

TRAVESTIDOS DE ETNICIDAD ZAPOTECA: UNA ETNOGRAFÍA DE LOS MUXES DE JUCHITÁN COMO CUERPOS PODEROSOS

Juan Antonio Flores Martos¹
Universidad de Castilla-La Mancha,
Talavera de la Reina

RESUMEN

Me interesa explorar el perfil indígena e híbrido de unos transgéneros amerindios zapotecas: los muxes de Juchitán -una ciudad indígena del Istmo de Tehuantepec, México-, quienes han experimentado procesos de zapotequización identitaria en un contexto de resurgimiento cultural o etnogénesis al tiempo que se han visibilizado y cobrado relevancia en la práctica de diferentes performances mestizas y sociabilidad en clubes sociales, en *shows* travestis. Ello les permite la expresión de ciertas identidades genéricas y sexuales en flujo y cambiantes, de sus nuevas realidades como sujetos y miembros de este contexto sociocultural en transformación y diálogo con su entorno nacional y global.

Palabras claves: etnografía, transgéneros, zapotecas del Istmo de Tehuantepec, etnicidad, hibridación cultural.

ABSTRACT

I want to explore the profile of some native and hybrid amerindios zapotecas transgender: the *muxes* of Juchitán -one Indian city of the Isthmus of Tehuantepec, Mexico. These people have undergone processes of zapotequización identity in a context of cultural revival or ethnogenesis, while their an unseen become important in the practice of different mestizo performances and sociability in social clubs, and in transvestite shows. This allows the expression of generic and sexual identities in flux and changing, and the expression of theirs

¹ Profesor de antropología social.

new realities as individuals and members of sociocultural context, in transformation and dialogue with national and global environment.

Keywords: ethnography, transgender, zapotec of Tehuantepec Isthmus, ethnicity, cultural hybridization.

Introducción

Al día de hoy en lo que constituye la principal ciudad indígena de los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, Juchitán de Zaragoza (estado de Oaxaca, México), el término nativo empleado para aquellos varones que adoptan una identidad social y genérica diferente a la masculina y femenina es el de muxe –escrito también indistintamente con la grafía *muxe* o *mushe*. Existen diversas teorías sobre la etimología de esta palabra que parece provenir de mujer, que en la lengua española del siglo XVI era *muller*, derivándose de ahí *muxe*.²

Juchitán es un núcleo urbano que cuenta con alrededor de 100,000 habitantes y constituye el principal mercado y referente económico-comercial (exceptuando el puerto y ciudad mestiza de Salina Cruz) del área pluricultural del Istmo de Tehuantepec, donde los zapotecas han sido y son el grupo étnico hegemónico en coexistencia y convivencia con los huaves, mixes y zoques de esta región. Desde mediados de los años 70 del siglo pasado la antropología y la sociología han enfocado de modo intenso el panorama singular, las identidades y prácticas sociales que los géneros (mujer, hombre, *muxe* y *nguiu*) despliegan en esta ciudad donde las mujeres adoptan una hegemonía y relevancia social que han llevado a intelectuales, artistas y algunas investigadoras a sostener la idea de que allí existiría un matriarcado.³

² En palabras de Amaranta Gómez, muxe juchiteco *trata de arropar el término de hombre-femenino y con el cual se nos nombra a todas las personas que nacemos varón y crecemos con identidades genéricas femeninas, es una identidad similar a la gay y lo transgénero, pero con características sui generis*. GÓMEZ, A. “Trascendiendo”, *Desacatos*, n° 15-16, otoño-invierno 2004, CIESAS, México, 2004, pp.199-208.

³ Sobre los muxes de Juchitán los trabajos más específicos y completos son los de BENNHOLDT-THOMSEN, V. “Los muxe’s, el tercer sexo” en *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas,

Me interesa explorar el perfil indígena e híbrido de unos transgéneros amerindios⁴ zapotecas: los muxes de Juchitán, que han experimentado procesos de zapotequización identitaria en un contexto de resurgimiento cultural o etnogénesis al tiempo que se han visibilizado y cobrado relevancia en la práctica de diferentes performances mestizas – sociabilidad en clubes sociales, *shows* travestis.

