de dominación de los hombres. La interrelación de hombres, mujeres y muxes para el sostenimiento cultural, social y económico de Juchitán evidencia cómo hay más de una historia fija y lineal sobre el género, sin que esto tenga como resultado una ausencia de relaciones de dominación, al contrario, la figura masculina continúa estando presente socialmente.

Además el género de los muxes muestra cómo en los últimos años, ya no sólo han tenido cambios en su cuerpo, sino también en su entrada a los campos educativos y de poder. Ahora el muxe esta buscando oportunidades de superación, desde el que quiere estudiar hasta el que quiere representar a las minorías en el país. En Juchitán se encuentran muxes con preparación y eso ha permitido que el país vea con más claridad la forma de vivir de este grupo indígena.

El género, debe recordarse, que sostiene una estructura social y política, de modo que al haber una integración de nuevas características en el ser hay una sanción social, que en este caso ha sido la agudización de vulnerabilidad en la vida de los muxes, y nuevas formas de dominación, como el rechazo en las Velas tradicionales de mayo y en lo laboral político, así es

⁴⁰ TECOS es igual a referirte al hombre Juchitcó, de la región del Istmo.

el rechazo continua en menor escala, pero si existen restricciones de comportamiento para los muxes (impuestas por la sociedad).

El espacio social posibilitó estudiar la desigualdad económica entre los muxes, lo que tiene como consecuencia una forma distinta de llamarse: muxes, gay, mujer transgénero, travesti, etc. Y todo esto se ve con relación al capital social que es comprendido por redes, la pertenencia e institucionalización de un grupo y el intercambio cultural se pueden identificar, el cómo se construye de manera histórica para los muxes, con relación al capital social es su uso adecuado y estratégico.

Esto permite distintas relaciones sociales y políticas; de la misma manera lo manejan en sus eventos nacionales e internacionales realizados en Juchitán, como la tradicional Vela en noviembre.. Sin embargo, dentro de Juchitán, algunos muxes con mayor capital económico optan por llamarse gays o transgénero, según el caso. Porque si, en Juchitán existen la desigualdad de oportunidades, eso permite tener una calidad de vida diferentes, es muy notorio cuando caminas por el centro de la ciudad y cuando caminas por los limites de la comunidad, pero también se sabe que Oaxaca es uno de los estados de México con mayor pobreza y sobre todo desigualdad social.

El muxer con las mejores intenciones de ver el progreso de la comunidad encuentra dependencias y organizaciones de la sociedad, para buscar financiamientos y tener recursos para fomentar actividades o obras que precisan de recursos.

Los muxes son la imagen de Juchitán eso permite que su voz tenga credibilidad, por ejemplo los muxes cuentan con campañas para fomentar la lengua zapoteca hasta de cuidados médicos para la prevención de enfermedades en la comunidad.

Sus honrados oficios y trabajos dan claro ejemplo de superación, gracias a esa visibilidad que esta teniendo la comunidad los muxes. están formando parte de foros, fiestas, congresos y su participación activa en donde se les reconoce como parte de un pueblo indígena, algunos muxes se toman el papel de lideres con el discurso de diversidad sexual para participar políticamente y generando una evidencia, una necesidad de interpelar a las estructuras sociales y políticas desde una sola posición de género,

El género, en este caso a través del discurso de diversidad sexual, se coloca en el campo político como un tema promovido por los propios agentes emergentes que apelan a ser reconocidos y respetados, que también son para posicionar el género desde la etnia zapoteca en la esfera institucional, por lo que los muxes recurren a discursos construidos y consolidados sobre los derechos, pero sin ser parte activa de los mismos.

El resultado de estas dinámicas de intercambio es que hay un constante cruce de formas sobre cómo abordar el género y, por tanto, cómo posicionarse dentro del campo de poder, pues los muxes ya no sólo pueden apelar desde su origen étnico, sino también desde lo que se ha producido en órganos internacionales y en el movimiento LGBTTTI de la Ciudad de México. En la actualidad se encuentran leyes que están siendo procesadas para la mejor convivencia y sobre todo para la visibilidad de la que se habla mucho en esta investigación.

