

Después del sismo y la pandemia: la resistencia cultural de lxs muxe' del istmo de Tehuantepec

Stefanie Graul*

Resumen

La influencia de los movimientos lésbico, gay, bisexual, transexual (LGBT) occidentales y de los medios de masas cambió el rol y el *habitus* del tercer género de los zapotecas del istmo de Tehuantepec (binnizá). Inicialmente se expone la función social tradicional de esa homosexualidad institucionalizada y la construcción de la identidad de lxs muxe'. Después, esas relaciones homoeróticas, muchas veces transgeneracionales, serán analizadas. Además, el artículo se ocupa del cambio hibridante del papel social de lxs muxe', que lleva no sólo a una autodeterminación sino también a una represión creciente, especialmente de los muxe' mujer. En adición, conceptos de homosexualidad occidentales van a coexistir con los conceptos tradicionales, mezclarse con ellos y formar nuevos patrones, y todo ello será cuestionado en su función de resistencia cultural después de los sucesos incisivos del sismo de 2017 y de la pandemia de covid-19 actual.

Palabras clave: muxe', homosexualidad, hibridación, zapotecas, istmo de Tehuantepec.

Abstract

The influence of Western lesbian, gay, bisexual, transsexual (LGBT) movements and the Mexican mass media are changing the role and habitus of the third gender of the Isthmus zapotecs (Binnizá), an indigenous people in southern Mexico. The author examines in a first step the traditional social function of this institutionalized homosexuality and the socialized constitution of the Muxe' identity. Subsequently the traditional, often intergenerational homoerotic relationships between the Binnizá are analyzed. Additionally, the hybridized changes of the traditional social role of the Muxe' are discussed, which lead to growing self-determination and at the same time to increasing marginalization, especially of the Muxe' with female habitus. Western concepts of homosexuality already coexist with traditional concepts, intermingle with them and form new patterns. These changes are reflected

in their function of cultural resistance after the traumatic events of the 2017 earthquake and the ongoing Covid-19 pandemic.

Keywords: Muxe', homosexuality, hybridization, zapotecs, Isthmus of Tehuantepec.



Muchacha vistiendo traje tradicional, 2009,
Juchitán, Oaxaca. Fotografía: Stefanie Graul.

Introducción

El grupo étnico de los zapotecas del Istmo, *binnizá* en su propia lengua, está situado en el istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Los aproximadamente 200 mil binnizá conforman una cultura urbana moderna —más de 70% viven en las siete ciudades de la región—, y al mismo tiempo han desarrollado y conservado sus propias tradiciones en un proceso milenario de hibridación.

Debido a la ausencia de los hombres por efecto de los conflictos en esta región de tránsito, las mujeres se desarrollaron en los últimos siglos como comerciantes viajeras. Posiblemente para tener al menos un constante proveedor y cuidador masculino en la familia, se creó la costumbre de criar un hijo como *muxe'* (se pronuncia “mus-che”). A semejanza de los “dos espíritus” de los pueblos indígenas norteamericanos, así tienen los binnizá un tercer género. A la par de mujeres y hombres, asumen los

muxe' —hombres homosexuales, afeminados— un rol especial social y sexual claramente forjado en la sociedad istmeña: se hacen cargo de los deberes familiares que los varones evitan y practican una sexualidad promiscua negada a las mujeres.

Se estima que alrededor de 6% de la población masculina es muxe'. De modo simplista, se puede decir que existen dos tipos distintos: el muxe' hombre o *nguiiu*¹ de clase media, la mayoría profesionistas, que mantiene una apariencia masculina, y las muxe' mujer o *gunaa*, las chicas o vestidas, de estratos sociales más modestos. Ellas se travisten, utilizan nombres femeninos, a veces toman hormonas y se operan los pechos. La realidad muxe' consiste, no obstante, en un continuo en el que se dan formas intermedias, como el uso de joyería o maquillaje (la pintada) con una vestimenta masculina.



Muxe' gunaa en la Vela de las Intrépidas, 2013, Juchitán, Oaxaca. Fotografía: Stefanie Graul.



Víctor Fuentes, muxe' nguiiu, maestro, escritor y galerista, 2016, Juchitán, Oaxaca. Fotografía: Stefanie Graul.

