



Facultade de Xeografía e Historia

Traballo de Fin de Grao
Grao en Historia
Xullo 2023

Os muxes no s. XX.
Etnicidade, nación e
globalización.

Alumna: Manuela Nores Fresco

Titor: Eduardo Rey Tristán

Palabras chave: México, muxe, xénero, indíxena, globalización.

Resumo: A traxectoria dos muxes ao longo do século XX, como expresións xenéricas indíxenas e disidentes co sistema sexo-xénero occidental, estivo definida pola evolución do movemento indíxena e pola concepción que o nacionalismo mexicano tiña deste último. A influencia destes movementos sobre a comunidade muxe e as mudanzas provocadas pola globalización determinarían as transformacións identitarias destas expresións xenéricas así coma o seu papel como suxeito politizado. A través da construción dun fio histórico congruente preténdese expoñer a situación da comunidade muxe no México do século XX, alertando acerca da súa exclusión e consecuenta organización.

Palabras clave: México, muxe, género, indígena, globalización.

Resumen: La trayectoria de los muxes a lo largo del siglo XX, como expresiones genéricas indígenas y disidentes con el sistema sexo-género occidental, estuvo definida por la evolución del movimiento indígena y por la concepción que el nacionalismo mexicano tenía de este último. La influencia de estos movimientos sobre la comunidad muxe y los cambios provocados por la globalización determinarían las transformaciones identitarias de estas expresiones genéricas así como su papel como sujeto politizado. A través de la construcción de un hilo histórico congruente se pretende exponer la situación de la comunidad muxe en el México del siglo XX, alertando acerca de su exclusión y consecuenta organización.

Key words: México, muxe, gender, indigenous, globalization.

Abstract: The progression of the muxes throughout the 20th century, as generic indigenous expressions and dissidents within the Western sex-gender system, was defined by the evolution of the indigenous movement and by the conception that mexican nationalism had of the latter. The influence of these movements on the muxe community and the changes caused by globalization, would determine the identity transformations of these generic expressions as well as their role as a politicized subject. Through the construction of a congruent historical thread, it is intended to expose the situation of the muxe community in 20th century Mexico, pointing out its exclusion and consequent organization.

Índice

Abreviaturas.....	4
Introdución.....	5
1. O indíxena antes do s. XX: Hexemonía e subalternización	8
2. Dos anos vinte aos sesenta: O proxecto indixenista e a creación do ideal nacional mexicano	10
2.1.O indixenismo asimilacionista (1910-1940).....	11
2.2.O indixenismo integracionista (desde 1940).....	13
2.3.A reacción indíxena	16
2.4.A construción nacional do xénero	17
3. De Maio de 1968 até os anos 90	18
3.1.Mudanzas no Estado mexicano (1960-1990). Maio de 1968, globalización e novo movemento indíxena.....	18
3.1.1. A emancipación do movemento indíxena.....	19
3.1.2. O movemento LGBT en México	22
3.2.O Istmo de Tehuantepec.....	23
3.2.1. O auxe da Coalición de Obreiros, Campesíños e Estudantes do Istmo de Tehuantepec (COCEI)	23
3.2.2. Revitalización das expresións sexo-xenéricas indíxenas.....	25
4. As mudanzas dos anos noventa	26
4.1.A sociedade zapoteca: Paraíso igualitario?	27
4.1.1. O matriarcado zapoteca	28
4.1.2. Os muxes como comunidade agredida	29
4.2.A globalización: homoxeneización cultural e dominación estatal.....	31
4.2.1. Organización muxe: novas estruturas e cooptación estatal	31
4.2.2. Mudanzas na identidade muxe	32
Conclusións	35
Anexo I: Entrevista.....	37
Anexo II: Imaxes.....	45
Bibliografía.....	48

Abreviaturas

CII	Congreso Indígena Interamericano
COCEI	Coalición de Obreros, Campesinos y Estudiantes del Istmo de Tehuantepec
III	Instituto Indigenista Interamericano
INI	Instituto Nacional Indigenista
LAIBP	Las auténticas intrépidas buscadoras del peligro
PNR	Partido Nacional Revolucionario
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PRM	Partido de la Revolución Mexicana

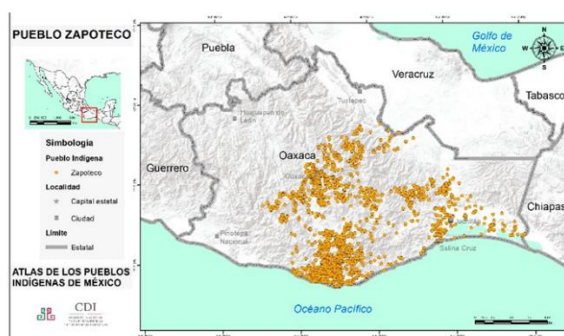
Introdución

A chegada a América de Cristóbal Colón auspiciado pola Coroa de Castela e a posterior colonización do territorio americano impuxo unha nova realidade para os que alí habitaban. Estes pobos, con prácticas, costumes e sistemas socioeconómicos de seu, viron modificadas as súas sociedades e asistiron á aparición e imposición do universo mental europeo. Desde o s. XV e de forma progresiva, os distintos territorios americanos experimentaron importantes mudanzas que determinarían, en certa medida, o seu posterior desenvolvemento, mais precisamente da supervivencia de moitas das prácticas prehispánicas dos pobos orixinarios e do sincretismo coas costumes europeas xurdiría a diversidade americana actual.

No caso de México, no estado de Oaxaca atópase a rexión do Istmo de Tehuantepec, composta por dous distritos: Juchitán e Tehuantepec, que a súa vez se dividen nun total de 41 municipios (Urbiola et al., 2016: 387) onde viven arredor dun millón de habitantes dos cales o 10% son zapotecas (*binnizá*¹) (Gómez, 2010b: 76). Na heteroxeneidade que sempre caracterizou á sociedade mexicana contextualízanse os muxes, zapotecas con sexo biolóxico masculino disidentes co sistema sexo-xenérico occidental que foron definidos de distintas formas polas antropólogas e historiadoras que desde os anos 2000 os estudaron.



Imaxe 1. Situación xeográfica do Estado de Oaxaca en México².



Imaxe 2. Distribución da etnia zapoteca en México³.

¹ *Binnizá* é o termo que os indíxenas zapotecos utilizan para a súa autodenominación (Manrique; Huertas, 2020: 15).

² Dispoñible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Oaxaca#/media/Archivo:Oaxaca_in_Mexico.svg

³ Dispoñible en: <http://atlas.inpi.gob.mx/zapotecos-oaxaca/>

A adhesión a distintas identidades de xénero e sexualidades que caracteriza á comunidade muxe, as problemáticas de comprensión da súa realidade por parte do academicismo occidental -coa crítica ao coñecemento europeo que isto implica- e o seu papel e contradicións co proceso de construción nacional mexicana e de loita indíxena motivan, da man da función social da Historia⁴, o presente estudo.

Deste modo, esta investigación terá como obxectivo a construción dun fío histórico congruente que nos permita situar o papel do mexicano, do indíxena e do muxe no s. XX e as súas interrelacións, identificando as contradicións que entre si establecen para poder concluír -ou non- a existencia do muxe como suxeito excluído do ideal xenérico e a súa supervivencia no mundo globalizado á vez que contribuímos á definición non eurocéntrica desta comunidade⁵. Na consecución destes obxectivos subxacen outras cuestións como a inclusión dos indíxenas no Estado mexicano, a discriminación de xénero no seo das comunidades indíxenas, o estudo da contradición tradición-globalización... que tamén serán tratadas para a obtención dunha visión integral da realidade muxe.

Para a elaboración fíxose uso, por unha banda, dos repositorios bibliográficos Dialnet, JSTOR, Google Scholar e Academia.edu, á vez que se consultaron vídeos documentais sobre a comunidade muxe e se utilizaron obras do fondo bibliotecario interuniversitario. Accedeuse vía online as fontes primarias *Acta final del Primer Congreso Indigenista Interamericano* e *Declaración de Barbados. Por la liberación del indígena*. Ademais, comprendendo o nesgo implícito en realizar un estudo deste tipo desde Occidente -onde o sistema sexo-xenérico establecido é diametralmente oposto ao das persoas muxe- e a necesidade de dotar dun altofalante ás comunidades historicamente excluídas da

⁴ Comprendemos como “función social da Historia” a necesidade de ligar a disciplina histórica e os seus obxectos de estudo con problemáticas das sociedades actuais ou, como escribiu Marc Bloch en *Introducción á Historia*: “esa ciencia (a ciencia dos homes no tempo, a Historia) tiene necesidad de unir el estudio de los muertos con el de los vivos” (Bloch, 1952: 40).

⁵ Referímonos aquí á definición elaborada por algunhas académicas sobre a comunidade muxe a través do uso de conceptos hexemónicos no Norte global (“persoa non binaria”) ou a creación doutras sobre os parámetros europeos (“tercer xénero” construído en oposición ao binarismo de xénero). A este respecto, se ben é certo que a globalización amosa unha tendencia cara a homoxeneización cultural, estudar construcións históricas do pasado que perviven até os nosos días a través de denominacións alleas implica, a negación das realidades históricas e culturais non occidentais e imposibilita ampliar o marco de coñecemento vixente, reducíndoo á realidade europea e estadounidense.

Academia⁶, como os muxes, utilizouse a historia oral a través da elaboración dunha entrevista a unha persoa muxe (ANEXO I).⁷

A respecto das fontes bibliográficas usadas, a meirande parte son posteriores ao 2000 debido ao recente desenvolvemento dos estudos queer e da historia de xénero autocentrada en América Latina. Partindo da concepción do xénero exposta por Scott en "Gender and history", desenvolveuse o referido ás persoas muxe a través de autores coma Marinella Miano (2002, 2010), Águeda Gómez (2005, 2006, 2010) e Juan Antonio Flores (2010, 2012); o referente ao movemento indíxena elaborouse, fundamentalmente, a través das obras de Bonfil Batalla (2020), Guillermo de la Peña (1995) e Fábregas Puig (2021). Outros aspectos, como os cambios derivados da posmodernidade e a globalización ou o desenvolvemento do movemento LGBT, foron tratados en menor medida a través de artigos como "Las transfiguraciones de la identidad nacional" de José Antonio Aguilar (2010) ou "The cooptation of LGBT Movement in Mexico and Nicaragua: modernizing clientelism?" de Marcus McGee (2015). De forma xeral, o groso da bibliografía foron artigos e capítulos incluídos en obras maiores, o que nos permite evidenciar o reducido espazo que temáticas como a proposta continúan a ocupar na Academia así como a inexistencia de artigos que traten a historia da comunidade muxe no seu marco contextual, transcendendo da mera definición da súa identidade.

A partir desta información, levaremos a cabo unha breve introdución sobre a historia dos indíxenas antes do século pasado, pasando a centrarnos a continuación no s. XX. Para

⁶ A pesar da utilización da historia oral como fonte, debemos ter en conta que a reflexión sobre unha cultura allea sempre é unha interpretación elaborada desde un punto situado e polo tanto, ao interpretar esta realidade, estámola tamén producindo (Bagioto Botton, 2017: 22); como dicía Spivak en *Can the subaltern speak?*, a voz do subalterno -neste caso, os muxes- sempre ascende á oficialidade a través do nesgo de quen a recolle (Spivak, 1988).

⁷ A aspiración inicial era a elaboración de tres entrevistas a persoas muxe de distinta idade e procedencia: unha persoa maior do campo mexicano, unha persoa nova da cidade de Juchitán e unha persoa emigrada. O obxectivo era lograr diferentes visións dunha mesma realidade e comprender, desta forma, como se experimenta a muxeadade segundo a traxectoria vital percorrida. Finalmente, debido a problemas persoais dunha das entrevistadas e desconformidade da organización á que pertencía a outra, só se puido levar a cabo a primeira entrevista proposta, polo que a investigación presenta unha importante limitación. Esta entrevista foi lograda a través do contacto por redes sociais cun dos activistas da Coalición Mexicana LGBTTTTI+, quen facilitou o número de teléfono da persoa finalmente entrevistada. As preguntas realizadas na mesma tiveron como obxectivos responder a algunhas das cuestións que este documento presenta, confrontar o relato construído pola Academia a respecto das persoas muxe e darlle voz a unha das súas activistas. A transcripción desta entrevista figura no Anexo I.

comprendermos a realidade muxe en tanto que expresión sexo-xenérica indíxena, trataremos a inclusión do suxeito indíxena no Estado mexicano posrrevolucionario, o cambio de paradigma nos anos sesenta coa independencia do indíxena coma suxeito político e, nos anos noventa, a emancipación dos muxes e as dificultades atopadas por eles: a violencia que sofren, as súas formas de resistencia, a súa adhesión á tradición, a súa ligazón co movemento LGBT ou a súa reacción ante a globalización. Deste modo, o estudo da construción da identidade nacional mexicana e da loita indíxena permitirannos situar ao muxe do s. XX no Estado mexicano e na sociedade zapoteca contemporánea, identificando as súas problemáticas e podendo concluír as súas limitacións no seo da loita indíxena ou da mexicanidade, así como comprender as propias mudanzas na identidade muxe en tanto que a identidade é unha realidade en tránsito e continua construción (Niño, 2016: 5), proporcionándonos unha visión holística do que é ser muxe e de como se desenvolveu a muxeidade no s. XX.

1. O indíxena antes do s. XX: Hexemonía e subalternización.

A identificación do subalterno con certos grupos do México contemporáneo xorde das relacións de poder impostas na colonización e séculos posteriores, que modificaron a realidade preexistente e construíron novos sistemas de dominación. No seo das sociedades precolombinas, a normalidade era o que agora identificaríamos como indíxena e, en canto ao sistema sexo-xénero, un grupo importante de historiadoras e antropólogas que estudan as sociedades prehispanicas sosteñen a existencia dunha maior variedade de expresións xenéricas e sexualidades nas sociedades americanas anteriores á colonización⁸.

A chegada dos españois a América trouxo consigo unha nova xerarquización da sociedade, impondo un sistema de xénero e racial onde a hexemonía era ostentada polo ideal europeo (Urbiola et al., 2017: 512), pasando a ser o americano o outro subalternizado. De igual modo, construíuse un esquema sexo-xenérico a semellanza de occidente, onde a norma era o binarismo baseado na ecuación igualitaria e dicotómica

⁸ Evitouse entrar nesta cuestión por non ser parte do marco temporal ao que este estudo se adscribe, porén, algunhas lecturas de interese para esta cuestión serían: Stephen (2002) e Chisholm (2018).

entre o sexo biolóxico home/muller⁹ e o sistema de xénero masculino/feminino que a súa vez imporía unha nova división sexo-xenérica do traballo (Stockett, 2005: 569). Esta nova realidade, trouxo consigo a intolerancia e o castigo contra as realidades xenéricas disidentes co marco establecido afectando e reprimindo, consecuentemente, ao esquema identitario dos pobos orixinarios en favor do modelo xudeo-cristiá, primeiro blindándoo a través da explicación teolóxica e, a partir dos ss. XVIII e XIX, da científica (Gómez, 2010b: 67).