De esta forma, el capital social de los muxes es un eje transversal en sus prácticas políticas, que a su vez se ve modificado por las relaciones que afianzan en su proceso de participación. Esto no invisibiliza los avances que han tenido los muxes, como en salud pública y al ejercer sus derechos políticos.

Con esta investigación se reconoce la labor creativa de los muxes, un ejemplo claro son sus artesanías, joyas y sobre todo sus conjuntos de bordados bellísimos y únicos en el país, que cada bordado expresa la personalidad de los muxes, contando una historia y replicando un arte milenario que se hereda desde los primeros pueblos que habitaron en este territorio.

Por último pero no menos importante se llega a la conclusión que la territorialidad de los muxes está en procesos de cambios para el bien común de la sociedad y la comunidad indígena, tener una sana convivencia ayudara a fomentar el intercambio de conocimientos, no desde una área local, si no por lo contrario estoy seguro que con el apoyo de la sociedad en poco tiempo los muxes tendrán la capacidad de retroalimentar a la nación con el claro ejemplo de su permanencia hasta estos tiempos, saber que el camino es difícil y que la lucha es fuerte, pero con apoyo colectivo se puede lograr el cambio.

Es un tema muy largo para debatir espero que para la comunidad de investigación este trabajo solo sea un comienzo y encuentre motivos para apostar por la visibilidad de todos los pueblos indígenas que existen en el país, por encontrar intereses comunes que nos lleve a un autoconocimiento y que permita mantener una sana convivencia y de respeto con los pueblos indígenas.

REFERENCIAS

ACEVEDO, María Luisa. **Historia de la fiesta de los lunes del cerro**. En Historia del arte de Oaxaca: arte contemporáneo Volumen III, Gobierno del estado de Oaxaca- IOC, México, 1997.

ANDRADE, Manoel Corrêa. **Territorialidades, Desterritorialidades, Novas Territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local**. In: Território, Globalização e Fragmentação. São Paulo: Hucitec, 1994.

AVENDAÑO, Lukas. **Muxes: una comunidade en Oaxaca desafía los conceptos tradicionales de la identidad y el género**. Entrevista concedida por Verne, México, editoriales el País S.L, 2017.

ARDITI, Benjamín. **La política después de la política**, en BOLOS, Silvia (coord.), Actores sociales y demandas urbanas Bolos, México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés, pp. 39-73, 1995.

ACOSTA Márquez, Eliana, **Zapotecos del Istmo de Tehuantepec**, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2007.

ALBERTI, Pilar. **La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica**. Antropológicas Nueva Época (10): 31-46. 1994.

ALDAZ, Hernández Huberto. **La política indígena estatal en México**. En: Políticas Indígenas Estatales en los Andes y Mesoamérica. Fundación Konrad Adenauer, Perú, 2007.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo. **Crítica Antropológica. Contribuciones al estudio del pensamiento social en México**. México, Universidad de Veracruz, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE, 1990.

BARABÁS, Alicia M. y Miguel A. BARTOLOMÉ (coords.), **Configuraciones étnicas en Oaxaca**. Perspectivas etnográficas para las autonomías, vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional Indigenista, México, 1999.

BARABÁS, A.; Bartolomé, M.; Maldonado, B.: **Los pueblos indígenas de Oaxaca: atlas etnográfico**. México DF. FCE. CONACULTA-INAH., 2004.

BARTOLO, Marcial Eli, «**Asesinato de odio como atentado al patrimoniocultural**», Punto Crítico, abril, Juchitán, Oax, 2009b.

BARTOLO, Marcial, Elí V. **Las otras hijas de San Vicente**. Oaxaca: Carteles Editores-Proveedora Gráfica de Oaxaca, 2010.

BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika (coord.), **Juchitán, la ciudad de las mujeres**, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1997.