En las últimas décadas ha sido patente una expansión de la cultura zapoteca en el Istmo de Tehuantepec, área pluricultural que los zapotecas comparten con mixes, zoques y huaves, adoptándose el zapoteco como lengua franca. Paralelamente ha existido en Juchitán dentro de los procesos de autoconciencia étnica y etnogénesis⁵ intensa desplegados a partir de la década de los 70 y el triunfo de la COCEI (Confederación de Obreros, Campesinos y Estudiantes del Istmo), un auge de la burguesía indígena que reivindica un discurso

Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Oaxaca, 1997; MIANO, M. *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*, Plaza y Valdés, CONACULTA-INAH, México, 2002; GÓMEZ, A. “Sistema de género, identidad política y diversidad sexual entre los zapotecas de Juchitán” en PUJADAS, J. Y GUNTHER D. (coords). *Etnicidad en Latinoamérica: movimientos sociales, cuestión indígena y diásporas migratorias*, FAAEE / Fundación El Monte / ASANA, Sevilla, 2005; GÓMEZ, A. Y MIANO, M. “Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México)”, *Gazeta de Antropología*, n° 22 (2006), texto 22-23, http://www.ugr.es/~pwlac/G22_23Ageda_Gomez-Marinella_Miano.html.

Incluso algunos de los trabajos realizados por los propios muxes como el de GÓMEZ, A. Op. Cit. y el excelente documental de Alejandra Islas: *Muxe's. Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro*, realizado en el año de 2005. En el presente capítulo utilizo las fotografías, notas y textos del fotógrafo italiano Vittorio D'Onofri quien desarrolló durante cuatro años un proyecto etnográfico-fotográfico con seis muxes juchitecos, y los comentarios de Águeda Gómez Suárez sobre el desarrollo de una investigación sobre la vela de las “Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro”. A ambos, mi agradecimiento por su gentileza y generosidad intelectual conmigo. De igual modo agradezco a Rosa Martha Toledo su apoyo y ayuda incondicional en mi trabajo y su amistad.

⁴ Para una aproximación a los transgéneros amerindios desde un punto de vista etnohistórico y etnográfico véase FLORES, J. A. “Los cuerpos mediadores o los transgéneros amerindios” en GUTIÉRREZ, M. Y PITARCH, P. (eds). *Retóricas del cuerpo amerindio*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid, 2010.

⁵ El concepto de etnogénesis se afianza y desarrolla en la década de los 80 –del siglo XX– siendo SMITH, A. D. *The Ethnic Revival*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 y *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1986, quien realiza una seria revisión de los procesos de etnogénesis en el ámbito americano en tanto que fenómenos de construcción de identidad grupal, de persistencia e innovación de rasgos culturales en sociedades que experimentan cambios rápidos y radicales. Otros autores que han desplegado las posibilidades teóricas y heurísticas del concepto han sido ROOSENS, E. *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, Sage, Newbury Park, CA, 1989, y para el caso de México y América Latina, con énfasis en la apropiación e hibridación cultural en estas expresiones innovadoras, véase a BONFIL BATALLA, G. “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos”, *Papeles de la Casa Chata*, II, 3, CIESAS, México, 1987; DE LA PEÑA, G. “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México Contemporáneo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 6, 1995, y en particular DIETZ, G. “Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos”, *Nueva Antropología*, n° 56, México, 1999, quien destaca la conversión de prácticas rutinarias en aspectos de afirmación dentro de corrientes de política de la identidad.

identitario: al mismo tiempo una identidad diferenciada de los zapotecas del valle y una marcada conciencia de su diferencia con la cultura nacional mexicana.

Desde la década de 1980 se ha ido incrementando entre los muxes la opción de (tra)vestirse a diario con el traje tradicional de la mujer juchiteca, que se compone de huipil bordado, enagua, las trenzas en el cabello y joyas de oro habituales en los complementos femeninos cotidianos, presentándose, de este modo, en las interacciones sociales públicas. Según algunos muxes de más edad de la ciudad, antes era poco frecuente el que se vistiesen de mujer fuera del ámbito doméstico⁶ y sólo con ocasión de alguna de las fiestas tradicionales –*velas*– se vestían con el traje de fiesta de las mujeres juchitecas.