O sometemento da disidencia sexo-xenérica debe ser comprendido como o sometemento da alteridade, do indíxena, que continuou trala superación do dominio hispánico directo. Desde a Independencia (1810-1821) até a Revolución mexicana (1910-1917) o goberno procurou a eliminación das antigas institucións indíxenas e reprimiu violentamente as súas revoltas (Bonfil, 2020: 113) en tanto constituían unha ameaza para a nova identidade nacional mexicana ligada á idea da mestizaxe. Procurábase a xestación da raza nacional mexicana que debía ser mestiza, posto que en palabras de Vicente Riva Palacio, quen introduciu en 1884 o concepto, nos mestizos “vivían e xermolaban as virtudes nacionais das razas e o patriotismo de Pelayo e de Cuauhtémoc almacenábanse nos corazóns da nova poboación” (Krauze, 2005: 245), sendo estas ideas apoiadas por Molina Enríquez¹⁰ en *Los grandes problemas nacionales* (1909) (Krauze, 2005: 245-246).

A pesar do escenario nacional mexicano recién descrito foi precisamente entre 1879-1910 no Istmo de Tehuantepec cando se revitalizou o denominado “estilo zapoteca” a través de “o uso da vestimenta tradicional das mulleres, o uso do idioma zapoteca, a arte zapoteca, a produción artesanal, as festividades propias, a gastronomía e as flores emblemáticas” (Gómez, 2006: 142). Tamén nesta etapa, coa construción do ferrocarril, chegaron ao Istmo de Tehuantepec persoas doutras rexións que se adaptaron, consolidándose os zapotecos como a oligarquía da súa rexión (Cháves, 2019: 19). Porén, este “estilo zapoteco” sería resultado do sincretismo con séculos de dominación e presenza dos europeos, que

⁹ Alén da superación desta tese na Historia (Scott, 2008), a mesma veracidade do binarismo sexual é cuestionado por autoras como Judith Butler, quen defende que o sexo non é dado bioloxicamente, senón que é un ideal regulativo materializado no corpo a través de reiteradas prácticas normativas (Aguilar García, 2008: 10).

¹⁰ Seguía as ideas dos evolucionistas Darwin e Spencer e dos deterministas étnicos Le Bon e Haeckel (Krauze, 2005: 246).

derivarían na hexemonía na rexión da Igrexa Católica que adaptada á realidade zapoteca sería moito máis tolerante (Lemus, 2022: 13). Como mostra disto, o mito orixinario da comunidade muxe: San Vicente -santo padrón do Juchitán-, en substitución de Xipe Totec, ía agasallando as sementes de homes e mulleres, porén, estas ao caer combinaríanse no Istmo de Tehuantepec dando lugar ás persoas muxe (Lemus, 2022: 13).

Tradicións prehispánicas e cultura europea converxeron no sincretismo característico de México, dando lugar á diversidade que caracteriza ao Istmo de Tehuantepec na actualidade. Porén, en paralelo a isto, a construción nacional mexicana levábase a cabo sobre o indíxena e non xunto con el, determinando a situación dos pobos orixinarios no México do s. XX e, polo tanto, tamén a das persoas muxe como parte destas comunidades.

2. Dos anos vinte aos sesenta: O proxecto indixenista e a creación do ideal nacional mexicano.

As loitas entre liberais e conservadores que caracterizaron o longo século XIX mexicano asumiron o ideal europeísta de progreso, exhibindo a converxencia con Occidente a todos os niveis como o obxectivo a acadar. Froito disto, o imaxinario nacional construíuse a imitación de Europa, sendo a nación “a expresión dun pobo que ten a mesma cultura e a mesma lingua como produto dunha historia común” (Re, 2013: 46). As normas que se pretendía que rexeran a vida do país eran concibidas sobre unha matriz cultural que só representaba a unha parte dos mexicanos e, a partir destes e en función dos intereses das súas elites -continuamente variábeis- impulsáronse esforzos en diversas direccións para integrar a outros sectores da sociedade que debían asumir as condutas que o modelo cultural hexemónico presuponía como naturais (Bonfil, 2020: 79-80).

Após a Revolución, finalizada coa aprobación da Constitución (1917), a situación non muda e o desenvolvementismo e a modernización seguen a liña da substitución cultural en favor da xa mencionada ideoloxía da mestizaxe (Bonfil, 2020: 79). Porén, a diferenza do nacionalismo crioulo, o nacionalismo posrevolucionario non podía ignorar ao indio en tanto que este fora parte da Revolución (Re, 2013: 46). Xorde entón o denominado “proxecto indixenista” (1920-1990), con críticas desde os anos sesenta (Sanz, 2005: 94), como manifestación da reflexión crioula e mestiza sobre a diversidade da nación (Gómez,

2005: 12), baseado na integración do indio no Estado mexicano en nome do desenvolvemento. Preténdese recuperar a herdanza cultural indíxena e, á vez, que o indíxena abandone as prácticas que o manteñen nun estado de subdesenvolvemento (Sanz, 2005: 94).

Na realidade, reproducéase a desigualdade existente entre diferentes grupos étnicos a través do rexeitamento da diferenza cultural e lingüística que toma como representante único da unidade nacional a un reducido grupo. Esta escolla tamén produce mudanzas no sistema sexo-xenérico imperante no México posrevolucionario, en tanto que o xénero debe ser comprendido como:

un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder. Los cambios en la organización de las relaciones sociales siempre corresponden a cambios en las representaciones del poder, pero la dirección del cambio no es necesariamente única (Scott, 2008:66)

2.1. O indixenismo asimilacionista (1910-1940).

Na Revolución mexicana (1910-1917) participaron tamén indíxenas e campesiños, porén, a construción do Estado mexicano posrevolucionario obviou as súas reivindicacións, substituíndo o México diverso por un México unificado a través do ideal mestizo. Para algúns autores coma Molina Enríquez só o mestizo estaba en condicións de lograr a unificación e uniformización nacional; o indio estaba desorganizado e centrado no seu e o crioulo perdera a súa hexemonía após o triunfo liberal de 1857 (Bonfil, 2020: 119). A chegada dos españois a América rematara co glorioso pasado indíxena e o pobo que se configurara desde aquí a través de diferentes loitas -a Independencia de México, a Revolución mexicana- era o “verdadero pobo mexicano”, que se correspondía co mestizo (Bonfil, 2020: 121) e cuxa cultura, como representante da mexicanidade, debía ser incorporada á cultura universal.

A representación e referencia dese “glorioso pasado indíxena” era tarefa do novo goberno: murais, signos, alegorías, música e arqueoloxía ao servizo da que era concibida como parte da historia da patria (Krauze, 2005: 245), pero cuxo ideal nacional agora era encarnado no mestizo. Pretendíase incorporar ao indio á nova cultura nacional e, á vez,

apropiarse dos símbolos indíxenas que permitisen construír a súa imaxe mestiza como unión de dúas culturas. Froito disto, impúxose como obxectivo dos distintos gobernos posrevolucionarios que os grupos socioculturais mexicanos que non se identificasen coa mestizaxe fosen integrados, á maior brevidade posíbel, neste ideal (Dawson, 1998: 298)¹¹.

As prerrogativas dadas aos indíxenas nesta altura estaban condicionadas a que a súa concesión facilitase a integración -comprendida como desindixenización- (Bonfil, 2020: 123): devólvense terras usurpadas a cambio de mudanzas na agricultura tradicional, agora ao servizo do desenvolvemento económico; constrúense escolas nas comunidades indíxenas para que estas interioricen a cultura dominante; esténdense servizos médicos, pero non hai interese por coñecer a medicina mesoamericana; recoñécese o traballo das comunidades indíxenas, pero este ten que estar ao servizo do Estado mexicano; valórase a cultura, pero non se pretende o seu estímulo. En definitiva, “recoñécese o dereito á igualdade, mais non o dereito á diferenza” (Bonfil, 2020: 123).

A teorización desta asimilación afastouse das ideas excluíntes dos intelectuais porfirianos como José Limantour e Francisco Bulnes (Dawson, 1998: 291), baseándose na antropoloxía e, sobre todo, nas ideas de Manuel Gamio¹². A súa tese era a existencia dunha primeira etapa onde se daría espazo ás particularidades indíxenas, para así facilitar, evitando a conflitividade, a integración (Bonfil, 2020: 124). Xorden así as representacións positivas dos indíxenas que os caracterizaban como “potenciais cidadáns ideais” polas súas características innatas (traballadores, submisos, creativos...) (Dawson, 1998: 284). Porén, á vez, pretendíase incorporalos ao sistema de dominación cultural do Estado mexicano, que anulaba aqueloutras características que non se consideraban tan óptimas.

Postúlase entón unha acción que ataca todos os elementos do “problema indíxena”: economía, saúde, educación, cultura... baseada na acción científica e no estudo das comunidades indíxenas, tal e como postulara Gamio en *Forjando patria* (1916)

¹¹ En palabras de Lukas Avadeño, activista muxe: “En 1930 en la construcción de la identidad, de la mexicanidad, ya no existían pueblos indígenas. Estes eran símbolo de atraso, contrapuestos a la mexicanidad”. *La realidad muxe: el no paraíso del Istmo de Tehuantepec*, Conciencia Cultural, 3 de decembro de 2020. Dispoñible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WoqmFaKP5Qg>.

¹² Manuel Gamio (1883-1960), foi antropólogo, arqueólogo e sociólogo mexicano, líder e portavoz fundamental do movemento indixenista mexicano.

(Fábregas, 2021: 53). Para isto fúndase a Dirección de Antropoloxía (1917), planifícanse misións culturais en 1922, xorde o Departamento de Educación e Cultura indíxena¹³, créase a Casa do Estudante Indíxena (1926-1932), a Estación Experimental de Incorporación do Indio en Carapan (1931), o Departamento Autónomo de Asuntos Indíxenas (1936) e o Instituto Nacional de Antropoloxía e Historia (1938), logrando acadar a difusión pública necesaria para o proceso de integración (Dawson, 1998: 281). Neste, a educación compréndese como un elemento fundamental, fundando en 1921 José Vasconcelos a Secretaría de Educación Pública, cun programa educativo igual e obrigatorio para todos os mexicanos e coa fundación da Escola Rural Mexicana, que pretendía salvar as diferenzas campo-cidade (Fábregas, 2021: 52-53).

A pedagogía na que se baseaba era a diferenciación segundo as situacións concretas de cada rexión, mais co castelán como lingua universal e coa exclusión dos contidos relacionados coas comunidades indíxenas (Fábregas, 2021: 52). A educación era unha ferramenta ao servizo da aculturación e asimilación das comunidades indíxenas, que lograría a construción dunha unidade cultural nacional e uniformizada.

2.2. O indixenismo integracionista (desde 1940).

Nuestro problema indígena no está en conservar 'indio' al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio¹⁴.

A partir de 1940 o proxecto da Revolución mexicana aséntase definitivamente sobre o modelo de desenvolvemento industrial, excluindo ao México agrario (Bonfil, 2020: 128) e, por asociación, ao México indíxena. Os grupos indíxenas, que nesta altura carecían de *status* político, interaccionaban coas institucións a través dos partidos políticos, sobre todo a partir do máis importante: O Partido de la Revolución Mexicana (PRM)¹⁵, provocando a adhesión de algúns indíxenas a esta organización (de la Peña, 1995: 120-

¹³ Este foi transformado no Departamento de Escolas Rurais e Incorporación Cultural Indíxena en 1925, baixo o goberno de Plutarco Elías Calles (1924-1928), quen puxera no centro da campaña electoral a cuestión indíxena (Fábregas Puig, 2021: 53).

¹⁴ Lázaro Cárdenas na inauguración do Primeiro Congreso Indixenista Interamericano, 1940 (de la Peña, 1995: 119)

¹⁵ A súa primeira denominación sería, desde 1929, Partido Nacional Revolucionaria (PNR). En 1938 sería nomeado Partido de la Revolución Mexicana (PRM) e, en 1946, Partido Revolucionario Institucional (PRI).

121). Porén, o proxecto de integración da comunidade indíxena continuaba, aínda que agora a través de expresións máis amábeis.

Esta mudanza produciuse no goberno de Cárdenas (1936-1940), membro do PNR e do Partido de la Revolución Mexicana (PRM), quen inicia una dinámica de certo empoderamento indíxena. El é o organizador, en abril de 1940, do 1º Congreso Indíxena Interamericano (CII), reunido no estado de Michoacán (Cunin, 2021: 70) (Imaxe 3, Anexo II). Este evento determina as modificacións que sofre a política en materia indíxena desde 1940: séguese procurando a integración nacional, mais respectando e preservando as particularidades dos pobos (Bonfil, 2020: 121). Froito disto, establécense una serie de pautas (Re, 2013: 103) respecto á personalidade e á cultura indíxena: rexeitamento aos procesos que afondan nas diferenzas étnicas e que resultan desfavorábeis para as comunidades indíxenas, igualdade de dereitos, respecto aos valores positivos da cultura indíxena, axudas ao desenvolvemento económico da poboación indíxena e consenso coas comunidades indíxenas a respecto de calquera acción que as incumba.

Neste 1º CII, no que traballaron antropólogos como Aguirre Beltrán procurando a fórmula para integrar ao indio na nación (Gómez, 2005: 12), tamén se acordou a elaboración de políticas específicas para as poboacións indíxenas, a creación, en marzo de 1942, do Instituto Indixenista Interamericano (III) e a constitución de institutos indixenistas nos distintos estados¹⁶. O III xorde para resolver a cuestión indíxena en América, pulando por coordinar a política indixenista a nivel americano (Cunin, 2021: 70); pártese da concepción de que o indíxena constitúe un problema por estar insuficientemente integrado na cultura nacional. As súas funcións serían as seguintes:

—El Instituto tendrá las siguientes atribuciones y facultades:

I.—Colectar, ordenar y distribuir a los gobiernos de los países, a las instituciones privadas y a los individuos interesados, informaciones sobre lo siguiente:

- a) Investigaciones científicas referentes a los problemas indígenas.
- b) Legislación, jurisprudencia y administración de los grupos indígenas, incluyendo a los grupos selvícolas;

¹⁶ *Acta final del Primer Congreso Indigenista Interamericano*, 1940, p. 33. Disponible en: <https://www.pueblos-origenarios.ucb.edu.bo/digital/106000093.pdf>.

- c) Actividades de las instituciones interesadas en los grupos antes mencionados;
- d) Materiales de toda clase que puedan ser utilizados por los gobiernos como base para el desarrollo de su política de mejoramiento económico y social de las condiciones de vida de los grupos indígenas;
- e) Recomendaciones hechas por los mismos indígenas en los asuntos que les conciernen.

II.—Iniciar, dirigir y coordinar investigaciones y encuestas científicas.