Entre los binnizá existen también mujeres que adoptan un *habitus* masculino y buscan una pareja femenina, las marimachas o nguiiu. El término “marimacha” tiene una connotación peyorativa en la sociedad istmeña. Ellas son, sin embargo, menos comunes y socialmente más marginadas que los muxe’, así que no impactan la estructura de la sociedad de manera tan basal y por eso se considera aquí un modelo de género tripolar y no tetrapolar. Esa decisión refleja claramente también la drástica infravaloración, dentro de los estudioslésbicos en general, de las relacioneslésbicas indígenas, invisibilizadas doblemente.

Identidades *muxe’icas*

La palabra *muxe’* proviene etimológicamente tal vez del zapoteco *namuxe’* (temeroso, afeminado), aunque en la literatura científica se deriva más frecuentemente de la palabra medieval española para mujer *muller* (se pronuncia “mulier”). Este hecho demostraría la supremacía general de los conceptos occidentales sobre los indígenas. La etimología “doble” de *muxe’* puede ser vista también como metáfora de la hibridación de conceptos prehispánicos sobre un tercer género (homosexualidad étnica) con la así llamada homosexualidad mediterránea de los conquistadores.

En el caso de Mesoamérica no se sabe hasta qué punto los conceptos homosexuales indígenas se diferenciaban o coincidían con los castellanos, puesto que tanto los mexicas como los castellanos diferenciaban entre la pareja activa y pasiva en el acto sexual: la activa era percibida como “hombre” y la pasiva era el despreciado “homosexual”.

Con base en los mensajes socializadores relacionados con sus cuerpos, que conducen hacia un rol específico en la sociedad, en la parte siguiente se argumentará que la identidad del muxe’ no es un híbrido femenino–masculino, sino genuinamente *muxe’ica*, es decir, que la constitución de su identidad de género consiste en la inscripción de los códigos sociales específicos en el cuerpo.

El joven muxe’ es tratado tanto por la madre como por el padre de manera diferente a una muchacha o un muchacho varonil. Tendrá más tarde que realizar, junto con los deberes femeninos, también otros masculinos y, especialmente, los que tienen que ver con su género específico. Por eso no está sujeto a las restricciones morales que son válidas para las mujeres: mientras la mujer tiene que cuidar su castidad e

intenta llegar virgen al matrimonio, la sexualidad del muxe' es promiscua: las parejas estables entre hombres son indeseables socialmente.

Las atribuciones que le otorga su cuerpo masculino lo conducen a experiencias infantiles clave y a una ubicación en la sociedad distinta de la femenina. A menudo el joven muxe' tiene experiencias sexuales tempranas de abuso, sea de parte de vecinos, familiares o compañeros de juego mayores, que van hasta la penetración anal. Como el muxe' no puede quedar embarazado, a las esposas que temen que su esposo (bisexual) forme una segunda familia no suele preocuparles el sexo entre hombres.

Tanto la sociedad como el muxe' mismo juegan con la masculinidad (vestigial) de su cuerpo: el *habitus* femenino sirve para encubrirlo y destacarlo simultáneamente en un juego refinado y realizar así en cierto sentido el sueño preedípico de hermafroditismo. Las señales que envía el muxe' para mostrar su género pueden ser muy sutiles y afectar solamente la tesitura de la voz o la depilación de las cejas, pero también llegan a presentar el arsenal completo de la femineidad construida por los medios de masas. Esta "simulación de la simulación"² ejerce un atractivo específico en los hombres istmeños, porque una unión con el muxe' como "otro igual" minimiza la amenaza que supone la mujer, debido a la conexión materna específica del macho.³

En un mundo codificado por categorías binarias de género, epistemológicamente no existe otro código de signos que el femenino para referirse a algo *no masculino*: características que el hombre hegemónico⁴ excluye de su cartera de roles de género y que son automáticamente definidas como femeninas.

Resumiendo: aunque el muxe' puede ser percibido como un caleidoscopio de facetas femeninas-masculinas, su socialización y sus tareas sociales específicas, además de su sexualidad genuina, constituyen una identidad muxe'ica propia o identidades muxe'icas propias. El muxe' es, como dice Lukas Avendaño, un "hecho social total";⁵ sin embargo, debido a su integración tradicional, su identidad es émica, no puede equipararse con la identidad de los transexuales occidentales.