1. Juchitán como “paraíso” en la imaginación y fantasía occidental

Los discursos nativos y locales, pero también en buena medida los elaborados por los intelectuales, artistas e inclusive por científicos sociales que basculan en torno a la ciudad, han tendido a hablar de la zona durante todo el siglo XX hasta el presente como si de una isla de los Mares del Sur se tratase, enfatizando su “primitivismo”, su exótica sensualidad y su aislamiento y especificidad a nivel regional, nacional e incluso internacional. Esta idea de “isla exótica” y de atractivo de sus mujeres opera incluso para la sociedad nacional mexicana como refería en 1946 un antropólogo mexicano: *Para cualquier habitante urbano de México, una tehuana es tan atractiva y romántica como lo es una sirena de los Mares del Sur para un adolescente norteamericano.*⁷

La imagen de la tehuana, su apariencia, “presencia” y vestido –véase la fotografía 1–, así como las atribuciones de índole moral y sexual, han estado en el centro de esa génesis

⁶ Alberto Guerrero señalaba lo raro que era encontrar muxes en Juchitán con el traje regional -étnico tradicional- de las mujeres de la ciudad: *El homosexual típico, llamado mushé o mampo, se muestra afeminado, viste prendas de mujer, en casos aislados practica el transvestismo con ropa regional.* GUERRERO, A. “Notas sobre la homosexualidad en el Istmo de Tehuantepec”, *El Medio Milenio*, n° 5, Juchitán, 1989, pp. 65-66.

⁷ COVARRUBIAS, M. *El sur de México*, INI, México, 1961 (1946).

mítica del paraíso terrenal –en especial para la desinhibición y liberación sexual–, ubicada en Tehuantepec por la fantasía exotista europea y occidental, primero, y luego mestiza. Estamos ante un caso de intenso modelamiento de esta figura desde la perspectiva y fantasías foráneas, en especial las europeas.



1. Tehuanas en vela del lagarto. Fotografía de Graciela Iturbide.

Las referencias de viajeros, escritores y artistas enfatizaron la sensualidad, la desnudez, la lascivia, el carácter indómito e independiente en la sexualidad de las tehuanas, como lo han analizado con detalle Campbell y Green, y Debroise.⁸ El Istmo de Tehuantepec se empieza a perfilar como un territorio para la utopía sexual en especial a partir de la década de 1920 con la colaboración de artistas como Diego Rivera, Sergei Einsenstein, Frida Khalo, Tina Modotti y Edward Weston, quienes se convierten en forjadores de dicho estereotipo. No sólo la mujer tehuana es perfilada con erótica sino todo el Istmo de Tehuantepec. Una erótica donde los cuerpos de los nativos –inicialmente de sus mujeres– muestran una sexualidad desinhibida ante los otros y donde los cuerpos occidentales parecen volverse otros –encuentran una suerte de “liberación”– en el Istmo de Tehuantepec.⁹

Un rasgo importante de la mujer tehuana, enfatizado en el estereotipo, es el de ser una mujer abierta a lo que viene del exterior, esto ha sido contrastado en lo relativo a la cultura material y apropiación objetual. Así la tehuana aparece en los dos últimos siglos como un agente activo de primer orden en el proceso de aculturación y de hibridación entre los zapotecas del Istmo, incorporando elementos del afuera local y nacional como ropas (encajes y holanes, huipil corto de algodón de Manchester), tocados (el *bida-niró* o “resplandor”, especie de cofia de los Países Bajos y Francia) o adornos y joyas (dólares y centenarios de oro) –véase la fotografía 2. Llama también la atención como esta incorporación del afuera se centraliza de modo especial en su traje tradicional (en especial en el traje festivo, aunque también en el vestido de diario), ya que sigue una lógica de yuxtaposición o añadido barroco

⁸ CAMPBELL, H. Y GREEN, S. “Historia de las representaciones de la mujer zapoteca en el Istmo de Tehuantepec” en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, año/vol. V, n° 9 (junio 1999), Universidad de Colima, Colima, 1999. pp. 89-112 y DEBROISE, O. “La tehuana desnuda y la tehuana vestida. La fotografía y la construcción de un estereotipo”, *Del Istmo y sus mujeres. Tehuanas en el arte mexicano*, Museo Nacional de Arte, CNCA, México, 1992.