BRASSEUR DE BOURBOURG, Etienne-Charles 1861 - **Voyage sur l'isthme de Tehuantepec, dans l'État de Chiapas et la République de Guatemala, exécuté dans les années 1859 et 1860**, par M. l'abbé Brasseur de Bourbourg. A. Bertrand, Paris.

BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR, Víctor. **Capital social, etnicidad y desarrollo en las Andes ecuatorianas**, en Memoria, México, núm. 166, p. 54-57, 2002.

BRITO Lemus, Alejandro. **La lucha por el acceso universal**, en CIENI, 30 años del VIH-SIDA. Perspectivas desde México, México, Centro de Investigación en Enfermedades Infecciosas, p. 27-33, 2011.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **Panorama étnico y cultural de México**. En STAVENHAGEN, Rodolfo y Margarita NOLASCO (coords.) Política cultural para un país multiétnico, Secretaría de Educación Pública, México, 1988.

BONINO, Luis. **Masculinidad hegemónica e Identidad masculina**. Dossiers Feministes (6): 7-36, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **El espacio social y la génesis de las clases sociales**. 1989. http://www.culturascontemporaneas.com/contenidos/espacio_social_y_genesis.pdf . acceso: 19 de noviembre, 2018.

BOURDIEU, Pierre. **Le capital social**, Actes de la Recherche en Sciences Sociales 31, 2-3. 1980.

- , Sobre el campo político, Presses Universitaires de Lyon, 2000.
- , **El campo político**. Bolivia, Plural Editores, 2001.
- , **Campo de poder, campo intelectual**, Argentina: Montessor, 2002.
- y L. Wacquant .Respuestas: **por una antropología reflexiva**, México, **Siglo XXI**, 2005.
- .**El sentido práctico**, México, **Siglo XXI**. 2009.
- . **Capital cultural, escuela y espacio social**, México, Siglo XXI, 2011.
- . **La dominación masculina** (séptima edición), Barcelona: Anagrama, 2012.
- BURIN, Mabel. **Las fronteras de cristal en la carrera laboral de las mujeres**. Género, subjetividad y globalización. Anuario de Psicología 39 (1): 75-86. 2008.
- BURIN, Mabel. **Construcción de la subjetividad masculina**. En Varones. Género y subjetividad masculina, editado por Mabel Burin e Irene Meler. Buenos Aires: Librería de Mujeres, 2009.
- BURIN, Mabel e Irene MELER . . **Género y Familia**. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- BURIN, Mabel. **Masculinidades y femineidades: identidades laborales en crisis**. En La Crisis del Patriarcado, editado por Mabel Burin , Irene Meler , Débora Tajer, Juan Carlos Volnovich y César Hazaki. Buenos Aires: Topia Editorial, 2012.
- BUTLER, Judith. **Lenguaje, poder e identidad**. España: Editorial Síntesis,1997.
- BUTLER, Judith. **Actos performativos y constitución del género**. Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. En Performing Feminism Feminist Critical Theory and Theatre, editado por Sue-Ellen Case, 270-282. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1990.
- BUTLER, Judith , **El género en disputa**. El feminismo y la subversión de la identidad, México, Paidós- PUEG, 2001^a.

CAMPBELL, Howard Blaine . Zapotec Renaissance: **Ethnic Politics and Cultural Revivalism in Southern México**. University of New Mexico Press, New Mexico, 1994

CAMPBELL, Howard, Leigh Binford, Miguel Bartolome´, and Alicia Barabas. Zapotec Struggles: **Histories, Politics, and Representations from Juchita´n, Oaxaca (Poetry translated by Nathaniel Tarn)**. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1993

Diario Oficial de la Federación, 25 de mayo de 2015.

CONNELL, Robert. **Gender and Power**. Estados Unidos: Stanford University Press, 1987.

CONNELL, **Raewyn y James Messerschmidt**. Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19 (6): 829-859, 2005.

CONNELL, Robert, Jeff Hearn y Michael S. Kimmel. Introducción. **En Handbook of studies on men and masculinities, editado por Michael Kimmel, Jeff Hearn y Robert Connell**, 1-11. California: SAGE Publications, 2005.