- a) Que tengan aplicación inmediata a la solución de los problemas indígenas;
- b) Que ayuden al mejor conocimiento de los grupos indígenas, aunque no tengan aplicación práctica inmediata.

III.—Editar publicaciones periódicas y eventuales, y realizar una labor de difusión por medio de películas, discos fonográficos, etc.

IV.—Administrar fondos provenientes de donaciones y aceptar contribuciones de cualquier clase.

V.—Cooperar como oficina de consulta, con las oficinas de asuntos indígenas de los diversos países.

VI.—Autorizar, de acuerdo con los gobiernos respectivos el establecimiento de institutos nacionales, filiales del Instituto Indigenista Interamericano.

VII—Crear y autorizar el establecimiento de Comisiones Técnicas Consultivas, de acuerdo con los Gobiernos respectivos.

VIII.—Promover y coordinar la preparación de investigadores científicos.¹⁷

Cando xa se desenvolvían outras iniciativas menores, como un programa de internados destinados a indíxenas que logo foran mestres nas súas vilas (de la Peña, 1995: 120), o 13 de outubro de 1948 a Cámara de Deputados de México debateu a creación dun Instituto Nacional Indixenista (INI) (Robinet, 2019: 129), tal e como se acordara no 1º CII (mencionado nas funcións do III: “VI.—Autorizar, de acuerdo con los gobiernos respectivos el establecimiento de institutos nacionales, filiales del Instituto Indigenista Interamericano”¹⁸). A oposición dalgúns deputados levou á discusión artigo por artigo da proposta de lei: conclúuse a “necesaria incorporación dos grupos indíxenas á civilización occidental” respectando as características propias dos diferentes grupos étnicos,

¹⁷ *Íbid*, p. 32-33.

¹⁸ *Íbid*, p. 33.

constituíndo esta aseveración a matriz ideolóxica fundamental do indixenismo integracionista (Robinet, 2019: 129, 131).

2.3. A reacción indíxena.

Mentres o indixenismo se desenvolvía como institucionalización da cuestión indíxena, as comunidades indíxenas adquirían consciencia da súa propia realidade. Tanto a dinámica incentivada polo cardenismo no contexto do indixenismo integracionista como os procesos de alfabetización que tiveran lugar desde 1930 axudaron neste proceso (Dawson, 1998: 294). En 1939, o director do Departamento Autónomo de Asuntos Indíxenas favoreceu a fundación da Federación mexicana de Estudiantes Indíxenas organización que sufriu procesos de refundación en 1944 e 1949, alentando a organización dos máis novos, que tamén fundarían a Confederación Nacional de Xoves Indíxenas (Robinet, 2019: 141-143). De igual modo, a organización do 1º CII en territorio mexicano, favoreceu que na americanización da cuestión indíxena México se exhibira como epicentro do movemento, logrando as novas mobilizacións un altofalante para as súas reivindicacións.

Deste modo, o indíxena mexicano a inicios da década de 1930 comezou a formar parte activa da mobilización política, loitando contra as condicións da súa opresión (Dawson, 1998: 298). Moitos destes indíxenas -obreiros, estudantes ou campesiños- adheríronse ao socialismo, debido a que tres grandes organizacións campesiñas da esquerda -a Unión Xeral de Obreiros e Campesiños Mexicanos, o Partido Morelense do Traballo e a Central Campesiña Independente- experimentaron un gran auge, xerando simpatías no campesiñado indíxena e non indíxena (de la Peña, 1995: 122). Porén, estas organizacións non consideraron relevante cuestionar as políticas indixenistas nin, nesta altura, o marxismo soubo comprender a especificidade indíxena.

A mediados dos anos setenta, froito das reivindicacións propias das comunidades indíxenas xunto coa súa maior independencia política, comezou a desenvolverse un discurso que apelaba á renuncia ao indixenismo asimilacionista en favor dun México multiétnico (Gómez, 2005: 16). Non obstante, a política indixenista oficial, aínda que abandeirada teórica deste discurso, na práctica seguía asumindo accións paternalistas cara a poboación indíxena.

2.4. A construción nacional do xénero.

No proceso de nacionalización mexicano posterior á Revolución, que como vimos quería presentar un novo modelo ideal de mexicano, o referente situouse en Occidente. A este respecto, o xénero como elemento constitutivo das sociedades contemporáneas e de aliñamento coa realidade occidental se se constrúe a imitación desta deu lugar á continuación do proceso de imposición do sistema sexo-xenérico europeo. Este proceso xa fora iniciado coa colonización e continuaba agora, tomando como modelo de cidadán mexicano ideal o mestizo cunha expresión sexo-xenérica binaria e dicotómica.

Esta expresión hexemónica da masculinidade, a feminidade e a sexualidade atopouse coas expresións indíxenas, xerando un clima de tensión entre as prácticas ancestrais e a orientación binaria do xénero coa consecuente imposición dos roles de xénero (Urbiola et al., 2017: 503). Non obstante, en lugar de ser un confronto directo, culturalmente reivindicouse a diferenza romantizándoa; observando ao indíxena desde fóra e asociando a súa realidade co “bo”, permitíndoo así ser un potencial cidadán mexicano.

Deste modo, o Istmo de Tehuatepec comeza a exhibirse xa desde os anos vinte do século pasado como un espazo de utopía sexual. Iníciase un proceso de fetichización dos corpos indíxenas (Flores, 2010: 6) e, en especial, dos das mulleres, onde os occidentais poden atopar a inhibición e liberación sexual inexistente nos seus lugares de orixe. Esta mitificación ven da man de afirmacións como as do antropólogo Manuel Gamio, quen en “El celibato y el desarrollo de la población de México” asegura a maior idoneidade de que as mulleres indias non sexan célibes ou de Basauri, quen asegura -algo falso para as comunidades zapotecas- que a virxindade non é tan relevante nas comunidades indíxenas (Dawson, 1998: 290).

De igual modo, a instrumentalización que víamos que o indixenismo institucional facía das comunidades indíxenas lévase a cabo tamén neste eido: tómase a imaxe da muller indíxena zapoteca para os billetes de dez pesos nos anos corenta e, a través delas, introdúcense elementos nacionais que se dilúen cos indíxenas, insistindo no proceso de aculturación no que o traxe “tradicional” da muller tehuana é o exemplo paradigmático,

coa introdución de elementos externos e europeos (*huipil*¹⁹ corto de algodón de Manchester e *bida-niró*²⁰ ou resplandor a partir dunha cofia dos Países Baixos e Francia) a través del (Flores, 2012: 323).

A pesar do protagonismo que se lle dá á muller indíxena e, no concreto, á muller zapoteca, a imposición de xénero patriarcal, con relacións diametrais a respecto dos homes, tamén se impón. As mulleres, a pesar da súa relevancia, non son concibidas como as “xefas da familia”, sendo este rol de autoridade e poder correspondente ao home. Precisamente o home indíxena constrúese sen a romantización, acorde co modelo nacional: o home é o depositario da autoridade política, de relacións coa comunidade e as institucións e o encargado da produción (Miano, 2002: 16).

Deste modo, independentemente das expresións de xénero diametrais existentes nesta altura no seo das comunidades indíxenas, a construción dunha identidade nacional baseada no mestizo cun modelo sexo-xenérico a imitación de Occidente redonda na marxinação das comunidades indíxenas, ergo, das súas expresións xenéricas disidentes. A súa vez, a difusión dun ser muller e home indíxena inflúe de xeito relevante na súa propia realidade en tanto o xénero é unha construción social en continua evolución onde os mecanismos ideolóxicos nacionais teñen un peso fundamental.

3. De Maio de 1968 até os anos 90.

As revoltas de 1968 tiveron consecuencias en todo o globo. En México este ano abriu un novo período, cunha maior influencia da globalización e o espertar definitivo do suxeito indíxena.

3.1. Mudanzas no Estado mexicano (1960-1990). Maio de 1969, globalización e novo movemento indíxena.

En 1968 o local e o global converxeron e unha onda revolucionaria estendeuse por todo o globo. En México, as protestas fronte á celebración dos Xogos Olímpicos de 1968 e as políticas conservadores do por aquel entón presidente Gustavo Díaz-Ordaz (Cook, 2017:

¹⁹ Un *huipil* é unha blusa ou vestido adornado.

²⁰ Un *bida-niró* é un tocado propio do traxe tradicional zapoteca.

305) derivaron na represión e asasinato de centenaes de mozos que se manifestaban na Praza das Tres Culturas, en Tlatelolco, Cidade de México (Volpi, 1998: 372) (Imaxe 4, Anexo II). A violencia destes acontecementos, mais tamén as mudanzas culturais que houbo en todo o mundo após as mobilizacións de 1968, influíron de xeito determinante na realidade mexicana.

A coincidencia das revoltas do 68 en México coas acontecidas noutros puntos do mundo insistiu no proceso de globalización iniciado séculos atrás²¹. A inmersión da economía mexicana na economía mundo e a súa subordinación ás potencias globais, potenciada pola euforia polo petróleo nos anos setenta e pola crise dos oitenta (Bonfil, 2020: 119), provocou unha serie de modificacións no ideario nacional e, consecuentemente, social. A insistencia do nacionalismo foi paulatinamente substituída polo aperturismo desde os 80. As clases medias mudaron o seu patriotismo polo aspiracionismo socio-cultural norteamericano, producíronse procesos de industrialización, urbanización e outros acontecementos paralelos provocaron unha mudanza nas formas de dominación cultural do México dos anos oitenta (Bonfil, 2020: 131).

Para que México fose aceptado como parte das transaccións universalizadas da era da globalización o país debeu someterse a mudanzas no seu sistema político: democracia, pluralismo e dereitos humanos pasaron a ser os piares estéticos fundamentais da nova nación mexicana (de la Peña, 1995: 131) a través dos cales esta podía manter relacións con Occidente -que no marco da Guerra Fría debía amosarse como símbolo de democratización-. Estes acontecementos, que atopaban a súa orixe nas reivindicacións dos mexicanos protagonistas de 1968, traducíronse nunha ampliación dos dereitos indíxenas e LGBT e nunha mudanza no modelo político hexemónico, que agora procuraba novas formas culturais de dominación.

3.1.1. A emancipación do movemento indíxena.

En 1970, un grupo de xoves profesores de antropoloxía da Escola Nacional de Antropoloxía e Historia que apoiaran o movemento estudantil de 1968 como membros da

²¹ Se comprendemos a globalización como a tendencia global a unha maior interacción entre as distintas rexións do planeta terra, resulta evidente que este non é un concepto netamente contemporáneo, senón que atopa as súas orixes nos procesos de expansión levados a cabo por diferentes civilizacións desde hai séculos.

Coalición de Mestres en apoio ao Movemento Estudantil de 1968 (Fábregas, 2021: 177) publicaron *De eso que llaman antropología mexicana*. Nesta obra criticaban o crecente autoritarismo do INI (de la Peña, 1995: 123-124) e analizaban o colonialismo implícito na antropoloxía, apostando por unha disciplina científica comprometida coa causa dos pobos orixinarios (Bonfil et al., 2020). Tamén a partir desta década varios países latinoamericanos experimentaron unha onda de mobilizacións étnicas (Aguilar Rivera, 2010: 556-557), tendo lugar en 1971 a I Reunión de Barbados, cuxa declaración (Declaración de Barbados I²²) abriu a análise dos movementos dos pobos indíxenas máis alá da crítica ao indixenismo, apostando polo recoñecemento do “dereito inalienable” de que os pobos indíxenas foran os protagonistas da súa propia loita (Fábregas, 2021: 180)

Estas mudanzas, xunto co novo escenario de acusada globalización que requiría da irmandade nacional e da defensa dos dereitos humanos, levaron a unha reacción do indixenismo oficial. A Confederación Nacional Campesina (xurdida en 1938) xunto co INI e a Secretaría da Reforma Agraria organizaron dous congresos nacionais para os pobos indíxenas (Pátzcuaro, 1975; San Felipe del Progreso, 1977) que derivaron na creación do Consello Nacional dos Pobos Indíxenas (de la Peña, 1995: 124). Esta reacción tería como síntese o anuncio do 19 de abril de 1977 por parte do novo director xeral do INI de que a nova política indixenista ía basearse nun “indixenismo participatorio” co obxectivo de outorgar un papel activo ás organizacións e intelectuais indíxenas naqueles espazos dominados polo propio INI (de la Peña, 1995: 124). Este cambio de rumbo na política étnica mexicana permitiu que, co paso dos anos, se comezase a falar de autonomía política indíxena e da importancia de preservar a cultura dos indios fronte ao etnocidio - termo tamén acuñado nesta etapa- do que os pobos orixinarios foran vítimas (de la Peña, 1995: 124).

O novo movemento indíxena²³ baseouse, en palabras de de la Peña, no seguinte:

²² A I *Declaración de Barbados. Por la liberación del indígena*, aprobouse en xaneiro de 1971 no marco do Simposio Fricción Interétnica del Sur No-Andina, e estivo asinada por un grupo de importantes antropólogos latinoamericanos do momento, entre eles Bonfil Batalla, Darcy Ribeiro ou Agostinho de Silva, baixo a coordinación de Georg Grunberg. Foi publicada en numerosas edicións. Véxase Grunberg (1972). Dispoñible en <http://www.juliomelatti.pro.br/outros/declaracao-barbados.pdf>

²³ Algúns autores coma Águeda Gómez refírense a este período como “indianismo” (Gómez Suárez, 2005: 16), porén, a persoa muxe entrevistada sinalou o carácter despectivo do termo.

Primero, replantean sus reivindicaciones culturales en términos de la búsqueda de la ciudadanía étnica. Segundo, las organizaciones étnicas no cuestionan la validez de los derechos civiles y políticos. Lo que sí cuestionan es que tales derechos deban ser definidos únicamente en términos de un sujeto individual. Tercero, defienden la legitimidad del sujeto comunal, pero son conscientes de la necesidad de no reducir este asunto a la comunidad local, a menudo parroquial y miope y, en último análisis, un producto de la fragmentación colonial. Cuarto, al crear un nuevo sujeto social y político —justificado por un legado cultural— no niegan la importancia de las alianzas estratégicas con los movimientos de clase y los partidos políticos (de la Peña, 1995: 129)

Sobre estas premisas, o novo movemento indíxena pasou a contemplar as seguintes necesidades: recuperación da totalidade da terra que historicamente lle pertencera as súas comunidades; validación do *status* comunal; recoñecemento de formas políticas propias baseadas na democracia e na xustiza; representación étnica; independencia das autoridades locais; recoñecemento de linguas indíxenas como formas válidas de comunicación no escenario nacional a través da imposición de, entre outros, a educación bilingüe; defensa da existencia e vixencia dun universo de valores e dereitos propio (de la Peña, 1995: 129-130)... En definitiva, pasaron a defender un xeito de vivir e expresarse socialmente propio, confrontando coa idea do México mestizo homoxéneo e favorecendo así os procesos de etnoxénese cultural²⁴ sen que isto lles impedira comprender o positivo de introducir certos elementos da modernidade europea nas súas realidades.