Estatus y papeles sociales

Las relaciones de género tripolares de los binnizá se caracterizan, primero, por fuertes tensiones que se producen debido al comportamiento machista de los hombres y a la respuesta insumisa de las mujeres, producto de su relativa independen-

cia económica. Esas tensiones son aminoradas a través de una distribución funcional y espacial de los géneros, que llevan a cabo sus tareas en espacios diversos — la división clásica entre “casa” y “calle”—. Esta división no resuelve sino que solamente enfría o paraliza la tensión. En tanto el muxe’ respalda a la mujer, funciona como catalizador y disminuye las tensiones existentes. Como amante de los hombres, en cambio, entra en competencia con las mujeres, a quienes generalmente se les prohíbe una sexualidad autónoma. Aun dentro de la familia, con frecuencia el joven muxe’ es devaluado en diversas formas tanto por la madre como por el padre, y a veces es utilizado como válvula para la agresión existente entre ellos. Más tarde puede desempeñar labores típicas femeninas (estilista, cantinero/a, bordador/a, trabajador/a sexual) o roles típicos masculinos (pescador). También existen ocupaciones reservadas a los muxe’ (decorador/a, coreógrafo/a).

El muxe’ es un aliado de la madre y la ayuda en las labores del hogar, cuida a los niños, aumenta los haberes familiares con sus propios ingresos y se ocupa del cuidado de los ancianos. Cuando es hacendoso y se esmera por la familia y el bien común, puede obtener cierto prestigio social. Un hijo muxe’ es por eso una “bendición para la familia”, ya que posee la fuerza física de un hombre y es capaz de cubrir el vacío que deja un padre machista, frecuentemente alcohólico, violento e infiel. En cierto modo, el hijo muxe’ encarna la resistencia de la madre contra el sistema machista: así como el padre mantiene relaciones con amantes, la madre se apodera de uno de sus hijos. Ya que tradicionalmente los muxe’ no tienen una relación estable con otro hombre, los muxe’ que no se casan con una mujer — porque hay algunos que lo hacen— permanecen en la familia de origen y son los proveedores de la madre hasta su muerte.

La presión social en relación con la virginidad antes del matrimonio se ha empezado a flexibilizar; no obstante, las relaciones de los hombres jóvenes con los muxe’ no han disminuido tanto, porque con el aumento de la disponibilidad crece también la amenaza que supone la mujer, debido a la conexión materna específica del macho que se regula, entre otras formas, a través de vínculos bisexuales.⁶ Las relaciones amorosas entre muxe’ y hombres jóvenes complacen a las madres, porque no pone en peligro la virginidad de las hijas y porque los hijos varones permanecen más tiempo con la madre: así se retrasan las relaciones heterosexuales con obligación de matrimonio. A través de los muxe’, los varones —a menudo bisexuales— tienen la posibilidad, a cualquier edad, de mantener una relación sexual con un hombre, además de la esposa y otras amantes femeninas. Sintomáticamente no son considerados bisexuales u homosexuales, ya que en toda América Latina y en muchas

regiones del Mediterráneo solamente las parejas pasivas se reconocen como homosexuales,⁷ mientras que la parte activa sigue siendo hombre (heterosexual); un concepto que está mezclándose con formas de homosexualidad occidental. El prestigio social de un hombre no se lesiona por las posibles conquistas homosexuales, ya que a través de ellas se comprueba su potencia masculina: un hombre que domina sexualmente tanto a mujeres como a hombres, considerados jerárquicamente superiores a las mujeres, se convierte por ello en más macho, siempre que no asuma la parte receptiva.

Esta atribución deriva su atractivo de su propia ruptura —prohibida, pero inherente a la misma regla que se vulnera—. Por tanto, no es extraño que los diferentes roles se escenifiquen casi siempre con parejas distintas, dependiendo de si la persona en cuestión es considerada más masculina o más femenina que uno mismo.⁸ Los muxe' adultos masculinos toman como amantes a hombres jóvenes, los "mayates". Ellos reciben a menudo una retribución por sus servicios, lo que los exculpa socialmente. También es usual la relación intergeneracional entre un tío muxe' —a menudo el hermano del padre— y un sobrino, a quien el tío apoya económicamente. Los hombres bisexuales mayores pagan frecuentemente por los favores de "vestidas" jóvenes; trabajadoras sexuales que habitualmente aumentan los ingresos familiares de manera nada desdeñable. Cuanto más femenina sea la chica, menos supone un cambio de roles,⁹ dentro de una relación que, según mis informantes, se lleva a cabo especialmente en estado de ebriedad.