Congreso del Estado de Oaxaca. **Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, México**, 1990.

Congreso del Estado de Oaxaca. **Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca**, México, 1998.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2017.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, **Fiestas indígenas**. Las Velas Istmeñas (Oaxaca), 2011.

COOK, John. "**Cultural Relativism as an Ethnocentric Notion**" en Rodger Beehler y Alan Drengson, *The Philosophy of Society*. Londres: Methuen, 1978.

COSTA, Malena. **Distintas consideraciones sobre el binarismo sexo/género**. A parte Rei *Revista de Filosofía*: 1-7, 2006.

DOMÍNGUEZ Ruvalcaba, Héctor. **De la sensualidad a la violencia de género**. La modernidad y la Nación en las representaciones de la masculinidad en el México contemporáneo. México: Publicaciones de la Casa Chata – Conacyt, 2013.

DE BARBIERI, Martha Teresita. **Sobre la categoría género**. Una introducción teórico-metodológica. Debates en Sociología. p. 18: 145-169, 1993.

DE BARBIERI, Martha Teresita. **Certezas y Malos entendidos sobre la categoría de género**. En Estudios Básicos sobre Derechos Humanos IV, editado por Laura Guzmán. San José - Instituto Interamericano de Derechos Humanos - Comisión de la Unión Europea 1996.

DUSSEL, Enrique, **Relaciones de Iglesia y Estado en las formaciones sociales periféricas latinoamericanas**, en Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación, Salamanca, p. 157-168, 1978.

FARIA, Ivani Ferreira. **Ecoturismo indígena, Território, Sustentabilidade, Multiculturalismo**: Princípios para a autonomia. São Paulo: Programa de Pós- Graduação em Geografia Física da Universidade de São Paulo – USP, 2007. 202 p. (Tese de doutorado em Geografia Física).

FARIA, Ivani Ferreira de (org). **Anais do Workshop Nas Trilhas e redes do Saber: Universidade e ensino superior indígena**. Manaus: EDUA, 2009.

FARIA, Ivani. **Gestão do Conhecimento e território indígena: Por uma geografia participante**. Manaus: Reggo Edições, 2015.

FLORES Martos, Juan Antonio. **Los cuerpos mediadores o los transgéneros amerindios**. En Retóricas del cuerpo amerindio, editado por Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch. Madrid: Editorial Iberoamericana. 2010a.

FLORES Martos, Juan Antonio. **Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes' de Juchitán como cuerpos poderosos**. En Hojas de Warmi, (15): 1-24, 2010b.

FLORES MARTOS, Juan Antonio. **Cuerpos poderosos y sobreexpuestos. Los muxes' de Juchitán como transgéneros amerindios modernos**. En Modernidades indígenas, editado por Pedro Pitarch y Gemma Orobitg. Madrid: Editorial Iberoamericana., 012.

GÁLVEZ, Xochitl. **Entrevista personal**, México 2007.

GARZÓN Valdés, Ernesto. **"El problema ético de las minorías étnicas" en León Olivé, Ética y diversidad cultural.** México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 1993.

—————, Instituciones suicidas. México: Paidós, 2000.

GÓMEZ SUÁREZ, Águeda, Matriarcados, etnicidad y sistemas sexo/género analógicos y digitales: **los Bijagós (Guinea Bissau) y los zapotecos (México)**, Universidad de Vigo, Vigo, 2008.

GÓMEZ SUÁREZ, Águeda y MIANO BORRUSO, Marinella, **«Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec»**, *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, Granada, no, 22, 2006.

GÓMEZ, Agueda y Marinella. Miano. **Dimensiones discursivas del sistema de sexo y género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México)**. *Papers* (88): 165-178, 2008.

GÓMEZ, Águeda. **Etnicidad y tercer género. Ponencia presentada en el XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. Santiago de Compostela, España.** Universidad de Santiago de Compostela, Centro Interdisciplinario de Estudios Americanistas Gumersindo Busto; Consejo Español de Estudios Iberoamericanos, 2010.