⁹ Este fue el comentario que recogió Jean Charlot del pintor muralista Diego Rivera quien al regreso de su primer viaje al Istmo de Tehuantepec contaba *historias de una sociedad matriarcal, donde mujeres amazonas reinan sobre hombres hechizados; donde los nativos nacidos blancos, al ser abrasados por el sol ardiente, toman un color ocre profundo y duradero; donde bellas bañistas poseen una piel salpicada de manchas parecidas a las de los leopardos. Allí, mujeres tehuanas codiciando su enorme corpulencia –decía él– se acercaron a su esposa para proponer a cambio cualquier hombre que ella, a su vez, pudiera desear.* En SIERRA, A. “Geografías imaginarias II: la figura de la tehuana”, *Del Istmo y sus mujeres. Tehuanas en el arte mexicano*, Museo Nacional de Arte, CNCA, México, 1992, p. 48.

de diferentes elementos a su figura.¹⁰ en cierta medida la tehuana se define por su traje. Olivier Debrouse sostiene incluso el carácter impostado que tiene para las mujeres el portar su vestido tradicional como una suerte de disfraz –si bien cotidiano– que ostenta un profundo orgullo étnico zapoteca.¹¹



2. Rosa Martha Toledo con traje de tehuana. Fotografía de Juan Antonio Flores.

¹⁰ Fue cierta manera de teñir la lana al modo del Mediterráneo con el rojo profundo de la grana cochinilla que infecta los nopales de la serranía o con la púrpura patricia del caracol de la costa, o cierta manera de tejer caleidoscopios de motivos geométricos en que se ensamblan indiferentemente las grecas zapotecas y las abstracciones moriscas. Fueron las camisetas andaluzas de manga corta adaptadas a los calores costeros y las cofias flamencas, las volutas de encajes blancos del “huipil grande” que rodea la cabeza, los incontables adornos de oro, aretes y arracadas, collares y pendientes, y entre éstos muchas monedas de oro, centenarios y piezas de veinte dólares que dejaron los felices gambusinos de 1849.

El atuendo de la tehuana, yuxtaposición teatral de signos de identidad, recuerdo lejano quizás de los “bultos sagrados” de los habitantes de Mesoamérica, museos personales y transhumantes llenos de reliquias, es a la vez un instrumento de seducción de lo más sofisticado: quien lo lleva los domingos y días de fiesta por las calles de Ixtepec, Juchitán o Tehuantepec, casi no necesita presentación, nombre ni apellido. DEBROISE, O. “La tehuana desnuda y la tehuana vestida. La fotografía y la construcción de un estereotipo”, *Del Istmo y sus mujeres. Tehuanas en el arte mexicano*, Museo Nacional de Arte, CNCA, México, 1992, pp. 62-63.

¹¹ Ellas, las tehuanas, agentes de esta particular versión istmeña del mestizaje (quizás la más acabada del país), incorporaron uno a uno estos elementos en su disfraz cotidiano. Su propia manera de resistencia pasa por la apropiación del dato cultural cuidadosamente, tal vez amorosamente, cultivado. DEBROISE, O. Op. Cit., p. 62.

Con igual eficacia y poso histórico la mirada extranjera ha ido modelando la figura del hombre de Tehuantepec, en concreto la del varón juchiteco: gobernado, “hechizado” por esas tehuanas amazonas, que acepta un lugar secundario en su comunidad y desempeña trabajos fuera del prestigio social y público que otorgan el mercado y la actividad comercial en esta ciudad. Tanto los viajeros como algunos investigadores sociales contemporáneos han remarcado dos rasgos de su perfil –por supuesto también estereotipado y mítico–: su “flojera” para el trabajo (son descritos tumbados e indolentes en las hamacas de sus casas y patios mientras las mujeres trabajan duro en el mercado) y su alcoholismo y vinculación al espacio de las cantinas donde desarrolla su masculinidad y sociabilidad como adulto al margen del espacio social público de las mujeres.¹²

2. La manufactura del muxe y sus retóricas

Los investigadores sociales y antropólogos que han trabajado en Juchitán tienen alguna responsabilidad –con sus etnografías y explicaciones sobre la singularidad de los muxes han intervenido desde luego protagónicamente– en la construcción y mantenimiento del mito del hijo muxe como una “bendición de Dios” para su familia. Hasta los últimos trabajos de Miano, de la propia Amaranta Gómez como muxe que ensaya una cierta autoetnografía y del interesante proyecto fotográfico-etnográfico desarrollado por D’Onofri en 1998, no se había matizado esa idea de modelamiento y trato familiar privilegiado supuestamente vigente con los hijos muxe –de nuevo teñida de utopismo occidental– en donde la madre alentaría a que su hijo varón menor fuera muxe.¹³

¹² *las cantinas son lugares donde los hombres pasan buena parte de su vida cotidiana, donde construyen, desarrollan y expresan, al lado de otros hombres y de los ‘muxe’, su masculinidad adulta y una sociabilidad separada, privada, vedada a las mujeres. La cantina parece desempeñar las mismas funciones que la “casa de los hombres” que se encuentran en las sociedades primitivas o de “interés etnológico”, como ahora se definen. Por el contrario, las mujeres y los ‘muxe’ desarrollan una sociabilidad esencialmente comunitaria y pública.* MIANO, M. Op. Cit., p. 122.