Nesta liña, en 1989 a Conferencia Xeral da Organización Internacional do Traballo aprobaba o Convenio 169 co apoio dun número importante de países, descartando de xeito oficial o indixenismo asimilacionista en vigor até mediados dos anos setenta. Nel se recollía o dereito das comunidades indíxenas a dispoñer dun territorio autoxestionado, aínda que negando o dereito á determinación dos pobos (Gómez, 2005: 17).

Deste modo, este novo movemento indíxena supuxo o recoñecemento da heteroxeneidade en favor da súa conservación e a emancipación do indíxena, desde aquí dono da súa loita.

²⁴ Collemos a definición de etnoxénese elaborada por Pohl: “La etnogénesis es el proceso por el cual personas de ambientes muy heterogéneos son atraídas dentro de una nueva comunidad étnica y llegan a ser convencidas, por antiguas tradiciones transmitidas oralmente, de que comparten un origen común y por lo tanto deberían vivir de acuerdo a ciertos valores y normas” (Pohl, 2002: 223)

Non obstante, esta mudanza na política étnica seguía respondendo a un ideal nacional que pretendía acompañarse cos novos tempos.

3.1.2. O xurdimento do Movemento LGBT en México.

Os grupos LGBT foran excluídos do Estado (McGee, 2015: 51) até que nos anos oitenta, froito do avance no proceso de globalización, se produciu unha modificación que apostou pola integración destes grupos no sistema. Porén, a mellora nas relacións co Estado deveu na disolución dos antano grupos LGBT combativos, como a Fronte Homosexual de Acción Revolucionaria²⁵ (1981), e o xurdimento de organizacións como o Colectivo Sol que evolucionaron desde un discurso radical e marxista a una retórica máis sistémica en favor dos Dereitos Humanos (McGee, 2015: 59).

Este avance nas relacións debeuse ás reformas neoliberais dos gobernos de Miguel de la Madrid e Carlos Salinas e á xa mencionada crise da SIDA, iniciada cara 1985. Por unha banda, en 1982 o avance do capitalismo na súa vertente máis perniciosa coas clases populares -o neoliberalismo- afectou enormemente á comunidade LGBT, grupo historicamente precarizado, resultando na desaparición dos principais grupos LGBT e na diminución dos seus activistas. Esta desactivación, aínda que menos acusada, continuou após as eleccións de 1988, cando parte da sociedade civil se pronunciou contra o PRI, alentando mobilizacións durante meses (McGee, 2015: 59).

Os prolegómenos que explican esta paralización case total son os efectos da crise da SIDA, que funcionou como vehículo de cooptación por parte do Estado do movemento LGBT, debido a que a financiación para o tratamento era fundamental para a supervivencia (McGee, 2015: 60). Así, pasouse de que o sistema de saúde público negase a inicios da década de 1980 a ameaza que esta enfermidade inmunodeficiente supuña a que, en 1986 con de la Madrid, se crease o Consello Nacional para a Prevención e o Control da SIDA (McGee, 2015: 60), mudando radicalmente a situación. Nos anos

²⁵ Esta organización e outras como a Fronte de Liberación Homosexual foron das primeiras organizacións LGBT en México e estaban a miúdo compostas por militantes do Partido Comunista de México e o Partido Revolucionario dos Traballadores (trotskista) (McGee, 2015: 58). Precisamente este último foi o primeiro partido político en México en crear comisións de gais e lesbianas no seo do Partido e tratar publicamente a inclusión da comunidade LGBT (McGee, 2015: 58). Porén, o vencellamento destes grupos LGBT cos Partidos Comunistas tradicionais, incapaces de comprender a cuestión indíxena, imposibilitaron a representación das identidades de xénero indíxenas no seo das súas fronteas.

seguintes a administración comezou a estender a invitación a grupos de liberación homosexual para participar nas mesas de discusión sobre a epidemia, sendo unha das primeiras veces que o partido do Estado falaba directamente co movemento LGBT (McGee, 2015: 60). Esta cooptación explícase a través da estratexia de concertación elaborada polo goberno cuxo obxectivo era illar aos movementos populares a través de pactos cunha parte deles (McGee, 2015: 61)²⁶.

Deste modo, México acompasábase aos ritmos exixidos pola globalización a través da integración de colectivos historicamente vulnerábeis. Os dereitos civís e individuais foron, desde este momento, unha das principais mostras de democratización e modernidade nas que o neoliberalismo atopaba a súa lexitimidade.

3.2. O Istmo de Tehuantepec.

As mudanzas acontecidas en México a escala nacional desde os anos sesenta e setenta repercutiron de forma transcendental naqueles espazos cunha gran variedade étnica. Para o noso obxecto de estudo, o Istmo de Tehuantepec composto polos estados de Veracruz e Oaxaca e con presenza de distintos pobos orixinarios como os huaves, mixes, tsotsiles, zoques e zapotecos, é de especial interese. Precisamente por ser o espazo habitado polos zapotecas, e pertencendo as persoas muxe a esta comunidade indíxena, as mudanzas que tiveron lugar neste espazo son fundamentais para comprender a evolución das identidades xenéricas indíxenas e disidentes.

3.2.1. O auxe da Coalición de Obreiros, Campesiños e Estudantes do Istmo de Tehuantepec (COCEI).

As mudanzas anteriormente descritas no seo do movemento indíxena empoderaron aos seus dirixentes, quen comezaron a tomar consciencia da súa dobre condición de explotados: como clase e como etnia. Comezaron a facer uso da categoría “pobo” para referirse ao conxunto dos pobos indíxenas, dos movementos cidadáns e da clase traballadora, favorecendo así a alianza co movemento obreiro e situando á comunidade

²⁶ Como exemplo, o feito de que a administración de Salina decidira aumentar os fondos para o Consello Nacional para a Prevención e o Control da SIDA fixo que os grupos LGBT en crecemento abandonaran a súa acción en contra da explotación laboral, o imperialismo e o autoritarismo do PRI (McGee, 2015: 60).

indíxena como suxeito político no marco das relacións sociais contemporáneas (Gómez, 2005: 16).

Esta mudanza ideolóxica foi alimentada tamén polo dereito á terra indíxena, onde a II Reunión de Barbados (1977) tivo unha importancia fundamental. Nesta, os líderes mexicanos comezaron a propoñer como problema específico das comunidades indíxenas a destrución dos seus hábitats, converténdose esta nunha das súas principais demandas até a actualidade e adquirindo a terra concepción de dereito social das comunidades indíxenas (de la Peña, 1995: 125). Así mesmo, a presenza maior de indíxenas nas cidades e a súa crecente participación política nas coalicións nacionais opostas ao PRI, como a Coordinadora Nacional Plan de Ayala ou a Central Independente de Obreiros Agrícolas e Campesiños, facilitaron que a esquerda mexicana comezase a aceptar como esenciais as demandas específicas indíxenas, facilitando así o diálogo entre estes axentes (de la Peña, 1995: 125).

Neste contexto xorde en 1974 a COCEI (de la Peña, 1995: 127). Unha serie de circunstancias locais, entre as que destacan a morte do cacique local, a presenza de activistas estudantís, a difusión na rexión da teoloxía da liberación e a disputa polas terras comunais, derivaron na aparición desta organización popular dos juchitecos que pretendía a defensa das terras comunais a través dun proxecto popular e étnico (Miano, 2002: 97). Esta coalición gañou en 1976 as eleccións das autoridades agrarias (de la Peña, 1995: 127) e logrou en 1981, após unha vitoria nas eleccións municipais, a constitución do Concello Popular de Juchitán (Imaxe 5, Anexo II), sendo intervido este en 1983 polas autoridades do estado de Oaxaca (Miano, 2002: 97-98) (Imaxe 6, Anexo II).

Esta organización, que contou co apoio das mulleres juchitecas nas manifestacións pola intervención de 1983 (Miano, 2002: 109-110), era marxista e reivindicaba a cultura indíxena (Miano, 2002: 98). Para isto último utilizou a Casa da Cultura, onde se organizaron talleres literarios e programas de radio en zapoteco (de la Peña, 1995: 128). Esta aposta pola revitalización cultural continuou incluso após a intervención das autoridades de Oaxaca, porén, a COCEI optou pola alianza co Estado mexicano como vía para existir dentro dos límites aceptábeis da disidencia (McGee, 2015: 58).

3.2.2. Revitalización das expresións sexo-xenéricas indíxenas.

No contexto de etnoxénese promulgado pola COCEI e o auxe da burguesía indíxena que tamén aposta por un discurso identitario (Flores, 2010: 3-4) xurdiu a consciencia sobre a existencia dunha identidade zapoteca diferenciada a respecto da cultura nacional mexicana. O xénero, como elemento cultural construído historicamente, tamén sufriu os procesos de etnoxénese cultural e as identidades xenéricas indíxenas comezaron a ser reivindicadas á vez que o escenario da globalización e o auxe do movemento LGBT facilitaba certo hibridismo.

A pesar de que a persecución continuaba²⁷, tamén nos anos setenta as persoas muxe cunha expresión de xénero feminina puideron dar un paso máis e comezar a amosarse publicamente no que algúns autores denominan o “inicio do travestismo²⁸ no Istmo de Tehuantepec (Niño, 2016: 56). Este tería a súa orixe nos anos cincuenta, porén, a partir especialmente dos anos sesenta a normalización da asunción dunha expresión de xénero feminina fora en aumento en contraposición á realidade anterior onde esta era relegada ao ámbito doméstico ou das festividades (Flores, 2010: 22). Desde os anos oitenta algunhas persoas muxe comezaron a adoptar o traxe tradicional da muller juchiteca, cun *huipil* bordado, enagua, trenzas no cabelo e xoias de ouro (Flores, 2010: 4) (Imaxe 7, Anexo II).

Este rexurdimento da identidade xenérica indíxena favoreceu que en 1979 se fundara Las auténticas intrépidas buscadoras del peligro (LAIBP), unha asociación civil sen fins de lucro orientada á loita dos dereitos LGBT (Flores, 2010: 19), logrando que as persoas muxe puidesen saír a rúa e asistir a festas con vestimenta asociada ás mulleres (Niño, 2016: 19). A partir da chegada da epidemia do VIH ao Istmo de Tehuantepec en 1987, esta asociación comezou a desenvolver unha gran campaña de concienciación e loita

²⁷ Declaracións de persoas muxe a respecto de este período: “Es una etapa que vivimos en Comitancillo, porque acá en Juchitán no podíamos reunirnos todas las locas, porque nos perseguía la policía” (Serrano Castañeda et al., 2022: 8); “Por ahí la aparición de algunas personas que ya comenzaban a vestirse de mujer, pero por la misma violencia, vivían en otros lugares y nada más llegaban en algunas ocasiones a visitar a sus familiares acá.”, persoa muxe entrevistada para a realización deste estudo.

²⁸ O termo “travestismo” sería un concepto incorrecto para o caso. Coa acepción usada, viría a referirse a acción de vestirse coa roupa asociada ao xénero contrario. No caso das persoas muxe, asocialas a un determinado xénero a partir dos estándares existentes nas sociedades occidentais resulta erróneo.

contra a SIDA (Miano, 2010b: 3). Tamén apostaron pola organización dunha vela -festas zapotecas celebradas anualmente- propia. Esta vela comporíase da “vela tradicional”, coa misa e o desfile da comitiva pola rúa, á que os muxes asistirían co traxe tradicional da muller tehuana e o show *drag*, con elección de raíña e *misses* muxe durante a noite, onde as persoas muxe levarían vestidos de noite ou de fantasía (Flores, 2010: 19). LAIBP lograron construír a través da organización desta vela que aínda se celebra na actualidade un espazo de aceptación da xeneralidade disidente e, á vez, unir nunha mesma festividade tradición, transformación e, incluso, mexicanidade, posto que a vela ten lugar en novembro en conmemoración pola Revolución mexicana (Flores, 2010: 19).

A etnoxénese e desenvolvemento cultural do que gozaron as comunidades zapotecas nesta etapa a respecto de períodos anteriores favoreceu o xurdimento doutras organizacións onde as persoas muxe gozaron de visibilidade e autoridade, como en 1985 Gunaxhii Guendanabani en Juchitán de Zaragoza, primeira organización rexional contra a SIDA na rexión (Miano, 2010b: 4), e favoreceron a consecución dunha maior liberdade para as comunidades indíxenas e as persoas muxe a partir dos anos noventa.

4 As mudanzas dos anos noventa.

Nos anos noventa do século pasado prodúcense unha serie de procesos a escala global que se reflicten de forma particular en México. A insistencia no proceso de globalización, co avance nas comunicacións e a identificación da democracia cos valores progresistas dan lugar a unha nova realidade: mudanzas nos movementos sociais e no escenario ideolóxico da man da posmodernidade.

Estas modificacións prodúcense á vez que as grandes ideas, os metarrelatos, decaen (Favela, Calvillo, 2003: 102-103): a clase, e en parte a nación, son substituídas por novas loitas -LGBT, feminista, ecoloxista- no que algúns historiadores denominaron a “fragmentación do suxeito contemporáneo” e onde a identidade como autoidentificación pasou a ser a chave fundamental (Favela, Calvillo, 2003: 101). O suxeito posmoderno pasou a caracterizarse polo seu desencanto coas vellas formas de política, que desatenderan historicamente o que este reconece como demandas propias.

Do escenario internacional tamén xorde o nacional: A partir dos anos noventa a identidade nacional mexicana experimentou unha gran crise á vez que o suxeito posmoderno atopaba o seu espazo (Aguilar Rivera, 2010: 562). Para isto último, a principios de 1992 reformouse o artigo 4º da Constitución mexicana:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establece la ley (Aguilar Rivera, 2010: 562)

Así mesmo, o Estado mexicano nun intento por identificarse cos novos valores hexemónicos, continuou tentando asimilar as novas formas de representación da cidadanía, coma o movemento LGBT. Á vez, coa decadencia do espazo nacional rexurdiron espazos da vida local a través do fortalecemento das competencias dos gobernos rexionais e locais (Favela, Calvillo, 2003: 102). Este feito, xunto coa maior consecución de dereitos por parte do movemento indíxena, favoreceu a etnicidade zapoteca e, nomeadamente, a reivindicación desta por parte das persoas muxe. Esta nova organización social étnica foi influída por algúns procesos relevantes nesta etapa: o crecemento da presenza e a reestruturación dos carteis do narcotráfico, cun aumento da violencia social; o aumento da desigualdade social, froito da mala distribución da riqueza; a expansión do VIH e a SIDA e o papel das financiadoras internacionais e os medios de comunicación nas organizacións civís (Miano, 2010b: 5).

4.1.A sociedade zapoteca: Paraíso igualitario?

A partir de finais dos anos noventa e inicios do 2000, coa maior presenza da comunidade muxe no escenario político nacional, a Academia comezou a estudar as expresións xenéricas indíxenas, tendo como resultado investigacións que se constitúen como canles de difusión para o mito do Istmo de Tehuantepec como paraíso queer, negando a violencia sufrida pola comunidade muxe.