GÓMEZ MARTÍNEZ, Emmanuel, —Diagnóstico regional del Istmo de Tehuantepec, en Nahmad Sittón, Salomón, Dalton Palomo, Margarita y Nahón, Abraham, **Aproximaciones a la región del Istmo. Diversidad multiétnica y socioeconómica en una región estratégica para el país, México**, CIESAS-Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca, p. 27-107, 2010.

GONZÁLEZ, María Nohemí. **¿Qué hacer con la identidad de género? ¿Subvertirla, situarla o disolverla?** Reflexiones desde la filosofía crítica feminista. Barranquilla: RED HILA - Ediciones Universidad Simón Bolívar, 2013.

GONZÁLEZ Gamio, Ángeles, Manuel Gamio. **Una lucha sin fin.** México, UNAM, 1987 .

GREEN, S., y CAMPBELL, H: Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec, en **Estudios sobre las culturas contemporaneas**, época IIV, Num.9, Colima, junio, p.89-112, 1999.

GUADARRAMA, Gloria. **Relaciones cooperativas entre el Estado y las organizaciones civiles en México**: incentivos y obstáculos para la concertación en torno a proyectos socialesl, en Gordon, Sara y Tirado, Ricardo (coord.), El rendimiento social de las organizaciones sociales, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, p. 101-143, 2014.

HAESBAERT, Rogério. **Território, cultura e des- territorialização**. In: ROZENDAHL, Zeny: CORREA, Roberto Lobato (Orgs.). *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” á multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HENRÍQUEZ Cristina y MELBA Pría. **Regiones indígenas tradicionales**. Un enfoque geopolítico para la seguridad nacional, INI, México, 2000.

HERNÁNDEZ, Patricio. 2003. **Juchitan, Queer Paradise**. New York: Filmmakers Library.

HYDE, Janet Shibley . **The gender similarities hypothesis**. *American Psychologist* 60 (6): 581-592. doi: 10.1037/0003-066X.60.6.581, 2005.

INEGI , **Principales resultados del Censo de Población y Vivienda**, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2010.

----- , **Panorama sociodemográfico de Oaxaca**, Tomo I, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2011.

-----, **¿Qué es la crítica?** Un ensayo sobre la virtud de Foucaultl, 2001b.

-----, **Cuerpos que importan**. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”, España, Paidós, 2002.

----- , **Deshacer el género**, España, Paidós, 2006.

----- , —**Performatividad, precariedad y políticas sexuales**ll, Revista de Antropología Iberoamericana, Volumen 4, no. 3, p. 321-336. 2009a.

----- . **Lenguaje, poder e identidad**, Madrid, Editorial Síntesis. 2009b.

----- . —**Variaciones sobre sexo y género**: Beauvoir, Witting y Foucaultll, 2013.

KANT, Manuel. **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Madrid: Espasa-Calpe, 1994.

LAMAS, Marta, **El género, La construcción cultural de la diferencia sexual**, México, Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 303-326.

----- , **Rethinking Vulnerability and Resistance**, España, 2014.

----- , —**Vulnerabilidad y Resistencias Revisitadas**ll, conferencia magistral presentada en Sala Nezahualcóyotl, Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2015.

LAMAS, Marta, Salles, Vania, **Para entender el concepto de género**, Ecuador, Abya-Yala, 1998.

LAMAS, Marta. **Diferencias de sexo, género y diferencia sexual**. Cuicuilco Nueva Época 7 (18): 1-24, 2000.

LIZÁRRAGA, Xabier, —**Una mirada al devenir del activismo homosexual**ll, en Muñoz, Julio, Homofobia, laberinto de la ignorancia, México, UNAM, p.33 -46, 2012.

MAFFÍA, Diana (comp.), **Sexualidades migrantes: género y transgénero**, Argentina, Feminaria, 2003.

MARTINEZ Martinez, JUAN CARLOS. “Comentarios”. En: **Políticas Indígenas Estatales en los Andes y Mesoamérica**: Fundación Konrad Adenauer, Perú 2007.