A pesar de su frecuencia, estas rupturas de la regla contradicen la autoimagen de los hombres, ya que la homosexualidad se practica y es tabú a la vez. Carrier dice que la penetración anal de un hombre por una chica es la causa más probable de la frecuente violencia contra las prostitutas travestis, que puede llegar hasta la muerte y el desmembramiento.¹⁰ Otra causa de asesinato de un muxe' se encuentra en la propagación del virus de inmunodeficiencia humana (VIH): si a la iniciación sexual de los jóvenes masculinos por un muxe' le sigue una infección, esto puede provocar una venganza sangrienta.

En resumen, se considera que, a través de su poder tanto sobre el muxe' como sobre la mujer, el macho posee una especie de omnipotencia sexual, ya que puede ser seducido por hombres o él seducir mujeres. Este poder es admirado y percibido como excitante por los muxe' —que quieren como amante un varón heterosexual— y a la vez por las mujeres.

Por otro lado, esta estructura hegemónica desarrolla contrahegemonías que crecen proporcionalmente al ejercicio de poder del macho: los muxe' invierten la estructura de poder tanto en la iniciación anal de los jóvenes, como en la ruptura del rol sexual pasivo con amantes adultos. Además, aumenta la exigencia de relaciones homosexuales igualitarias. La influencia del movimiento gay occidental tiene un papel decisivo, pues lleva a una creciente presencia del muxe' en ocupaciones académicas que les habían estado virtualmente vedadas hasta ahora. También para las "vestidas" se están abriendo nuevas posibilidades de autodeterminación, aunque ambivalentes, como a continuación veremos, por lo cual han conducido a intentos de redefinir las *muxe'idades* genuinas.

La socialización del joven muxe'

La sociedad istmeña no es ningún paraíso homosexual; aunque los muxe' conforman una parte fundamental del orden de género, "los zapotecas no nos aman".¹¹ Sin duda es cierto que los muxe' están integrados socialmente, pero son simultáneamente despreciados y se les asigna una posición marginal. Al ser responsable tanto de las necesidades de las mujeres como de los hombres, el muxe' paga un tributo social doble: "Por ejemplo, cuando asistimos a las fiestas tradicionales, pagamos tanto la contribución de los hombres (el cartón) cuanto la limosna de las mujeres".¹²

José Manuel (mediante la mecha de cabello teñida es reconocible como muxe') con su abuela y tías ante el altar familiar tradicional, Juchitán, 2016. La casa quedó destruida por completo durante el sismo de 2017. Fotografía: Stefanie Gaul.



El joven muxe' se ve forzado a ocupar esta posición debido a una socialización específica que es muchas veces agobiante para él, ya que no puede identificarse completamente ni con la madre ni con el padre en lo que respecta a su rol de género. Además, ellos en realidad no le son leales.

La gente dice que es la madre quien decide si un hijo debe ser criado como muxe'. Entonces le da tareas femeninas para realizar en la casa y no le permite jugar con otros niños en la calle. Con esto lo priva del espacio de desarrollo masculino, pero no lo protege de las burlas, mofas y agresiones directas, verbales y físicas, de los jóvenes y de los hombres. Llega así a un callejón sin salida o de doble vínculo que le resulta denigrante e incomprensible.

Aunque la madre a menudo maltrata al hijo muxe' y favorece a los hijos varones, él permanece ligado a ella en una identificación melancólica profunda,¹³ porque ella representa para él su único objeto de identificación estable, a causa de la temible figura paterna. El muxe' ama a su madre tanto como ella debió hacerlo. A pesar de que están muy unidos, la madre lo devalúa, posiblemente para cortar y consolidar a un tiempo el fuerte cordón incestuoso entre ellos, ya que las madres suelen tener un contacto corporal cercano con sus hijos muxe'.¹⁴ Por eso es muy probable que la elección del *habitus* femenino por parte del joven muxe' sea no sólo una señal de sexualización para los hombres, sino también una de desexualización con respecto a la madre.

Esa supuesta decisión atribuida a la madre en torno a si un hijo será muxe' ha sido cuestionada tan frecuentemente, que considero necesario agregar dos argumentos. No se trata forzosamente de un acto consciente de su parte, puede ser más bien un acto derivado de las condiciones de vida de la familia, con lo que la madre figura aquí más bien como símbolo del entorno social.

En contraste con los hijos masculinos, para los cuales la amenaza de castración proveniente del padre apenas existe,¹⁵ la relación del muxe' con el padre está marcada a menudo por un trato despreciativo y violento. El padre ridiculiza al hijo muxe' y lo amenaza con castrarlo si lo encuentra realizando tareas femeninas.