¹³ MIANO, M. Op. Cit. GÓMEZ, A. Op. Cit. D’ONOFRI. Op. Cit.

Las trayectorias o itinerarios corporales¹⁴ de América y Alex, dos muxes a los que entrevistó y fotografió D'Onofri, hablan de los dos hijos varones menores en sus respectivas familias numerosas. Esta realidad ha sido interpretada en ocasiones desde la óptica antropológica como un “trabajo” de la mamá el modelar a su hijo como muxe para retenerlos bajo el mismo techo, para así poder compartir la vida con ellos hasta el último día y evitar la soledad en la vejez. Algunos muxes dicen aceptarlo sin más; agregan que ellas mandan y la sociedad es matriarcal. Pero no siempre se cumple: hay muxes primogénitos y madres que nunca apoyaron a sus hijos en su identidad muxe.

Entre las formas estereotipadas en zapoteco para que una madre verbalice y justifique esta condición genérica de su hijo varón ante las preguntas o comentarios de alguna vecina o paisana, Amaranta muxe destaca las expresiones siguientes:

-¡*Cumu ma bisenda diuxhi làbe sacala!* (¡Como Dios ya lo mando así!)

-¡*Cumu ma birebe sacala, ¿xhinga gune pué?* (¡Como ya salió así, ¿qué voy a hacerle?!)¹⁵

Junto a esta legitimación de los muxes como una “bendición de Dios” es notoria la abundancia de discursos entre los propios muxes y sus familias que remarcan un proceso de “naturalización del muxe”, su condición y características vendrían dadas por la naturaleza. Así es frecuente encontrar expresiones, en especial entre los muxes yoxho o mayores, como *nosotros nacemos, nadie se hace, nacemos*. En el documental de Alejandra Islas, *Muxe's*, Mística muxe comenta: *Como yo vengo de esa raza. El papá de mi papá es puto, pero se*

¹⁴ Concepto gestado para la antropología del cuerpo por FERRÁNDIZ, F. “Itinerarios de un médium: espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea”, *Antropología*, n° 10, 1995, pp. 133-166; y *Escenarios del cuerpo: Espiritismo y sociedad en Venezuela*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004. Y desarrollado por Mari Luz Esteban, que se refiere con itinerario corporal a aquellos *procesos vitales individuales que nos remiten a un colectivo, que ocurren dentro de unas estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales*. ESTEBAN, M. L. *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2004, p. 54. El itinerario corporal se apoya en la identidad corporal referida al género: algo que se va configurando no sólo a partir de unos actos, discursos y representaciones simbólicas sino que tiene una base reflexiva-corporal, material, física, aunque en interacción estrecha con el nivel ideológico de la experiencia.

¹⁵ GÓMEZ, A. Op. Cit., pp. 202-203.

casó, pero no se vistió de mujer. Todas mis tías heredaron la herencia, tienen un hijo puto, pero no se visten de mujer como yo, sino que se visten de caballero, de formal, como hombre.

Una mirada atenta a la etnografía y a las voces de los protagonistas revela la existencia de distintas manufacturas o trayectorias de los muxes juchitecos. En primer lugar es apreciable una trayectoria que podemos denominar armónica e idealizada, donde el sujeto habla de su infancia como un periodo feliz, de comprensión y aceptación familiar, y que ejemplifica Felina muxe en una entrevista con D'Onofri en 1998: *Mi nombre de hombre es Ángel y nací hace 33 años bajo el signo de piscis. Mi infancia me la pasé feliz, jugando en el rancho, con las niñas. Soy muy pegada a mi familia y ni loca pienso vivir con mi novio, por respeto a mi familia.* Insiste en que nunca tuvo problemas con su familia por ser muxe debido quizás a que su tío también lo fue, por lo que su papá creció en una familia con muxe y no se le hizo extraño un hijo así, también porque ésta es la realidad de Juchitan donde parece no haber casi discriminación genérica ni sexual.