MASFERRER KAN, Elio. **La proyección del Instituto Nacional Indigenista en América**”.En: INI 40 años: México, 1988.

MEAD, Margaret. **Sex and Temperament in Three Primitive Societies**. Nueva York: William Morrow and Company, 1935.

MELER, Irene. **Las relaciones de género: su impacto en la salud mental de mujeres y varones.** En *La Crisis del Patriarcado*, editado por Mabel Burin , Irene Meler , Débora Tájer, Juan Carlos Volnovich , César Hazaki , 23-46. Buenos Aires: Topia Editorial . 2012.

MIANO BORRUSO, Marinella, «**Mujeres zapotecas: el enigma del matriarcado**», *Historia y Fuente Oral*, núm, 11, Barcelona: Universidad de Barcelona- Arxiu Históric de la Ciutat, 1994.

MIANO BORRUSO, Marinella, **Gays tras bambalinas, Historia de belleza, pasiones e identidades.** *Debate Feminista*, año 9, vol, 18, México, 1998.

MIANO BORRUSO, Marinella, **Los muxe entre tradición y modernidad, Estudio de la homosexualidad entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec.** en: Jorge Bracamonte Allaín (ed.), *De amores y luchas*, Lima: Programa de Estudios de Género, Universidad Nacional Mayor de San Marco, 2001.

MIANO BORRUSO, Marinella, **Hombres mujeres muxe en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec, INAH y Plaza y Valdés,** México, 2002.

MIANO BORRUSO, Marinella, «**Del Binni Laanu a las Intrépidas vs el SIDA, Homosexualidad y salud sexual en el Istmo de Tehuantepec**», em Marinella Miano (coord,) *Caminos inciertos de las masculinidades*, México: CONACYT – INAH, 2004.

MIANO BORRUSO, Marinella, **Femminielli_ de la suerte a la muerte, Los trans en la cultura popular napolitana,** Beatriz León Parra y Florencia Peña Saint Martin (comp) *Antropología física, salud y sociedad, Viejas tradiciones y nuevos retos*, México: SE/ENAH/PROMEPE, 2008.

MIANO BORRUSO, Marianella. **Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec, Mexico,** Conaculta/ INAH/ Plaza Valdés. 2002.

----- , **Entre lo local y lo global.** Los muxes en el siglo XXI. Trabajo presentado en el Congreso Internacional 1810-2010: 200 años de beroamérica., 2010.

MIANO BORRUSO, Marinella, BARTOLO, ELI y GÓMEZ, AGUEDA, —**Géneros, sexualidad y etnia vs globalización**. El caso de los muxe entre los zapotecos del Istmo, Oax., ponencia presentada en XV Coloquio Internacional de Antropología Física Juan Comas, Mérida Yucatán, 2009.

MIANO, Marinella. **Género y Homosexualidad entre los Zapotecas del Istmo de Tehuantepec**. El caso de los muxe'. Ponencia presentada en el IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. , .2001.

MIANO, Marinella. **Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec**. México: INAH - Plaza y Valdés, 2002.

MIANO, Marinella y Águeda Gómez. **Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México)**. *Gazeta de Antropología* 22: Texto 22-23 *Gazeta de Antropología* 22: Texto 22-23, 2006.

MIANO, Marinella. Muxe': **Nuevos liderazgos y fenómenos mediáticos**. *Revista Digital Universitaria* 11 (9). 3-15 3-15, 2010.

MICHEL, Aurélie. **Treinta años de modernización en Juchitán. Velas, fiestas y cultura zapoteca en los procesos de transformación social**. *TRACE* (5):0 63-76, 2006.

MILLÁN, Saúl (coord.), **Oaxaca y sus pueblos indígenas**. Indicadores socioeconómicos, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (en proceso de publicación), México, 2006b.

MIRANDE, Alfredo. **Hombre Mujeres: An Indigenous Third Gender**. Department of Sociology, University of California, Riverside, CA, USA, 2015.

MORENO, Mónica y Emiko Saldívar. **We Are Not Racists, We Are Mexicans: Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico**. *Critical Sociology* 42(4-5):515-533 doi: 10.1177/0896920515591296, 2016.