La consabida violencia del padre es tan grande que debe ser sexualizada de manera defensiva por el hijo muxe'. Un participante relató, por ejemplo, cómo él se escondía a la edad de cinco años, temeroso y al mismo tiempo excitado, para observar el abultamiento, el "paquete" en los pantalones de los hombres adultos. La sexualización de la agresión del padre se refuerza a causa de la frecuente bisexualidad

de los hombres istmeños y del hecho de que la iniciación sexual del joven muxe' suele "delegarse" al hermano del padre. Posiblemente la agresión del padre es tan abrumadora y excitante para el muxe' que no puede elegir a la madre como modelo de un posterior objeto sexual y en un acto identificatorio creativo se sitúa imaginariamente en el lugar de la esposa del padre.¹⁶

Debido a la falta de gratificación narcisista y de alternativas de identificación, el muxe' tiene que aceptar las ofertas de cariño de hombres mayores, aunque éstas casi siempre se sexualizan. A veces un muxe' mayor casado asume también la iniciación anal de los jóvenes.

Algunos muxe' jóvenes me decían que el padre de hoy ya es menos severo con sus hijos muxe', porque hay una mayor aceptación de sus propios lados homófilos y porque critican la violencia con la cual han sido educados ellos mismos.¹⁷ Igualmente me comentaron que "lo de la madre (que designaba a su hijo muxe') era antes, hoy en día ya no es así".¹⁸ Muchos muxe' responden a la pregunta de cómo se hicieron muxe' simplemente: "nacé así". Sin embargo, quiero concluir este punto con la observación de Víctor Fuentes acerca de su socialización: "Finalmente terminé por creer lo que la gente estaba diciendo de mí".

Influencia del movimiento gay occidental y de los medios de masas

La estructura de género istmeña parece por una parte permisiva o permeable a causa de sus tres géneros. La rígida clasificación en géneros expresa al mismo tiempo la regulación sexual de mujeres y muxe',¹⁹ dado que cada género está fusionado con un rol sexual claramente delineado. La sexualidad muxe' está claramente estandarizada y aquí no comparto la opinión de Stephens, quien sostiene que el género social es el eje central de definición en el Istmo y no la orientación sexual,²⁰ en razón de que el género es la orientación sexual. El género y la sexualidad van juntos. En ese punto intento romper la perspectiva occidental del muxe' como categoría híbrida, porque tres géneros no significa automáticamente más flexibilidad que dos. Su regulación y su ruptura constituyen el terreno movedizo y contradictorio de la sexualidad muxe', que es lúdica y jerárquica a la vez. Obviamente también la identidad del muxe' está condicionada de manera interseccional, es decir, está vinculada con factores múltiples individuales y procesuales como el estrato social, el nivel educativo, la edad y la apariencia, que forman paralelos o se entrecruzan, reforzándose o rechazándose mutuamente.

Murray considera que la homosexualidad en América Latina está en el punto de desarrollarse alejándose de relaciones definidas por género o edad (o poder económico) hacia relaciones de pareja igualitarias.²¹ Éstas se impusieron también en el occidente desde los años setenta, entretejidas con la definición actual de homosexualidad y bisexualidad.

Desde esta fecha se van asimilando también en el Istmo los principios de los movimientos gay occidentales. Se formaron diferentes grupos, el más conocido el de las “Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro”, que entre otras cosas fundaron su propia festividad o vela. Este grupo también ha sido muy activo en la educación y prevención del síndrome de inmunodeficiencia adquirida (SIDA) y fundó la primera organización que luchó contra la diseminación del SIDA en el Istmo. Tales actividades de información —como la entrega gratuita de condones— resuelven el problema sólo parcialmente, ya que ninguno de los muxe’ que entrevisté practicaba sexo seguro regularmente. El otorgamiento de fondos occidentales a particulares ha producido, además, rivalidades que dificultan la inserción de la prevención en los acontecimientos comunitarios.²²

Ambas actividades condujeron tanto a una mayor autonomía como a un más amplio radio de acción del muxe’, pero al mismo tiempo fueron en parte criticados fuera y dentro de la comunidad muxe’. Debido a que la Vela de las Intrépidas se convirtió en un gran evento comercial y mediático con unos ocho mil visitantes, los organizadores tuvieron primero que hacerse querer por las autoridades conservadoras locales.²³ Se les imputó no haber considerado suficientemente las demandas de los muxe’ por la igualdad de derechos, o la tradicional muxe’idad, a pesar de que la vela se conformó bajo el lema de la aceptación de la diferencia sexual. Puesto que el fuertemente sexualizado espectáculo travesti corresponde a un código de belleza global —con una excitante carga de exotismo—, se puede generar un creciente interés mediático. Esta comercialización llevó a una protesta de una parte de la generación joven, que se remitió a valores tradicionales muxe’ y fundó nuevos grupos con sus propias festividades. En algunas de estas velas solamente se admiten hombres en vestuario masculino y ninguna mujer o muxe’ gunaa.