Otros muxes construyen su infancia y su pasado con los materiales y argumentos de un tipo de trayectoria más conflictiva o “sufridora”. Tal es el caso de América (Ruben Pineda), quién creció en un entorno familiar hostil y despectivo donde el padre y sus hermanos le pegaban e inclusive intentaron echarlo de su casa. En una entrevista donde D'Onofri le pregunta si su infancia fue feliz, América contesta: *Bueno, a lado de mi mamá sí, lo que pasa que mi papá trabajaba desde la mañana y llegaba hasta la noche; pues a lado de mi mamá muy feliz porque mi mamá me aceptaba tal como era pero mi papá sí se enojaba un poquito, se ponía furioso, me quería pegar, al rato momentos buenos en los que no le importaba y en otro momento se acuerda de mi y al rato se alborota y siempre se pelea con mi mamá [...]* *Jugaba más con mis hermanas, con mis hermanos casi no, me pegaban, me insultaban y me pegaban siempre, se cansaban es claro.*

Con respecto a las ocupaciones y oficios del muxe en Juchitán destacan en las etnografías¹⁶ su alta visibilidad en el ámbito de lo público y lo festivo, con una importante contribución a la economía de prestigio comunitaria en la ciudad. Realizan, en su mayoría, tres oficios principales y tradicionales que en el pasado han venido también desempeñando muxes: bordador, arreglista y pescador.

En algunos casos son oficios propios de las mujeres: vendedora en el mercado, peluqueras en estéticas, en otros, oficios propios de los varones: pescador, así como oficios en buena medida propios y singulares de muxes: bordador de trajes femeninos de fiesta, arreglista de adornos y guirnaldas para las fiestas tradicionales o *velas* y coreógrafos del “vals” para las fiestas de quince años. Según Amaranta muxe, otros oficios menos generalizados dentro de la propia comunidad, pero presentes en la actualidad son los de espiritistas, cantineros, rezadores, agiotistas o prestamistas,¹⁷ actividades que contribuyen al mantenimiento de la economía y la cultura locales, pero también a la visibilización de su economía política, y al poder y prestigio de estas figuras en el desempeño de sus roles comunitarios.

En general, y más allá del oficio concreto que forma parte de su definición social, en la ciudad está muy extendida la idea de que los muxes poseen “gracia” y que son unos excelentes animadores de cualquier espacio, reunión o acto en los que participan o se hallan presentes, ya sea en una cantina, una fiesta, una comida o una conversación o convivio informal.

Según las informantes de clase media a las que Gómez y Miano entrevistaron (mujeres y muxes juchitecos), existiría una caracterización o rasgos comunes compartidos por los muxes de Juchitán, cuyo peso cuantitativo y supuesta homogeneidad, obviando la diversidad intracultural, nos acercaría a una suerte de esencialismo o tipificación nativa de lo que “es” el

¹⁶ BENNHOLDT-THOMSEN. Op. Cit., pp. 91-92 y MIANO, M. Op. Cit., p. 170.

¹⁷ GÓMEZ, A. Op. Cit., 2004, pp. 205-206.

muxe: El “*muxe*” zapoteco se caracteriza por ser una persona creativa, coqueta, sensual, trabajadora, graciosa, enamoradiza, alegre, complaciente, intrépida, amante del sexo, respetuosa de la tradición, enmadrada, generosa, glamorosa, elegante y luchadora.¹⁸

En esta ciudad los muxes son considerados como especialmente “eróticos”, “calientes” y “provocadores”, aludiendo al carácter promiscuo que se les adjudica tanto en el discurso y autoimagen sobre sí mismos como en el de sus paisanos (varones y mujeres) o las apreciaciones e impresiones de los visitantes foráneos. Una de las metáforas utilizadas para denominar y perfilar al *muxe*, haciendo énfasis en esta característica sexual, es la de la iguana, que en zapoteco se la llama “verde”, uno de los términos utilizados también para referirse al *muxe*. Uno de los muxes que actúa como informante en el documental etnográfico de Islas señala: *Se dice que el muxe es como la iguana que es verde y que anda de palo en palo,¹⁹ trepando entre los árboles, cambiando de palo constantemente.*