Precisamente os muxe do Istmo de Tehuantepec, e en concreto os de Juchitán, constituíranse como figuras sobreexpostas ante a mirada occidental e mexicana (Flores, 2012: 321). Este fenómeno estaría igualmente vencellado á visión paternalista, infantilizadora e colonial a través da cal, desde Europa, se observa aos pobos orixenarios, que se exporía tamén coa idea do “matriarcado zapoteca”. A vixencia nas investigacións de Europa como realidade sobre a que comparar impediría unha análise de seu da sociedade mexicana.

4.1.1.O matriarcado zapoteca.

O vencellamento entre patriarcado e LGBTfobia nas sociedades contemporáneas, onde a familia tradicional como institución fundamental e a reprodución da forza de traballo constitúen o núcleo destas violencias, xorden da subordinación da esfera reprodutiva á produtiva e a negación das expresións xenéricas e as sexualidades que dificultan a primeira. Neste sentido, a negación da sociedade patriarcal, facilita a análise dun espazo como paraíso igualitario.

A este respecto, autoras como Bennholdt-Thomsen definen a sociedade zapoteca como matriarcal, en oposición ás ideas defendidas por antropólogas como Beverly Newbold Chiñas quen defende que o correcto sería utilizar o concepto de “matrifocalidade”²⁹ e as posturas de Marinella Miano, quen nega ambas etiquetas (Gómez, 2006: 138). A distinta división do espazo público entre homes e mulleres juchitecos a respecto de Occidente, coa preponderancia da muller juchiteca na vida económica, social e cultural en detrimento da produtiva e política pertencente ao home (Gómez, 2006: 142), dificulta a identificación da división público-privada que en Occidente toma o patriarcado, coa reclusión das mulleres no doméstico, resultando na negación doutras expresións do patriarcado.

Esta reflexión non pretende negar a posibilidade de que na sociedade zapoteca exista un matriarcado, senón axustar os parámetros da súa definición: coa mundialización dos sistemas de dominación, a importancia da virxindade no Istmo de Tehuantepec, a vixencia da división de xéneros do traballo, a consideración do home como depositario da

²⁹ En palabras de Chiñas: "matrifocality (in contrast to matriarchy) can function perfectly well along with a patriarchal superstructure because matrifocality operates mainly at the informal level and in separate arenas from the patriarchal overlay of male roles." (Mirandé, 2012: 519).

autoridade e do poder... (Cháves, 2019: 42-43) Postulados como a universalidade da subordinación social da muller como realidade transhistórica deben ser cuestionados, non procurados en base a valores alleos ás comunidades estudadas (Gómez, 2006: 138).

4.1.2.Os muxes como comunidade agredida.

Cuando tú te sales de esas normas sociales, estás rompiendo con todo y es donde vienen los problemas, los golpes, los insultos, porque no encajas en lo que la sociedad te está imponiendo.

También se encuentra aquello de la discriminación social. Conforme vas creciendo, existen las burlas. Lo que se conoce ahora como bullying, porque no entras dentro de ese contexto que van inculcándole a los niños, en donde no te respetan dentro de esos constructos sociales que tenemos. Y pues tú estás rompiendo paradigmas. Precisamente por eso muchas personas emigran o migran de sus lugares de origen, por ese maltrato, la violencia familiar y la violencia social. Y pues se quedan tirados a la calle porque muchos de ellos los hacen desde muy, muy pequeño, muy temprana edad. Esa parte de discriminación laboral todavía en donde en muchos lugares no te aceptan llegar con esa identidad de género que tú tienes, ni con la expresión de género tampoco. Y que no lo logran aceptar todavía³⁰.

As testemuñas de persoas muxe agredidas ou marxinaadas son o común nas entrevistas que lles son realizadas. Porén, unha parte da historiografía e do xornalismo amosou outra realidade, negando a violencia que sobre esta comunidade se exerce e axudando á caracterización do Istmo de Tehuantepec como un paraíso de liberdade (Miano, 2010a: 2449) (Flores, 2010: 13). En palabras da persoa entrevistada:

Para ellos decir es el paraíso gay es porque vienen a una fiesta que se hace cada año, a un baile en donde pues resalta, resulta y resalta, que nosotras tenemos toda la libertad para hacer este tipo de fiestas y ser especificadas y ser juzgadas y que son bailes tradicionales (...) Pero nada más se queda en estos días de fiesta porque se van y se olvidan de que hay crímenes de odio, que hay transfeminicidios, que hay secuestros, que hay robos, que hay violencia, y no se dedican a investigar bien todo esto.

³⁰ Entrevista con persoa muxe, anónima, Google Meets, 14/05/2023. Todas as citas textuais deste apartado, se non se indica o contrario, proceden do mesmo testemuño.

Na realidade, un muxe pode ser aceptado porque é o sostén económico da familia. Aínda nestes casos, asume restricións como a maior dificultade para casar ou a exclusión da esfera produtiva asociada ao home cisheterosexual (Ubiola et al., 2017: 519). Por outra banda, aqueles muxe cunha expresión de xénero máis adecuada á masculinidade son os que poden desenvolver a súa vida con maior liberdade: forman familias, van á universidade e atopan menos discriminación laboral (Urbiola et al., 2017: 520). Esta realidade segue sendo violenta en tanto continúa asociando a expresión xenérica masculina ao éxito e condena á marxinação a aqueles que non a teñen.

Máis alá destas excepcións, a violencia é a norma. Esta violencia atópase na mesma familia, xa que os muxes, aínda que son protexidos en moitas ocasións pola nai, adoitan recibir malos tratos por parte da figura paterna, quen os ameaza continuamente coa castración e amosa comportamentos despectivos e violentos cara eles (Graul, 2019: 53). Trátase dunha violencia coercitiva que pretende que as persoas muxe volvan aos parámetros xenéricos da normalidade e que segue vixente na actualidade: “Esa discriminación familiar sí sigue siendo muy fuerte todavía en algunos lugares, en algunas poblaciones pequeñas y que se encuentran sobre todo más alejadas”.

De igual modo, as persoas muxe na emigración vense obrigadas a abandonar as súas expresións xenéricas e de etnicidade. Porén, o sinalamento existe tamén nas súas propias comunidades (“Existe la discriminación en nuestros pueblos indígenas. Si no existiera la discriminación, en algunos lugares no nos estarían matando”), onde nalgúns convites ás velas, desde 2009, engádese: “No se permitirá la entrada de hombres vestidos de mujer” (Miano, 2010a: 2455). A face máis escura da violencia atopámola na agresión física directa: persoas muxe que exercen a prostitución e que rematan sendo asasinadas e outras que son agredidas após ser culpadas de expandir a SIDA (Graul, 2017: 50).

A violencia exercida ten tamén un nesgo de clase. No seo das clases populares existe unha maior lasitude cara as expresións xenéricas disidentes, porén, nas clases altas comeza a existir unha tendencia a abandonar o ser muxe en favor de autoidentificarse como gai (Gómez, 2010a: 2392), termo moito máis aceptado nas sociedades actuais e que permite acadar un maior *status* de poder.

Na actualidade, as agresións continúan a pesar da lexislación e algunhas autoras coma Yoselín Vázquez aseguran que os crimes de odio cara as persoas muxe se incrementaron froito da visibilidade que estes acadaron (Lemus, 2022: 17). Existe una polarización social entorno a estas expresións xenéricas pola cal a normalización das persoas muxe é proporcionalmente directa á violencia que sobre estas se exerce.

4.2. A globalización: homoxeneización cultural e dominación estatal.

A insistencia no proceso globalizador, especialmente acusado desde os anos noventa, introduciu novas formas inéditas de hexemonización do poder e do saber e, con elas, novas modalidades de marxinação e explotación da outredade (Moraña, 2012: 246). A súa vez, este proceso de globalización redundou na tendencia a homoxenización das culturas, a través da substitución gradual das culturas e tradicións propias polas das outras rexións hexemónicas no mundo (Manrique et al., 2020: 20).

Desta realidade compréndese o intento de cooptación por parte dos estados das novas formas de loita, nun intento de adaptarse á nova realidade impondo novas formas de tutelaxe. Así mesmo, as modificacións culturais producidas nas tres últimas décadas tamén xeraron mudanzas na identidade, e nomeadamente na identidade muxe, en tanto que esta é unha realidade en continuo tránsito e construción (Niño, 2016: 55).

4.2.1. Organización muxe: novas estruturas e cooptación estatal.

Desde os anos noventa a comunidade LGBT logrou diversos avances en materia lexislativa que tamén beneficiaron ás persoas muxe debido á canle que abren para a consecución dos seus propios dereitos: presenza de activistas LGBT na Asemblea Lexislativa do Distrito Federal, establecemento do primeiro Foro Lexislativo sobre Diversidade Sexual, aprobación dunha lei contra a discriminación que inclúe a poboación LGBT, legalización do matrimonio entre persoas do mesmo sexo na Cidade de México... (McGee, 2015: 56).

Non obstante, estes avances lexislativos, alén de pola loita incansable dos activistas, lograronse pola estratexia do goberno mexicano que en páxinas anteriores describíamos: o intento de cooptación dos grupos LGBT. Esta realidade afectou tamén ás organizacións

muxe, moitas das cales xurdiran nos anos oitenta e que, desde os anos 2000, comezaron a estar vencelladas a partidos institucionais mexicanos (McGee, 2015: 58-59).

Este feito xerou numerosas rupturas no seo das organizacións e o xurdimento doutras novas, debido á relación asimétrica co Estado e as ONG's con estas. É innegábel que esta realidade facilitou a consecución de numerosas concesións por parte do Estado en materia de dereitos LGBT, porén, relegou ás que foran organizacións combativas á realización de labores meramente asistenciais e culturais.

A respecto dos labores culturais realizados, destacan as pezas teatrais “Teatro sobre SIDA” ou “Las Intrépidas VS el SIDA” e, como espazo de socialización igualitaria, as velas muxe (Miano, 2010b: 4). A consideración por parte do muxe do festexo tolerante como dereito, xunto co xurdimento de velas onde non eran admitidos, impulsou a organización das mesmas. Alén da vela de LAIBP descrita con anterioridade, xurdiron novas celebracións: “Vela de la sociedade lésbico gay” organizada por Gulasa, asociación reducida que celebra a súa vela a inicios de novembro; a vela de noiteboa e a “Vela de la Santa Cruz del Cielo” do Club Baila Comigo, que ten lugar o 28 de decembro, caracterizada pola súa vontade zapotequizadora (Tenoch, 2016: 222-223).

As velas no escenario da globalización convertéronse nun espazo de disputa pola hexemonía da muxeidade e do poder que a cooptación ofrece para as organizacións, porén, continúan a ser tamén un escenario de reivindicación da igualdade e aceptación da disidencia xenérica.

4.2.2. Mudanzas na identidade muxe.

As identidades son realidades socialmente construídas baseadas na vixencia social das mesmas, mais tamén na autoidentificación (Niño, 2016: 55). En tanto que son construtos sociais históricos, están en continuo tránsito. No caso dos muxes, a variabilidade coa que se definen, “expresións sexo xenéricas zapotecas”, permite que unha mesma categoría acolla a realidades diversas: expresións de xénero máis femininas ou masculinas, gays, bisexuais... e precisamente, esta gran variabilidade, facilita tamén a permeabilidade dos cambios.

Estas mudanzas na era da globalización, nun escenario de interconexión total, onde o hexemónico non son as expresión de xénero indíxenas, deriva nun certo hibridismo cultural que, nas últimas décadas, se ten concretado a través de elementos estéticos e festivos occidentais.

Como manifestación fundamental do hibridismo globalizador xorden as velas muxe. Estas evidencian unha tendencia entre os muxes de Juchitán por vivir e relacionarse socialmente en clubs e espazos exclusivos mais con gran visibilidade pública, onde recrean e inventan unha nova vela con elementos tradicionais aos que incorporan números modernos (Imaxe 8, Anexo II) como a elección da miss ou o show *drag* (Flores, 2010: 19). Non obstante, é certo que nalgúns ocasións, a sobreexposición destes eventos fai que as velas muxe se convertan nun show televisivo performativo: como acontece na vela de LAIBP déixase de bailar ao estilo zapoteco para introducir bailes do sur de América ou utilízase o castelán en lugar do zapoteco (Miano, 2010a: 2456).

A súa vez, as mudanzas físicas ás que algunhas persoas muxe cunha expresión de xénero feminina se queren someter están influídas pola maior presión estética existente na era da interconexión global³¹, cuxo contexto ven determinado pola imposición dun sistema de xénero heterosexista e binario (Cháves, 2019: 49-50). Mentres os muxes das clases adiñeiradas pasan a definirse como gais, os das clases populares optan por modificacións corporais realizadas a costa da súa saúde: ou ben pasando a prostituírse para poder sufragar os gastos que estas intervencións requiren ou ben levando a cabo estas mudanzas corporais baixo circunstancias insalubres (Miano, 2010a: 2452-2453). Tal e como dixo a persoa muxe entrevistada:

utilizan los canales más económicos para hacerlo y que dañan muchísimo al organismo de las personas. La parte de migración hacia las personas, hacia las muchachas, hacia los pueblos indígenas, hacia los pueblos pequeños, por cuestiones de trabajo, por cuestiones de que tienen que salir, por alguna cosa.

³¹ A pesar de que as modificacións xa existían con anterioridade, a vontade de facelas permanentes por unha proporción importante da comunidade muxe é recente. A este respecto, mencionouse na entrevista realizada: “Por ejemplo, a las personas más grandes ya 40 o 50 años, como los que yo tengo un poco más grandes. Nosotros nos arreglamos, utilizamos modelantes, pero que no nos afectan, como por ejemplo esponjitas para formarse, cadera, nalga, “boobie”. Y pues quedan igual que ellas, pero nada más es por un rato.”

Llegan a otros lugares, a ciudades más grandes que hay, y qué es lo que ven a chicas que tienen un cuerpo muy bien formado. La parte que más utilizan son los modelantes, ¿pero los modelantes qué son? Son aceites, una base de aceites, aceite de bebé, aceite de cocina, aceite de carro, los famosos biopolímeros, el aceite que son aceite de avión, etc. Entonces, todo esto es lo que estas personas se ponen sin pensar en que pueden quedar allí mismo en la plancha al momento de estar inyectados, cuando se lo hacen, lo que se están aplicando. Porque muchas veces quienes lo aplican son las mismas compañeras o personas que te hacen pasar por doctores y que terminan lastimando a la larga.