Aunque la influencia de los principios gay occidentales y de los medios de masas realmente es más compleja, me gustaría diferenciar entre su uso en el estrato medio alto y en el estrato bajo. En el entorno medio alto —donde se habla del muxe’ hombre, que se presenta discretamente en vestuario masculino— se asimilan ideas del movimiento gay y se intenta aplicarlas parcialmente. Se trata, por ejemplo, del

derecho a uniones perdurables entre hombres (coetáneos) o de la libertad de vestirse de mujer en público, una libertad de la cual se valen sobre todo los muxe' de los ambientes populares, que por eso llaman hipócritas a los muxe' burgueses. Se presentan como una primera generación de profesionistas. Sin embargo, a pesar de estos cambios, se aseguran de no desviarse demasiado de la tradición y viven casi siempre en su familia de origen y sin pareja. Se mueven tan hábilmente en su entorno social, que el padre algunas veces no está seguro de la homosexualidad del hijo.²⁴

Hay, en efecto, jóvenes homosexuales en el Istmo que se resisten a la denominación “muxe'” y que quieren ser clasificados como “gay”, porque consideran restringido el rol tradicional. A la par, algunos intelectuales muxe' —como Lukas Avendaño— trabajan en favor de una apertura y una redefinición del concepto, dado que quieren suavizar el desprecio, pero sin renunciar a la tradicional integración con su riqueza cultural y su relativa seguridad. Avendaño defiende con sus “performances” un nuevo concepto de la “muxe'idad” que revela la marginación e incluye la diversidad.²⁵

Debido a estas divergentes formas de pensar escribió el filósofo y “muxe'ólogo” Elí Bartolo, fallecido en 2015, que la comunidad muxe' de Juchitán es una comunidad imaginaria que en realidad se presenta fragmentada y ecléctica. Aun cuando inicialmente tejió redes de solidaridad y reconocimiento, se le utiliza hoy en día principalmente para mostrar una falsa imagen a los extranjeros y alimentar sus fantasías. Por eso propugna redefinir a la comunidad con ayuda de los intelectuales jóvenes. Busca un fortalecimiento de la autoestima de los muxe', independiente de las proyecciones mediáticas del mundo exterior, para alcanzar su mejor integración en la sociedad zapoteca.²⁶

Para los muxe' de los barrios populares, por el contrario, la influencia de los medios de masas y de la presión que ejercen para estandarizar una actuación femenina es intensamente visible. Con hormonas y bisturí, las “vestidas” pueden convertirse en el simulacro de la mujer perfecta. Ellas caricaturizan, en la confusión culturalmente inducida de reconocimiento y apariencia, a las mujeres occidentales, quienes moldean su cuerpo bajo la espada de Damocles del mito de la belleza. Nos hacemos más conscientes de la artificialidad del proceso simplemente porque los cambios se presentan en un cuerpo masculino.



Muxe' gunaa en la Vela de las Intrépidas, 2013, Juchitán, Oaxaca.
Fotografía: Stefanie Graul.

Las muxe' gunaa se operan los senos, se inyectan aceite comestible e ingieren hormonas —que a menudo disminuyen la capacidad eréctil— para modelar formas femeninas. Las consecuencias de estas operaciones cosméticas de hiperfeminización sobre la salud son fatales, puesto que con frecuencia los tejidos se necrosan y aparecen daños en las articulaciones. Aunque las chicas traen buen dinero a casa producto de su trabajo sexual, su periodo de florecimiento es corto y la elevada violencia es una respuesta al atractivo sexual simultáneamente admirado y despreciado. El hecho de que el código de belleza femenino latino tenga formas más abundantes que el occidental aumenta la cantidad de material que tiene que ser incorporado de manera artificial. La práctica de las generaciones anteriores de construir las curvas con goma espuma era ciertamente más inocua. Por motivos financieros, las chicas todavía no se operan órganos sexuales femeninos primarios, aun cuando la mayoría de ellas sueñan con hacerlo. Pero, por las razones que se han expuesto, no es probable que una vulva/vagina aumentara su éxito con sus

clientes. La adaptación operativa sólo parcial del cuerpo de los muxe' no se debe solamente a la presión mediática, sino que convierte en realidad un sueño regresivo hermafrodita de los hombres. Vendrell Ferré critica que la aplicación de tales prácticas se puede interpretar como la subordinación a un código de género dicotómico y bajo la supremacía de una imagen corporal modulable por la ciencia médica.²⁷