3. Cuerpos muxes y sexualidad

¿Qué sabemos realmente de la sexualidad y prácticas sexuales de los muxes de Juchitán más allá de su estética, apariencia y los roles socioculturales que desempeñan? Más bien poco conocemos de la sexualidad de los muxes de Juchitán y lo más frecuente es encontrar en los textos académicos –comparto, en este caso, la corriente académica e investigadora sobre la sexualidad de los *berdaches* (*two-spirits*) y otros travestidos amerindios– y en las voces nativas ciertas suposiciones y estereotipos que establecen alguna continuidad entre “vestirse de mujer” y asociar un tipo de prácticas sexuales propias de las mujeres indígenas, con parejas masculinas, de las que se diferenciarían únicamente por una supuesta mayor promiscuidad e

¹⁸ GÓMEZ, A. Y MIANO, M. Op. Cit.

¹⁹ Una expresión equivalente a “de pene en pene”. El término “palo” se maneja como equivalente de “árbol”, pero también se utiliza popularmente para hablar del coito o polvo (“echar un palo”, equivaldría a “echar un polvo”).

inflación del número de parejas sexuales, en el caso de los muxes. Considero relevante aportar algún matiz, y en su caso cuestionar esta singular “imaginación” sobre sus prácticas sexuales, a esta idea establecida y mantenida de modo acrítico hasta la actualidad. Para ello existen pocos materiales y referencias desde un punto de vista descriptivo y no valorativo que hacen eco de un discurso cultural instituido.

Me gustaría en primer lugar señalar que la visibilidad y singularidad de los muxes en Juchitán ha sido tradicionalmente interpretada como una expresión –y una prueba– de la liberalidad sexual de la sociedad juchiteca, de la carencia de las asfixiantes normas morales y prácticas heredadas de la tradición judeocristiana que sí oprimían y limitaban la corporalidad y vidas de los otros mestizos dentro de la cultura nacional mexicana, y de los viajeros, artistas, turistas intelectuales e investigadores europeos y occidentales que recalaban allí. En esta ocasión creo conveniente enfatizar que también podemos pensar en los muxes como un indicio o auténtica expresión de la existencia de una intensa represión y rigidez sexual y moral de esta sociedad indígena zapoteca.

En una sociedad bastante compartimentada entre los mundos masculino y femenino donde las relaciones sexuales entre varones y mujeres se postergan y reprimen hasta el matrimonio dada la importancia atribuida a la virginidad femenina hasta la boda como un símbolo de excelencia moral y social de la mujer y de su propia familia, podemos ubicar e interpretar el que los muxes sean los principales iniciadores sexuales de los varones jóvenes,²⁰ los primeros con los que éstos “se estrenan” y son entrenados sexualmente, según la terminología popular mestiza. La otra alternativa más minoritaria para los jóvenes es el mantenimiento de relaciones sexuales con prostitutas.

Destaca la existencia de prácticas y técnicas de transformación, modificación y performance corporal entre los muxes de Juchitán con el único límite en la actualidad de las operaciones de cambio de sexo (inéditas en Juchitán hasta la fecha) y la muy escasa

²⁰ MIANO, M. Op. Cit, 2002, p. 67; GUERRERO, M. Op. Cit, 1987, p. 67.

frecuencia de las intervenciones quirúrgicas (de pechos y nalgas). En cambio son muy frecuentes las prácticas, arreglos y trucos cotidianos implicados en estas transformaciones corporales:²¹ desde la aplicación de aceites para dar volumen a los pezones hasta el engrosamiento de piernas, nalgas y pechos con materiales como hulespuma, medias, calcetines, etcétera.

En este territorio urbano y dentro de lo poco que sabemos sobre la vida sexual de los muxes es de destacar que las prácticas y relaciones sexuales que ellos mantienen suelen ser con otros varones considerados y marcados socialmente como heterosexuales y no con otros varones gays, frecuentemente con esposa (son cotidianas las fugas de varios días de hombres casados con muxes), novia o amantes femeninas. Desde nuestra óptica occidental y utilizando un concepto descriptivo o más “técnico”, la bisexualidad sería la opción más frecuente entre los varones juchitecos, si bien esta categoría es absolutamente *etic* y ajena a los matices y ponderaciones de un contexto donde no se contempla la existencia de bisexualidad: un varón es definido o considerado como hombre o muxe, pero no como las dos cosas.²²

Para un cuerpo manufacturado por la tradición judeocristiana como el de quien escribe estas líneas, sorprende bastante el uso del ayuno entre los muxes de Juchitán para ofrecer un cuerpo “limpio” para la penetración al varón y en ocasiones para expresar fisiológicamente la capacidad de disciplinar su cuerpo para expresar su amor/deseo.