El aceite no lo puedes eliminar, al contrario, tu cuerpo lo va absorbiendo y te provoca muchos problemas. Y en muchas ocasiones, pues la muerte, para aquellas personas que no saben inyectar o no les colocan bien la inyección, no se la saben acomodar bien, allí mismo quedan en la noche o tardan algunos días para que les dé un infarto. ¿Por qué? Porque no saben los riesgos, desconocen los riesgos y luego dicen “Yo quiero tener un cuerpo así”, pero no investigan, hace falta mucha, mucha comunicación, hace falta advertir completamente a todas las personas y que esta información pueda llegar a ellas y decirles que este es el problema o el grave problema, las consecuencias que puede tener. La otra parte que viene siendo un poco menos factible, pero algunas lo traen y que es algo muy caro, son los famosos implantes. Para algunas personas que sí tienen la capacidad económica para colocárselo, pues lo hacen. Y esto viene hablando y haciendo referencia a personas más jóvenes entre 16, 20 años, 30 años, que quieren tener esta imagen estética que nos exige también nuestra sociedad, que tienes que tener una cinturita, mucha “boobi”, mucha nalga, mucha pierna. Y eso pues claro que acarrea problemas, esos cánones de belleza que se quieren seguir en la actualidad. Y así a eso le van tirando muchas personas. De que les daña, sí les daña. Ya han habido muchas chicas que han resultado muertas a causa de la utilización de aceite. Y aunque les han ocasionado problemas, y como decimos nosotras, el problema menor es de que te operen una parte del cuerpo y te la corten. Pero están los otros riesgos más fuertes todavía. Y eso es más que nada basado en esta parte de migración, de comercio.

Estas mudanzas nas novas xeracións muxe semellan ser produto da globalización e as consecuencias que esta tivo, provocando grandes transformacións no contexto sociocultural juchiteco que xeraron o xurdimento de novas necesidades e prácticas sociais (Marcial, 2012: 9). Non obstante, como observamos en páxinas anteriores, este proceso deuse en paralelo ao rexurdimento cultural zapoteca: O muxe evoluciona entón como un suxeito en continua transformación co seu entorno nacional e global, reivindicando a súa

etnicidade tradicional e, á vez, a súa modificación cara formatos máis nacionais e globalizados³² (Flores, 2010: 24).

Conclusiones

Diversas foron as historiadoras a partir de Scott que estudaron o xénero como unha realidade construída historicamente. Porén, a hexemonía dun sistema sexo-xénero determinado -o occidental- favoreceu, nas últimas décadas, a naturalización da dicotomía home-muller como opostos construídos bioloxicamente. Fronte a esta tendencia, a análise doutras realidades históricas permítenos confrontar un discurso ahistórico e eurocéntrico, amosando a existencia e evolución de expresións xenéricas diametralmente opostas.

Non obstante, o estudo de sociedades cun sistema superestrutural distinto complexiza a análise, facilitando o presentismo e o traslado de categorías contemporáneas das nosas sociedades ao pasado, como exemplifica o feito de definir ás persoas muxe como persoas non binarias, un terceiro xénero ou persoas trans. Todas estas denominacións xorden como distintas formas de asimilar categorías hexemónicas no escenario mundial a realidades preexistentes e, á vez, de incidir na colonialidade do coñecemento en tanto que este se constrúe sobre a comparación con Occidente.

Confrontando estas problemáticas, o estudo da comunidade muxe no s. XX revelou a interrelación existente entre as diferentes realidades historicamente oprimidas: xénero e etnia interaccionan, constrúense e organízanse de xeito paralelo fronte á imposición da realidade occidental. Porén, tamén establecen contradicións entre si en oposición ao socializado discurso de idealización indíxena: estruturas de dominación e exclusión existentes en Occidente existen tamén nas sociedades indíxenas, tal e como amosa a violencia sufrida polas persoas muxe no seo das mesmas.

³² A persoa entrevistada sinalou sobre a complementariedade entre tradición e globalización: “Hay muchas chicas acá en el mismo que hacen shows travesti y show drag. Es que esa parte de aculturamiento, como te mencioné hace un momento, esa globalización, ese arte que hay y esa influencia que llega hacia nuestros pueblos, no es para todas. Eso sí, hago la aclaración. Ya a mi edad creo que ya estoy más allá del bien y del mal. Y si me cuesta trabajo maquillarme, me va a costar mucho más trabajo hacerme un maquillaje de drag. Pero hay algunas personas que sí lo hacen. Simplemente es una integración de la parte externa, de las influencias externas en maquillaje, en moda. Pero no implica abandonar la esencia de lo que es ser muxe. Simplemente lo van compaginando, se van integrando”.

Estas circunstancias determinaron a consolidación do muxe como suxeito político con reivindicacións propias fronte a outros movementos sociais dos que forma parte -loita LGBT ou movemento indíxena-. De igual modo, estas demandas existen en tanto que tamén sofren unha violencia específica: como persoas disidentes co sistema sexo-xénero imposto, mais tamén como etnia. A súa comprensión como suxeito político deriva en formas propias de organización, con estruturas de defensa fronte á violencia, mais tamén de reivindicación da súa idiosincrasia no que se converte nun diálogo entre a cultura rexional, nacional e global.

Fronte a esta realidade, os retos do futuro: nun escenario globalizado cunha enorme intromisión da cultura hexemónica global nas culturas tradicionais no que constitúe unha relación e influencia diametral, os muxe séguense definindo xenericamente a través da súa propia etnicidade, polo que a defensa da súa identidade é, a si mesmo, a defensa da súa etnicidade: a resistencia como mecanismo de supervivencia.

Nesta tarefa o grande protagonista é o muxe e o sistema que reforza e precisa dunha concepción homoxénea, binaria e bioloxicista do xénero para a súa perpetuación. Porén, desde a Academia e máis especificamente desde a Historia debería existir a responsabilidade de traballar para a democratización total das sociedades e a súa diversidade: desde o Sur Global coa inclusión do subalterno na ciencia que se faga e, no Norte Global, co cuestionamento da Historia construída e das categorías que configuran un relato histórico colonial. Aquí a Historia “neutral”, a que se amosa como non ideolóxica, constitúese como unha posición situada en favor do mantemento do *statu quo* académico e social. Fronte a esta, esta investigación e a Historia reivindicada teñen unha vocación social, que procura dar resposta ás preocupacións do presente desde unha posición declaradamente determinada.

Anexo I: Entrevista

Muxe, 55 años. Entrevista anónima realizada el 14 de mayo de 2023 vía Google Meets.

Entrevistadora: ¿Qué es para ti ser muxe? ¿Y la muxicidad?

Entrevistada: Muxes somos única y exclusivamente las personas que vivimos en la región del istmo de Tehuantepec, Oaxaca, dentro del estado de Oaxaca, México. Somos 41 municipios que pertenecemos a la región del istmo de Tehuantepec, de origen zapoteca, de pueblos indígenas zapotecas. Muxe es toda aquella persona que se sale de ese binarismo impuesto por la sociedad. No estamos considerados hombres, no estamos consideradas mujeres. Y que para decir muxe pues aplica tanto para las personas que se visten de hombres como para las personas que se visten de mujeres. Es un constructo social completamente diferente y difícil de entender para algunas personas este término muxe. De hecho, el término muxe o la palabra muxe viene de fines del siglo XVI: Mujer, mujer, muxe. Es una palabra de origen latino.

Entrevistadora: Precisamente leyendo sobre esto, hay diferentes antropólogas, tanto americanas como europeas, que han conceptualizado muxe como un tercer género. ¿Tú dirías que es un tercer género o que está fuera del binarismo?

Entrevistada: No hay un tercer género. ¿A qué le llaman ellas un tercer género? Tenemos como sexo biológico: hombre, mujer, intersexuales, lo que fueron llamadas en algún momento hermafrodita. Como género en sí es como abrir un abanico completamente, porque dentro de la heterosexualidad también hay filias, hay muchas cosas allá. Entonces, siempre me ha intrigado el porqué nos están considerando como un tercer género, como género no binario. Simplemente no pertenecemos a ello. Son palabras y constructos que han salido en estos últimos años, pero que no aplican para nuestros pueblos indígenas o para las tribus que hay. Entonces, es completamente diferente.

Esta parte viene de esta discriminación tan fuerte viene por otros lados, precisamente por las religiones que hay. Acá la mayor parte es una religión católica. Pero sí es algo difícil de entender, porque la colonización en América Latina se llevó a cabo de dos formas. Una parte que fue basada en la guerra, la apropiación de tierra y territorio de los pueblos indígenas o los pueblos originarios que encontraron en la América. Y la otra parte, la segunda entrada, que fue a través precisamente de la religión, en donde traían otra visión y los cuerpos desnudos para ellos debía ser condenados. Mucho de esta parte de la homosexualidad y sus estudios no hay mucha referencia por la pérdida de papeles, porque asesinaron a muchas personas y sobre todo a los líderes que traían esos conocimientos y que eran transmitidos de generación en generación y muchos de esos conocimientos todavía nos los seguimos transmitiendo. Pues sí es algo completamente diferente pero para mí yo no soy un tercer género.

Entrevistadora: ¿Se ejerce violencia específica hacia las personas muxe?, ¿qué tipo de violencia?, ¿en qué ámbitos?, ¿tenéis redes de apoyo frente a esta violencia?

Entrevistada: La violencia siempre va a ser ejercida por las personas que se encuentran en el poder y creen tener el derecho moral de poder juzgar a todas las personas. El abuso de poder, el abuso de dinero, el tráfico de influencia, siempre va a hacer que exista la

discriminación, no nada más para las personas muxe, sino para todas las demás personas que ellos no consideran que se encuentran en su ideal de persona. Y la discriminación en estos ámbitos empieza de muchas formas. Y una de ellas es el constructo familiar. Y precisamente, ¿por qué? Porque el mundo latino es mucho muy machista, en donde simplemente existe esta parte de hombre y mujer, en donde no hay otra cosa más que hay desde mucho antes del nacimiento y después del nacimiento, cosas que van dirigidas específicamente para lo que se hace llamar hombre, para lo que se hace llamar mujer. Entonces, esa discriminación familiar sí sigue siendo muy fuerte todavía en algunos lugares, en algunas poblaciones pequeñas y que se encuentran sobre todo más alejadas. Esa es la parte donde comienza la discriminación familiar. La discriminación de... Cuando tú te sales de esas normas sociales, estás rompiendo con todo y es donde vienen los problemas, los golpes, los insultos, porque no encajas en lo que la sociedad te está imponiendo.

También se encuentra aquello de la discriminación social. Conforme vas creciendo, existen las burlas. Lo que se conoce ahora como bullying, porque no entras dentro de ese contexto que van inculcándole a los niños, en donde no te respetan dentro de esos constructos sociales que tenemos. Y pues tú estás rompiendo paradigmas. Precisamente por eso muchas personas emigran o migran de sus lugares de origen, por ese maltrato, la violencia familiar y la violencia social. Y pues se quedan tirados a la calle porque muchos de ellos los hacen desde muy, muy pequeño, muy temprana edad. Esa parte de discriminación laboral todavía en donde en muchos lugares no te aceptan llegar con esa identidad de género que tú tienes, ni con la expresión de género tampoco. Y que no lo logran aceptar todavía. En algunos lugares, en donde, por ejemplo, ya se tienen esa modificación para las leyes de identidad, el cambio de nombre, etc., pero sin embargo, aún dentro de algunos sistemas, tanto de gobierno como privados, organizaciones privadas, organismos privados, simplemente no te lo permiten. Y aparte de eso, la vestimenta no hace el trabajo, sino que lo hacemos nosotros. Y hay mucha preparación en muchísimas personas, pero que son juzgadas por esa realidad alterna en la que para las demás personas vivimos. La violencia en materia de salud, por esa parte gubernamental. La violencia política. En donde siguen siendo todavía muy machistas, muy misóginos. Y que si para la mujer es difícil avanzar para nosotras, como mujeres trans que nos clasificamos así a nivel internacional, todavía es mucho más pesado. Las políticas públicas no están dirigidas precisamente hacia un sector social y es por eso que se está lucha constante, es una lucha día a día para conseguir estos derechos. Para las que venimos peleando desde hace 22, 23 años, ya ahora en mayo, cumple un semestre de mayo que estoy cumpliendo esto. Entonces, creo que nos ha costado muchísimo trabajo avanzar, poder salir a la calle acá en nuestro pueblo, en nuestros pueblos, sin que sea perseguida. Sin que se detengan las policías, sin que las demás personas en la calle volteen a verte o te quieran decir algo, o te quieran burlar de ti, o te quieran agredir. Sí hay agresiones, no digo que no. Pero todavía hemos avanzado muchísimo en estos lugares en donde nosotros hemos trabajado.

Entrevistadora: Mencionabas al inicio que el núcleo donde se inicia la violencia es el familiar, ¿en el caso de las comunidades indígenas también? Porque algunas investigadoras han caracterizado a las sociedades zapotecas como “paraíso queer”, etc. ¿Qué opinas tú a este respecto?

Entrevistada: Que es una completa falacia lo que ellas dicen de que el istmo de Tehuantepec es el paraíso gay. Claro que no. Existe la discriminación en nuestros pueblos indígenas. Si no existiera la discriminación, en algunos lugares no nos estarían matando. Sea por el motivo que sea. Ya han habido varios asesinatos en estos últimos años que no han quedado aclarados para nosotros, ni son perseguidos. Si no se presiona y no contamos con ayuda de los familiares tampoco, simplemente no podemos sacar nada en claro. Pero no es el paraíso queer, precisamente, pues no es el paraíso gay. Para ellos decir es el paraíso gay es porque vienen a una fiesta que se hace cada año, a un baile en donde pues resalta, resulta y resalta, que nosotras tenemos toda la libertad para hacer este tipo de fiestas sin ser criticadas ni ser juzgadas y que son bailes tradicionales. Nos integramos a nuestra cultura como muchos en estos bailes tradicionales al hacerlo y participar en estas celebraciones también. No en todas las celebraciones, porque hay algunos lugares en donde no se permiten la entrada a estos bailes tradicionales. Pero en nuestras fiestas, ellos están acostumbrados a llegar y ver tres, cuatro o cinco días de fiesta y ver todo lo que nosotras hacemos, pero nada más se queda en estos días de fiesta porque se van y se olvidan de que hay crímenes de odio, que hay transfemicidios, que hay secuestros, que hay robos, que hay violencia, y no se dedican a investigar bien todo esto. O con quien se dedican a preguntar no son las personas correctas. Por lo regular, al hablar de muxes, todo el mundo se dirige con mirada hacia la ciudad de Juchitán. Pero Juchitán no es el ombligo del mundo y somos 41 municipios del estado en donde existimos las personas muxes.

Entrevistadora: ¿Qué recuerdas tú acerca de la historia de la comunidad muxes a lo largo del s. XX?

Entrevistada: Mira, de lo que yo me acuerdo, cuando yo tenía como, ¿qué será, ocho o diez años? Guardo en mi memoria todavía algunas expresiones de las personas muxes de esa época, que ya algunas personas ya eran grandes, arriba de los 50 o 60 años, otras personas un poco más jóvenes. Por ahí la aparición de algunas personas que ya comenzaban a vestirse de mujer, pero por la misma violencia, vivían en otros lugares y nada más llegaban en algunas ocasiones a visitar a sus familiares acá. No hay una parte, un libro donde yo te pueda decir que puedes pasar algo de historia, más que la historia de diferentes personas y cómo la recordamos de diferente manera. Pero la violencia hacia las personas mujeres en esa época era mucho más fuerte. La gran violencia en donde no podías salir a la calle y poder arreglarte, ponerte peluca o tener el cabello largo o maquillarte o llevar una blusa, un pantalón, una falda, era completamente diferente. Y para las personas que en esa época salían, recuerdo a una de estas personas que tenía un cuerpo muy bonito y que pues con los años transcurridos y todo, pues a estas alturas yo sé de que estas personas, pues utilizaba modelantes para el cuerpo y en esta época lo que existiera era la silicona.