Por otro lado, las prácticas de las muxe' gunaa pueden ser vistas como prácticas de empoderamiento queer, como piratería de género o *gender hacking* que torpedean el orden dicotómico heterosexista, usando a su favor la circulación de hormonas e imágenes en un mundo farmapornográfico.²⁸

Lukas Avendaño, al contrario, representa en sus *performances* la belleza andrógina de la muxe'idad luciendo traje femenino con el torso masculino desnudo. Además, critica la práctica de que los muxe' no puedan tener parejas masculinas estables.



Avendaño prepara “Réquiem para un alcaraván”, incorporando a la esposa muxe', 2017, San Francisco del Mar, Oaxaca. Fotografía: Stefanie Graul.

En resumen, se puede decir que la revaloración del estatus gay en el estrato medio-alto se acompaña de una creciente sexualización y marginación del muxe' del entorno popular. La autonomía del muxe' no ha aumentado ni disminuido: el *statu quo* genealógico²⁹ —la correspondiente participación en el poder social— permanece igual. En ese sentido, la supremacía del macho istmeño no se ve atacada por los cambios.

De modo comparable con la emancipación femenina occidental, en la que el aumento de autonomía se vincula con una creciente exhibición pornográfica de las muchachas muy jóvenes, la introducción aislada de muxe' en el dominio de los varones se contrapesa a través de un mayor atractivo, es decir, de disponibilidad sexual de las muxe' gunaa. Algunos muxe' masculinos obtienen acceso a los dividendos patriarcales,³⁰ mientras que la exhibición mediática pornográfica de la sociedad en el Istmo no afecta a las mujeres sino a las “vestidas”.

Resistencia cultural y cambios debido al sismo de 2017 y a la pandemia de covid-19

En una cultura como la de los *binnizá*, en la cual las fiestas representan el momento económico más importante, la cancelación de las fiestas tradicionales afectó severamente el ingreso de muchas familias, primero debido al terremoto y después a la pandemia. Además, los gastos crecientes para la medicación de familiares enfermos de covid contribuyeron a un estado de precariedad pronunciado. Lourdes, una mujer soltera de 45 años, vendió su último traje bordado con sus propias manos para curar a su madre de covid, pero ella falleció a pesar de medicamentos y oxígeno, y Lourdes se quedó sola con dos hijas y un hijo.³¹

Sobre todo lxs muxe', quienes dependen de gran parte de esa economía festiva como bordadore/as, estilistas, decoradore/as o coreógrafo/as, tenían que buscar alternativas. Muchas se hicieron cargo del auxilio humanitario, por ejemplo, en las cocinas comunitarias de los campamentos. “Algunas emigraron”, dijo Gerardo Valdívieso Parada, “pero cuando se normalicen las cosas, la gente va a volver a sus antiguas actitudes”.³² El hecho de que se celebrara la Vela de las Intrépidas en 2021 ya representa una señal de retorno a los patrones culturales tradicionales.

Según Amurabi Méndez, quien estuvo presente en la vela con su pareja, decreció la homofobia violenta en el Istmo después del sismo y de un año y medio de pandemia: “Ya ves muchos chavos abrazados por la calle. Hay murmullos, sí, pero no ocurre agresión física como antes. Una vez estábamos tomando *bupu* (una bebida tradicional) con mi compañero y la vendedora nos trató como si fuéramos de ellos”.³³ En su opinión, sobre todo las mujeres, las madres son más tolerantes. Eso representa un gran progreso en los derechos LGBT. La pandemia se llevó a muchos varones ancianos —Méndez calcula que murieron casi dos veces más varones que mujeres por covid—, puesto que los hombres demuestran una vulnerabilidad más alta frente al virus, quizá porque muchos tienen un estilo de vida más aventurado por el consumo de alcohol o cigarros. Esto puede llevar a reacciones viriles defensivas, como negar la enfermedad o la utilidad de la vacuna, o resistirse a seguir medidas protectoras,³⁴ pero puede ser visto también como símbolo de un cambio que todavía está esbozándose muy esquemáticamente: un cambio en la comprensión de los roles de género, sobre todo del machismo.