MORENO, Hortensia. **La construcción cultural de la homosexualidad**, *Revista Digital Universitaria*, Vol. 11, núm. 8, p. 3-9, 2010.

NAVARRETE LINARES, Federico, **Pueblos indígenas de México**, Ediciones Castillo, S.A. de C.V. Insurgentes Sur 1886, Col. Florida Del. Álvaro Obregón C.P. 01030, México, D.F, Primera edición: mayo de 2010.

OLIVEIRA, Neuza Maria, de, **Damas de paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher**, Centro Editorial e Didático/ Universidade Federal da Bahia, Brasil, 1994.

OMS, **VIH/SIDA**, Organización Mundial de la Salud, 2015.

ONUSIDA/UNESCO, **Manual de teatro y VIH/SIDA para México y Centroamérica, Guatemala, Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/sida, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura**. Olivos, Leonardo, 2015.

PIKE, Kenneth Lee . **Language in relation to a unified theory of structure of human behavior**. United States: Mouton de Gruyter.1967.

QUIJANO, A. **“Bien Vivir”:** Entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder”, Ecuador Debate. N°84 / 77-88, 2011.

_____ **Colonialidad del poder y descolonialidad del poder**, Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de sociología, 2009

_____ **El Movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina**, Argumentos UAM-X, México. 2006.

REINA, Leticia (coord.) , **“La zapotecoización de los extranjeros en el Istmo de Tehuantepec”**, en Eslabones, nú..10, México, p. 36-44. 1995

REYES, Gustavo. —**El tratamiento antirretroviral en Muñoz, Julio, Homofobia, laberinto de la ignorancia**, México, UNAM, p. 17-26. 2012.

REYNOSO, Carlos. **Corrientes teóricas en antropología**. Perspectivas desde el siglo XXI. Buenos Aires: sb - Colección Complejidad Humana, 2008.

RUBIN, Gayle. **El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo**. Revista Nueva Antropología VIII (030), p. 95-145, 1986.

SAHLINS, Marshall. **“O Pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção”**. Mana. V.3 n.1. Rio de Janeiro/Museu Nacional, abril de 1997.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **El indigenismo en México: ideología y política**. En Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2000.

_____ **Estudio sobre las mejores prácticas para la aplicación de las recomendaciones contenidas en los informes anuales del Relator Especial**. Documento A/HRC/4/32/Add.4 del 26 de febrero. Capítulo IV-E México, , p. 21-22, 2007.

STAVENHAGEN, R. **Pueblos indígenas y sus derechos**. Informes Temáticos del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la organización de las Naciones Unidas. México: UNESCO. Recuperado de: www.unescomexico.org, 2008.

SANTOS, Milton. **Técnica, espaço, tempo – globalização e meio técnico científico informacional**. São Paulo: Hucitec, 1994.

Secretaría de la Salud, Vigilancia **Epidemiológica de casos de VIH/SIDA en México Registro Nacional de Casos de SIDA, México, Secretaría de la Salud**, Dirección General de Epidemiología y Centro Nacional para la Prevención y el Control, 2015.

TUÑÓN, Esperanza. Género. **En Léxico de la Política**, editado por: Laura Baca Olamendi, Judit Bokser-Liwerant, Fernando Castañeda, Isidro H. Cisneros, Germán Pérez Fernández del Castillo, 265-268. México: FLACSO - CONACYT - Fundación Heinrich Böll – FCE, 2000.

VAN COTT, D. **From movement to parties**. The evolution of ethnic parties, Cambridge University Press, 2005.

VAN COTT, Donna Lee. **Constitutional Reform in the Andes: Redefining Indigenous-State Relations**. En: Multiculturalism in Latin America. Pág. 45-73. Sieder, Raquel, Ed., Londres, 2002.

VITALE, Luis. **Génesis y desarrollo del modo de producción comunal - tributario de las formaciones sociales inca y azteca.** Boletín Americanista (33): 85-117, 1983.