Que alguna persona por allí que es más grande que yo, que vivió con su pareja muchos años, con un chico y muchos años después también conocía a otra persona que vivía con su pareja y que adoptaron un niño. Y que muchas personas acá en la región, muchos muxes lo han hecho a través del tiempo, adoptar niños sin que en algún momento hayan sido cuestionados o amedrentados o intimidados o perseguidos por la ley por adoptar un niño, como se pretende hacer a esta altura. Creo que en esa parte había un poco más de libertad y respeto hacia las personas, así como habían agresiones, pero también algunas personas fueron muy respetadas en ese momento.

Entrevistadora: ¿Crees que la lucha de la comunidad muxe debe ser incluida en la lucha indígena, en el movimiento LGBT o que debe ser una lucha independiente?

Entrevistada: La lucha para pueblos indígenas debe de ser integrada para todas las personas. El Convenio 169 de la OIT, precisamente, creo que es el artículo quinto, que es donde viene, habla sobre la protección hacia todas las personas de pueblos indígenas, sea hombre o sea mujer. Como pueblo indígena, yo me siento protegida. Pero como una representante de la diversidad sexual y cultural dentro de pueblos indígenas, no tenemos esa protección. Nosotros nos saltamos ese canon que tiene y rompemos paradigmas. Y no han querido cambiar esa ley. Entonces, las luchas de todos los pueblos indígenas deben ser integradas por todas las personas. Todas las personas deben de ser tomadas en cuenta, porque si no, simplemente abandonan parte de ese tipo. Lo dejan atrás y lo hacen ser más vulnerable.

Entrevistadora: Antes mencionabas que las personas muxes a nivel internacional os definís como personas trans. ¿Es lo mismo ser una persona muxe para ti que ser trans?

Entrevistada: No rechazo los términos. A nivel internacional tenemos que adoptar esa sopa de letras “LGBTQ+”, en donde nos encontramos nosotras en ese signo de “+”. Como pueblos indígenas, como tribus, como pueblos originarios. Sí, allí en ese signo más nos encontramos. Y qué va al final, bien pudieron haber puesto ese signo más al principio, porque a fin de cuentas estamos desde mucho antes de toda esa sopa de letra. Son términos únicamente que van surgiendo recientemente. Y con nuevos conceptos que hay que entender, pero que para nuestros pueblos indígenas, pues precisamente esos términos no se nos acomodan directamente. Con decir muxe, yo abarco casi toda esa sopa de letras: Gay, bisexual, transgénero, transexual, intersexual, queer. Abarco esos términos. Lesbiana no, eso se dice de manera diferente dentro de nuestra lengua materna, el zapoteco. Pero yo no lo rechazo, simplemente tenemos que acoplarnos, hay veces, a la parte externa con que lo manejan todos. Pero nosotras somos una representación cultural, porque tenemos historia, pertenecemos a pueblos indígenas, tenemos nuestras costumbres, nuestras tradiciones, hemos sido criadas con ellas y hemos adoptado muchas de esas tradiciones para nuestra vida social. Nos integramos a la sociedad, actualmente, en muchas cosas. Pero simplemente, cuando decimos muxe somos esta diversidad sexual y cultural que ha persistido y ha persistido a través de tantos años.

Entrevistadora: Hay algunas autoras que afirman que las personas muxe, en la actualidad, se someten en mayor medida a la medicina estética. ¿Qué piensas a este respecto y a qué piensas que se debe?

Entrevista: Tú dices la deformación que celebran algunas personas sobre su cuerpo. Y digo, al referirme a esa formación, es que utilizan los canales más económicos para hacerlo y que dañan muchísimo al organismo de las personas. La parte de migración hacia las personas, hacia las muchachas, hacia los pueblos indígenas, hacia los pueblos pequeños, por cuestiones de trabajo, por cuestiones de que tienen que salir, por alguna cosa. Llegan a otros lugares, a ciudades más grandes que hay, y qué es lo que ven a chicas que tienen un cuerpo muy bien formado. La parte que más utilizan son los modelantes, ¿pero los modelantes qué son? Son aceites, una base de aceites, aceite de bebé, aceite de cocina, aceite de carro, los famosos biopolímeros, el aceite que son aceite de avión, etc. Entonces, todo esto es lo que estas personas se ponen sin pensar en que pueden quedar

allí mismo en la plancha al momento de estar inyectados, cuando se lo hacen, lo que se están aplicando. Porque muchas veces quienes lo aplican son las mismas compañeras o personas que te hacen pasar por doctores y que terminan lastimando a la larga.

El aceite no lo puedes eliminar, al contrario, tu cuerpo lo va absorbiendo y te provoca muchos problemas. Y en muchas ocasiones, pues la muerte, para aquellas personas que no saben inyectar o no les colocan bien la inyección, no se la saben acomodar bien, allí mismo quedan en la noche o tardan algunos días para que les dé un infarto. ¿Por qué? Porque no saben los riesgos, desconocen los riesgos y luego dicen “Yo quiero tener un cuerpo así”, pero no investigan, hace falta mucha, mucha comunicación, hace falta advertir completamente a todas las personas y que esta información pueda llegar a ellas y decirles que este es el problema o el grave problema, las consecuencias que puede tener. La otra parte que viene siendo un poco menos factible, pero algunas lo traen y que es algo muy caro, son los famosos implantes. Para algunas personas que sí tienen la capacidad económica para colocárselo, pues lo hacen. Y esto viene hablando y haciendo referencia a personas más jóvenes entre 16, 20 años, 30 años, que quieren tener esta imagen estética que nos exige también nuestra sociedad, que tienes que tener una cinturita, mucha “boobi”, mucha nalga, mucha pierna.

Y eso pues claro que acarrea problemas, esos cánones de belleza que se quieren seguir en la actualidad. Y así a eso le van tirando muchas personas. De que les daña, sí les daña. Ya han habido muchas chicas que han resultado muertas a causa de la utilización de aceite. Y aunque les han ocasionado problemas, y como decimos nosotras, el problema menor es de que te operen una parte del cuerpo y te la corten. Pero están los otros riesgos más fuertes todavía. Y eso es más que nada basado en esta parte de migración, de comercio. Y esto no incluye a todos. Por ejemplo, a las personas más grandes ya 40 o 50 años, como los que yo tengo un poco más grandes. Nosotros nos arreglamos, utilizamos modelantes, pero que no nos afectan, como por ejemplo esponjitas para formarse, cadera, nalga, “boobie”. Y pues quedan igual que ellas, pero nada más es por un rato.

Entrevistadora: ¿Crees que la implantación de políticas LGBT en México ha favorecido a la comunidad muxe?

Entrevistada: Mira, las políticas públicas que hay respecto a la parte LGBT, como le conocemos, dejan mucho que decir. Todas esas tratados internacionales que firma el gobierno mexicano, tratados, convenios y que entre comillas benefician a la comunidad LGBT a nivel nacional, simplemente todo eso se queda en una firma. Al igual, muchas de estas políticas, dentro del territorio nacional y territorios nacionales, dentro de nuestros estados, dentro de nuestro gobierno mexicano, que van dirigidos como por ejemplo, matrimonio igualitario, ley de identidad y de género en algunos estados, porque no todos lo tenemos, las leyes sobre discriminación, crímenes de odio y transfeminicidios, leyes laborales, que no las tenemos tampoco a nivel nacional. Entonces, mucho de esto no llega, no tiene un alcance para los pueblos pequeños. El estado donde yo me encuentro, que es Oaxaca, puede tener, y que fue un boom a nivel internacional, esta parte, porque fue la primera vez en el mundo que se dieron la aprobación de dos leyes juntas, que fue el matrimonio igualitario y la ley de identidad y de género, en cierta forma los gobiernos te dicen te doy esta ley, pero me quedo guardada con esta y que se siga peleando por muchos años.

Para nuestro estado de Oaxaca, se dieron al mismo tiempo y fue un boom dentro de derechos humanos a nivel internacional. Y al poco tiempo se dio también para Oaxaca la ley sobre el aborto. Con ciertos reglamentos para que puedan abortar, ¿verdad? Para que las mujeres corran menor riesgo. Eso fue como con un mes de diferencia. Y Oaxaca volvió a resonar a nivel internacional. Hace aproximadamente como un año y medio se hizo una modificación a la ley de identidad de género para que no la tumbaran. Y en esa ley de identidad de género se incluyó a las infancias trans. Esto a nivel internacional ha sido muy vetado porque piensan de que las leyes para las infancias trans están relacionadas con cambio de sexo, con modelantes... Entonces, pues podemos tenerla. Pero si no hay quien les haga llegar esta información hacia la población a la que precisamente va dirigida este tipo de leyes, simplemente las personas no se van a enterar. O si se van a enterar, lo van a dejar a medias, porque van a tener una mala información, no la correcta y la que deben de tener.

Es por eso que tenemos este trabajo dentro del activismo social, para que esta información se haga llegar correctamente hacia todas nuestras poblaciones. Eso es en el contexto de las leyes que tenemos dentro del Estado y a lo mejor, y me voy a referir otra vez hacia mi estado, no tenemos las leyes laborales. No tenemos las leyes sobre discriminación. Crímenes de odio y transfemicidios tampoco los tenemos. Nos hacen falta muchas cosas todavía por regular. Las leyes dirigidas a la salud, el acceso a la salud. De hecho, para toda la población, no nada más para la parte LGTB, está siendo muy limitada. No hay medicamentos, no hay un servicio dental por parte de gobierno. No hay absolutamente nada. Y menos con esas reformas que el presidente de la República quiere hacer respecto a las leyes de salud dirigidas a todas las personas en territorio nacional. Mucho menos con esos cambios que quiere hacer, que ha sacado cosas que no le tocó a él trabajar por ellas ni pelear por ellas. Sin embargo, que las está retirando y nos está alejando de estos servicios. Entonces, pelear por todo esto, esta es una obligación. Y me refiero aquí a pelear, porque muchas veces tenemos que ir y hacer acompañamiento y estar insistiendo para que nuestras poblaciones sean atendidas.

Con una diferencia en casos, aunque estas leyes no estén visibles, ni siquiera estén planeadas todavía. Pero tenemos que seguirlo haciendo y es parte de lo que nos motiva a seguir ayudando a nuestras poblaciones, porque atrás de nosotras vienen más personas y adelante de nosotras hay adultos mayores que necesitan ayuda y que no tienen esta información y si no la conoce simplemente no lo hacen bien.

Entrevistadora: ¿Cómo crees que afecta la emigración a las personas muxe y como son consideradas normalmente en el lugar de recepción?

Entrevistada: La discriminación por migración viene desde la xenofobia y las identidades de género, la expresión de género, la identidad cultural, que es algo muy marcado cuando tú viajas hacia otro lugar. Nosotros portamos el traje regional, hay veces a donde quiera que vayamos. Piensan que los indígenas no tenemos estudios, que no sabemos defendernos. Esta parte migratoria, y lo sé porque lo viven amigas que tengo que vienen de... Yo manejo la parte migrante, porque acá hay muchos migrantes en Ciudad de México. Hay una parte que hay, y lo veo con las chicas que vienen de Centroamérica, de Sudamérica, algunas de Cuba, también otras, Cuba, Haití y África. Entonces, esa discriminación por ser indígena, por ser negra o afrodescendiente, por ser

pobre, por ser trans, se dá a nivel internacional. Yo lo digo siempre, que esa discriminación, si eres puto, eres pobre, eres vestida, y eres indígena o eres negra, esa discriminación se triplica, se duplica, se quintuplica. Y para muchas personas cuando sales fuera. La visión cuando sales fuera, aparte de eso, cuando... si has salido de tu lugar de origen, pero nada más te visitas, te regresas, pero cuando vas, migras y te quedas tú, te tienes que quedar para vivir en otro lugar, entonces, esa parte ya se viene, no complicando, pero tienes que aculturarte muchas veces a lo que es el lugar en donde tú estás viviendo. Otras costumbres, otras cosas que tienes que hacer, cuidarte más.. Pero esta parte de aculturamiento que todas las personas tienen al viajar y establecerse en otro lugar, están fuera de su ámbito, desconocen todo lo que hay y tienen que ir aprendiendo otras cosas. Incluso desde el trasladarse de tu casa al trabajo lo tienen que aprender.

Entrevistadora: ¿Cómo piensas que deben converger tradición y globalización en favor de las personas muxe?

Entrevistada: Hay muchas chicas acá en el mismo que hacen shows travesti y show drag. Es que esa parte de aculturamiento, como te mencioné hace un momento, esa globalización, ese arte que hay y esa influencia que llega hacia nuestros pueblos, no es para todas. Eso sí, hago la aclaración. Ya a mi edad creo que ya estoy más allá del bien y del mal. Y si me cuesta trabajo maquillarme, me va a costar mucho más trabajo hacerme un maquillaje de drag. Pero hay algunas personas que sí lo hacen. Simplemente es una integración de la parte externa, de las influencias externas en maquillaje, en moda. Pero no implica abandonar la esencia de lo que es ser muxe. Simplemente lo van compaginando, se van integrando. Y la cultura en sí para todas las personas, yo creo que nuestra cultura. En muchos lugares hay algunas cosas que influyen mucho, por ejemplo, para nuestro vestuario, los trajes tradicionales. Las telas que se utilizan hay veces que son muy modernas también. ¿Por qué? Porque las telas son con las que se comenzaron a hacer los trajes, que en algún momento ya desaparecieron, ya no se fabrican y tienen que adoptar otro proceso de tela y que se van integrando a la evolución del traje regional. Y es lo mismo que pasa con esta parte de influencias externas, se van integrando hacia las personas que quieren estar y llevar esa voz.

Entrevistadora: ¿Las personas muxe sois marginadas del sistema de género de México, América Latina, Occidente y Estados Unidos?