El oficio de decorar altares para Xandú (día de muertos) es tradicionalmente de los muxe'. Aquí un altar construido por un muxe' de Unión Hidalgo para su madre, noviembre 2021. Fotografía: Stefanie Graul.

* Departamento de Filosofía, Escuela de Filosofía de Múnich.

¹ La referencia para la ortografía en zapoteco: Velma Pickett *et al.* (comps.), *Vocabulario zapoteco del Istmo*, México, Instituto Lingüístico de Verano A.C., 2013.

² Lukas Avendaño, Entrevista a José Antonio Flores Farfán (CIESAS), Patricia Tovar Álvarez (UNAM) y Genner Llanes Ortiz (CIESAS), inédita, 2015.

³ Stefanie Graul, *Der Anerkennungskonflikt bei den drei Geschlechtern der Binnizá – eine ethnopsychoanalytische Studie*, Múnich, Herbert Utz Verlag, 2017, pp. 239–241.

⁴ Raewyn Connell, *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, 3a. ed., Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

⁵ Encuentro personal con Lukas Avendaño, 2017.

⁶ Graul, *op. cit.*, p. 198.

⁷ Joseph Carrier, *De los Otros. Intimacy and homosexuality among Mexican men*, Nueva York, Columbia University Press, 1995, p. 47, y Annick Prieur, *La Casa de la Mema. Travestis, locas y machos*, México, UNAM, 2008, p. 51.

⁸ Carrier, *op. cit.*, p. 221.

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 83.

¹¹ Víctor Cata, comunicación personal, 2012.

¹² Víctor Fuentes, comunicación personal, 2012.

¹³ Sigmund Freud, “Trauer und Melancholie”, *Gesammelte Werke*, tomo 10, Frankfurt, Fischer, 1917, pp. 428–446.

¹⁴ Pude observar el proceso educativo de un niño muxe’, que en mucho correspondía a las entrevistas conducidas.

¹⁵ Graul, *op. cit.*, p. 186.

- ¹⁶ Esa percepción me la comunicó Lukas Avendaño, 2017. Él incorpora al personaje de esa esposa en sus *performances*.
- ¹⁷ Amurabi Méndez, encuentro personal, 2016.
- ¹⁸ Víctor Cata, Lukas Avendaño, encuentros personales, 2018/2017.
- ¹⁹ Juan Antonio Flores Martos, “Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxe’s de Juchitán como cuerpos poderosos”, *Anuario de Hojas de Warmi*, núm. 15, Universitat de Barcelona, 2010, p. 13.
- ²⁰ Lynn Stephen, *Sexualities and Genders in Zapotec Oaxaca*, *Latin American Perspectives*, vol. 29, núm. 123, 2, 2002, p. 55.
- ²¹ Stephen O. Murray, *Latin American male homosexualities*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1995, p. 11.
- ²² Mariella Miano Borruso, “Muxe’: ‘nuevos liderazgos’ y fenómenos mediáticos”, *Revista Digital Universitaria*, vol. 11, núm. 9, México, 2010, pp. 1–15.
- ²³ En febrero de 2019, el organizador principal de la Vela de las intrépidas, Oscar Cazorla, fue asesinado en su casa. No se sabe el motivo. Ese tipo de crimen generalmente queda impune en el Istmo.
- ²⁴ Elí Valentín Bartolo, comunicación personal, 2009.
- ²⁵ Avendaño, *op. cit.*
- ²⁶ Elí Valentín Bartolo, *Filósofo de la muxe’idad y enseñante de la diversidad*, Oaxaca, Biblioteca Henestrosa A.C., 2015, pp. 148–149.
- ²⁷ Joan Vendrell Ferré, “¿Corregir el cuerpo o cambiar el sistema? La transexualidad ante el orden de género”, *Sociológica*, año 24, núm. 69, enero-abril, 2009, p. 68.
- ²⁸ Paul B. Preciado, *Testo Junkie. Sex, Drogen und Biopolitik in der Ära der Pharmapornografie*, Berlin, B-books, 2016.
- ²⁹ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
- ³⁰ Connell, *op. cit.*

³¹ Comunicación personal, noviembre 2021.

³² Comunicación personal, noviembre 2021.

³³ Comunicación personal, noviembre 2021.

³⁴ Rolf Pohl, “Die Verletzbarkeit des Körpers in der Pandemie”, *Jahrestagung Gesellschaft für psychoanalytische Sozialpsychologie*, diciembre de 2021, pp. 3-4.