Entrevistada: Estados Unidos no tiene nada que ver exactamente con la parte de discriminación. Hay muchas personas que pueden hablar por allá, por Estados Unidos, sobre lo que es la cultura muxe o la parte muxe, pero que no son muxe, no pertenecen, ni siquiera algunas de ellas son LGTB. Esta parte de discriminación externa siempre ha existido y va a seguir existiendo. Ya sea en Estados Unidos, en España, en Italia, en Alemania, incluso dentro de nuestro propio México, para con algunas personas. No todas discriminan. Y para algunas personas, pues lo toleran. Pero no es lo mismo tolerar que aceptar. Hay un mundo de diferencia y sigue siendo discriminación. Y algunas solamente lo hacen de dientes para afuera, el decir yo te acepto, y simplemente nada más es por una imagen que quieren dar. Esa parte de xenofobia hacia las personas indígenas todavía sigue existiendo y va a seguir existiendo hasta el fin de los siglos, como dice la religión. Pero nos toca a cada persona aprender a hacerle frente a todos esos obstáculos. Y como te mencioné, tal vez nosotras, en algún momento, las chicas más grandes, activistas sociales,

pues nos tocó enfrentarnos a muchas cosas para que las generaciones que vienen después de nosotras, pues tengan el piso un poquito más lisito. No vamos a decir que está pavimentado, porque todavía es un terreno de tierra con piedras que tratamos de estar alineando. Pero hay muchas chicas jóvenes también que están tomando y están tomando esta postura hacia la defensa de nuestros pueblos, de nuestras comunidades, de tierra, de territorio, pero sobre todo hacia esta identidad cultural y diversa que tenemos en nuestros pueblos indígenas.

Anexo II: Imaxes



Imaxe 3. 1º Congreso Indíxena Interamericano (1940). Disponível en:
<https://www.radionacional.com.ar/conmemoran-el-aniversario-del-primer-congreso-indigenista/>



Imaxe 4. Manifestación na Praza das Tres Culturas (1968). Disponível en:
<https://www.larazon.es/internacional/20201002/x7tlxaybkfgvxcx37qaseve4qu.html>

Por otra parte, los comités de lucha de las Facultades de Ciencias Políticas, Economía, Filosofía y Letras y Ciencias de la Universidad Autónoma de México convocaron para hoy a un paro de labores de 24 horas en apoyo al triunfo obtenido por la Confederación Obrero Campesino Estudiantil Independiente (COCEI) en las elecciones de Juchitán, Oax.

Así mismo, el paro tiene como finalidad demandar la libertad de las personas militantes de la COCEI que fueron encarceladas con motivo de la foma de las Embajadas de Guatemala y la India que realizaron en días pasados.

La convocatoria a suspender labores no habría tenido mucho éxito, ya que más del 80 por ciento de las actividades universitarias se realizaron normalmente.

Imaxe 5. Nova sobre as manifestacións estudiantís en Cidade de México en favor da vitoria da COCEI (6 de marzo de 1981, El Informador). Disponible en:

<https://hndm.iib.unam.mx/consulta/resultados/visualizar/558a3a2f7d1ed64f16fab1e?resultado=1&tipo=pagina&intPagina=6&palabras=COCEI-Juchit%C3%A1n>

Un cordón militar en la zona de Juchitán

JUCHITAN, Oax., Dic. 13 (EXC-AEE).— En el desalojo del palacio municipal de esta ciudad, efectuado la madrugada de hoy, hubo 85 detenidos, 8 de ellos dirigentes, y 3 mujeres permanecen en el interior del inmueble ocupado ya por la policía, en tanto la tropa acordonó la zona.

Horas después, en la ciudad de Oaxaca, un grupo encabezado por Héctor Sánchez López, diputado federal, y Daniel López Nelio, éste candidato de la COCEI-PSUM a la alcaldía, se volvieron a organizar y siguen su plantón frente a la rectoría de la Universidad, en el Jardín Labastida.

El clima tenso que ha vivido este municipio durante todos los días de los meses subsecuentes al de agosto, en que fue desconocido por el Congreso local el ayuntamiento presidido por Leopoldo Degyves, fue roto por la acción conjunta de la policía y de la tropa que rescataron la sede de la alcaldía.

OAXACA, Oax., Dic. 13 (EXC-AEE).— “No podemos permitir, de ninguna manera, que en forma reiterada —como lo vienen haciendo los coceístas— se altere el orden público y se cometan delitos, con el grave riesgo de que se fracture el orden jurídico y la paz social”, dijo hoy el gobernador Pedro Vázquez Colmenares, al informar a la prensa sobre el desalojo de militantes de la COCEI del palacio municipal de Juchitán.

Vázquez Colmenares señaló que el gobierno local tiene la obligación de impedir que prive la anarquía y la violencia: “No hacerlo, provocaría un problema más grave entre los propios juchitecos”.

En una conferencia de prensa en Oaxaca, el gobernador sostuvo que el desalojo fue pacífico, sin ningún incidente que lamentar. Dijo que los coeístas habían abusado, “lo que el gobierno no está dispuesto a permitir”.

“No admitiremos que por cuestiones ajenas a nuestra propia manera de ser y pensar, lleguemos a caer en un conflicto de consecuencias imprevisibles”, dijo el Mandatario de Oaxaca, y recalcó que se procederá con energía, pero con prudencia, sin recurrir a la represión.

Imaxe 6. Nova sobre o desalojo do Concello Popular de Juchitán (14 de decembro de 1983, El Informador). Disponible en:

<https://hndm.iib.unam.mx/consulta/resultados/visualizar/558a3aa37d1ed64f16fef3de?resultado=17&tipo=pagina&intPagina=12&palabras=COCEI>



Imaxe 7. Traxe tradicional zapoteco usado por unha persoa muxe. Disponible en:
<https://www.naiz.eus/eu/gaiak/noticia/20210113/muxes-flores-de-guiechachi>



Imaxe 8. Drag e tradición nunha vela muxe. Disponible en:
<https://mundo nuestro.mx/index.php/secciones/sociedad/item/1798-muxes>

Bibliografía

- Aguilar García, María Teresa. “El sistema sexo-género en los movimientos feministas”, *Annis: Revue de Civilisation Contemporaine de l’Université de Bretagne Occidentale*, nº8, 2008.
- Aguilar Rivera, José Antonio. “Las transfiguraciones de la identidad nacional” en: Loaeza, Soledad; Jean-François Prud’homme (coord.), *Los grandes problemas de México (XIV)*. México: El Colegio de México, 2010, pp. 556-578.
- Bagioto Botton, Viviane. “Muxes: género e subjetivação entre a tradição e as novidades”, *Ecopolítica*, nº17, pp. 19-32, 2017.
- Bloch, Marc. *Introducción a la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo: una civilización negada*. México: Fondo de Cultura Económica, 2020.
- Bonfil Batalla, Guillermo; Olivera Bustamante, Mercedes; Nolasco Armas, Margarita; Valencia, Enrique; Warman, Arturo. *De eso que llaman antropología mexicana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Cháves Hernández, Ani Darío. *A territorialidade dos muxes*. Trabajo de Fin de Máster. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2019.
- Chisholm, Jennifer. “Muxe, two-spirits, and the myth of indigenous transgender acceptance”, *Revista Internacional de Estudios Críticos Indígenas*, nº1, vol. 1, pp. 21-35, 2018.
- Cook, Scott. “The “critical current” in Mexican social anthropology vs. the indigenista establishment in the aftermath of the 1968 Tlatelolco massacre: an outsider’s view”, *Dialectical Anthropology*, vol. 41, nº4, pp. 305-311, 2017.
- Cunin, Elisabeth. “¿Hacia un indigenismo sin indígenas? Encuentros y desencuentros entre el Instituto Indigenista Interamericano y las organizaciones internacionales (UNESCO, OIT)”, *Revista de Historia*, Costa Rica, nº83, pp. 55-80, 2021.
- Dawson, Alejandro. “From models for the nation to model citizens: Indigenismo and the “revindication” of the mexican Indian, 1920-1940”, *Journal of Latin American Studies*, vol.30, nº2, pp. 279-308, 1998.
- de la Peña, Guillermo. “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo”, *Revista internacional de filosofía política*, nº6, pp. 115-140, 1995.
- Elsa Muñiz, Adriana Corona, “Indigenismo y género: violencia doméstica”, *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, nº49, pp. 41-58, 1996.

- Fábregas Puig, Andrés. *Historia mínima del indigenismo en América Latina*. México: El Colegio de México, 2021.
- Favela, Alejandro; Calvillo Velasco, Miriam Erendira. “Los cambios en la participación política en la posmodernidad”, *Polis. Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, n°1, pp. 85-106, 2003.
- Flores Martos, Juan Antonio. “Cuerpos poderosos y sobreexposados. Los muxes de Juchitán como transgéneros amerindios modernos.”, en: Pitarch, Pedro; Orobitg, Gemma, *Modernidades indígenas*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2012, pp. 319-349.
- Flores Martos, Juan Antonio. “Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos”, *Hojas de Warmi*, n°15, 2010.
- Gómez Suárez, Águeda. “El sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del istmo de Tehuantepec (México) y sus dimensiones discursivas”, *Miniús: Revista do Departamento de Historia, Arte e Xeografía*, n°14, pp. 137-154, 2006.
- Gómez Suárez, Águeda. “Etnicidad y tercer género”, en: Rey Tristán, Eduardo; Calvo González, Patricia (coord.), *200 años de Iberoamerica (1810-2010): Congreso Internacional. Actas del XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, CD-Rom, 2010a.
- Gómez Suárez, Águeda. “Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena”, *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, n°41, 2005.
- Gómez Suárez, Águeda. “Los sistemas sexo/género en distintas sociedades: Modelos analógicos y digitales”, *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n°130, pp. 61-96, 2010b.
- Graul, Stefanie. “El tercer género de los binnizá entre globalización y etnicidad. ¿Identidades híbridas?”, *ODEERE*, vol. 4, n°7, pp. 43-67, 2019.
- Grunberg, Georg (coord.). *La Situación Indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no-andinos*. Montevideo: Editorial Tierra Nueva, 1972. Reimpresión en 2019, Editorial Abya Yala. Quito
- Krauze, Enrique. *La presencia del pasado*. Barcelona: Tusquets, 2005. Lemus Hernández, Paulina. “Muxes: Comprensiones coloniales y expresiones decoloniales del cuerpo, ser y género desde su existencia vivida.”, *Cadena de Cerebros*, n°1, vol. VI, 2022.
- Manrique Molina, Filiberto Eduardo; Huertas Díaz, Omar, “La acción afirmativa como vía de garantía para preservar la tradición del tercer género (muxe’) en el Istmo de Tehuantepec (México)”, *Via Inveniendi et Iudicandi*, n°15, pp.13-36, 2020.

- Marcial Zavala, Rogelio Ernesto. *Identidades muxes en Juchitán, Oaxaca: Cambio generacional hacia nuevas identidades sexo/genéricas*. Tegucigalpa: Universidad Autónoma de Honduras, 2012.
- McGee, Marcus. “The cooptation of LGBT Movement in México and Nicaragua: Modernizing clientelism?”, *Latin American Politics and Society*, vol. 57, nº4, pp. 51-73, 2015.
- Miano Borruso, Marinella. “Entre lo local y lo global. Los muxes en el siglo XXI”, en: Rey Tristán, Eduardo; Calvo González, Patricia (coord.), *200 años de Iberoamerica (1810-2010): Congreso Internacional. Actas del XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, CD-Rom, 2010a.
- Miano Borruso, Marinella. “Muxe: nuevos liderazgos y fenómenos mediáticos”, *Revista Digital Universitaria*, vol. 11, nº9, 2010b.
- Miano Borruso, Marinella. *Hombre, mujer y muxe’ en el Istmo de Tehuantepec*. México: Plaza y Valdés, 2002.
- Mirandé, Alfredo. “The muxes of Juchitán: A preliminary look at transgender identity and acceptance”, *California Western International Law Journal*, vol. 42, nº2, pp. 509-538, 2012.
- Moraña, Mabel. *Momentos críticos: literatura y cultura en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2018.
- Niño Vásquez, Elisa, “Muxe. ¿Diidxacadxeelasaa y/o performatividad queer?” en: Painemal, Millaray; Álvarez, Andrea (ed.), *Mujeres y pueblos originarios. Luchas y resistencias hacia la descolonización*. Santiago de Chile: Pehuén Editores S.A. 2016, pp. 50-61.
- Pohl, Walter. “Ethnicity, Theory, and Tradition: A Response” en: Gillett, Andrew (ed.), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 221-239.
- Re, Arianna. *Reflexiones sobre identidades a partir de un trabajo de campo en Espinal, Veracruz*, Tesis de Doctorado. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2013.
- Robinet, Romain. “Les indigènes de la République. Altérité, race et politique dans le Mexique post révolutionnaire (annes 1940-annes 1950)”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, nº74, pp. 129-163, 2019.
- Sanz Jara, Eva. “La diferencia étnica construida por el Estado: identidad nacional mexicana e identidad indígena.”, *Liminar: estudios sociales y humanísticos*, vol. III, nº2, pp. 92-111, 2005.

- Scott, Joan Wallach. *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Serrano Castañeda, José Antonio; Ramos Morales, Juan Mario. “La tolerancia a los muxes de Juchitán.”, *Saberes y prácticas*, vol. 7, n°2, pp. 1-14, 2022.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?”, en: Nelson, Cary; Grossberg, Lawrence (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan, 1988, pp. 271-317.
- Stephen, Lynn. “Sexualities and genders in zapotec Oaxaca”, *Perspectivas latinoamericanas*, n°2, vol. 29, pp. 41-59, 2002.
- Stockett, Miranda. “On the importance of difference: reenviosing sex and gender in ancient Mesoamerica”, *Arqueología mundial*, n°37, pp. 566-578, 2005.
- Tenoch Laaksonen, Sami Tapio. *Entre fantasía y realidad. Existencias transformadoras de los muxes juchitecos: explorando identidades discursivas y performativas de hacer género más allá de la heteronormatividad*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016.
- Urbiola Solís, Alejandra Elizabet; Vázquez García, Angel Wilhelm; Macías González, Gizelle Guadalupe, “Entidad y género: los muxes zapoteca de Juchitán. ¿Ante una alternativa no binaria?” en: Contreras Montellano, Óscar; Torres Salazar, Hugo (coord.), *La agenda emergente de las ciencias sociales. Conocimiento, crítica e intervención. Memoria del 5º Congreso Nacional de Ciencias Sociales*. Guadalajara: Consejo Mexicano de las Ciencias Sociales, 2016, pp. 380-398.
- Urbiola Solís, Alejandra Elizabeth; Vázquez García, Ángel Wilhelm; Cázares Garrido, Iliá Violeta. “Expresión y trabajo de los muxes del Istmo de Tehuantepec en Juchitán de Zaragoza, México”, *Nova scientia*, n°19, vol. IX, pp. 502-527, 2017.
- Volpi, Jorge. *La imaginación y el poder: una historia intelectual de 1968*. México: Era, 1998.

Documentos

Acta final del Primer Congreso Indigenista Interamericano, 1940. Disponible en: <https://www.pueblos-originarios.ucb.edu.bo/digital/106000093.pdf>.

Declaración de Barbados. Por la liberación del indígena, xaneiro de 1971. (Grunberg, 1972). Disponible en <http://www.juliomelatti.pro.br/outros/declaracao-barbados.pdf>

Videos

La realidad muxe: el no paraíso del Istmo de Tehuantepec, Conciencia Cultural, 3 de diciembre de 2020. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WoqmFaKP5Qg>.