El ayuno como forma de disciplinar el cuerpo es utilizado en Juchitán como expresión y signo de deseo de un varón por otro y también como práctica de purificación corporal previa

²¹ *Hay que acentuar curvas, llenar vacíos y vaciar llenos, disminuir cintura, tornear piernas, suavizar rasgos, desaparecer vellos, suavizar la voz, adquirir otra gestualidad, modificar comportamientos. Algunas, como Rocío, para acentuar y fijar los rasgos femeninos se inyectan hormonas durante la adolescencia para que les crezcan los pechos y las nalgas, se redondeen las caderas, desaparezcan los vellos y se afine la voz.* MIANO, M. Op. Cit., p. 168.

²² *sólo uno de la pareja es considerado como muxe, el otro es lisa y llanamente un hombre. El hombre que vive con una mujer y al mismo tiempo tiene relaciones amorosas con un muxe es un hombre. Pero también hay hombres que nunca tienen relaciones con una mujer, sino que frecuentemente viven en relación de pareja con compañeros cambiantes, y sin embargo son considerados como hombres y no como muxes. Siempre sólo una parte de la pareja es muxe y para acabar de desconcertarme, también hay muxes que viven en relación estable con una mujer, que están casados y tienen hijos.* MÜLLER, C. “Amor entre mujeres en una sociedad centrada en la mujer” en *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Oaxaca, 1997, p. 284.

al mantenimiento de relaciones sexuales entre varones. De ello dan cuenta los siguientes dos casos: Un compadre que quería mantener relaciones sexuales con un etnógrafo mexicano especialista en el Istmo de Tehuantepec le decía que estaba enamorado de él y para demostrarle su amor un día le dijo: *Por ti voy a dejar de comer, cabrón*. Ese etnógrafo me relataba cómo día tras día veía que esa persona se iba quedando más delgada, con ojos de tristeza y que la cara se le iba quedando más chupada, como la de una iguana.

En otra ocasión ese mismo etnógrafo, que había trabajado muchos años en la zona, a su regreso a Juchitán, tras una larga ausencia, fue invitado por uno de sus compadres a la cantina para celebrar su vuelta. Al llegar ahí el compadre lo esperaba con dos muchachos bastante jóvenes, cuando el etnógrafo le preguntó que quienes eran, su compadre le comentó que se los había traído en su honor, para que los disfrutara, aludiendo a que después de tomar juntos en la cantina los muchachos estaban dispuestos a mantener relaciones sexuales con él, asimismo, que llevaban dos días sin comer en su honor y que estaban “limpiecitos” (haciendo referencia a que se habían limpiado o purgado con el ayuno y a que se encontraban limpios de su intestino para el coito anal).

Como contrapunto y matización de lo que afirma el estereotipo sobre la promiscuidad de los muxes juchitecos, las entrevistas con ellos y sus familias refieren un panorama bastante plural en cuanto a la frecuencia y tipo de relaciones sexuales, pero resaltan significativamente los casos donde estas relaciones son poco frecuentes y casi inexistentes tanto en el mantenimiento de parejas sexuales estables (y menos con convivencia doméstica continuada) como el de “fidelidad” a la misma, cuando disfrutan de una relación “estable”. Son más frecuentes las relaciones sexuales o encuentros de corta duración.²³

Las etnografías de Bennholdt-Thomsen y su equipo realizadas durante los primeros años de 1990, como la de Miano de principios de la década de 2000, recogen algunos casos de

²³ Así lo expresa Ángeles, un muxe que participa en el documental de Alejandra Islas: *Para mí los hombres son para un rato nada más... Yo ya estoy cansado de mantener hombres y de que me roben*.

muxes casados y con hijos en Juchitán y que gustan también de travestirse, lo cual complica todavía más la información disponible acerca de las relaciones sexuales de estas personas no solamente homosexuales –como inicialmente se han dado por supuestas–, sino también heterosexuales con sus esposas.

Estos casos encuentran una sanción social variable entre sus paisanos, que va desde la aprobación hasta la burla y la aversión.²⁴ Se puede decir que el “traje” no hace el oficio (sexual): el andar “vestida de mujer” no indica que su portador mantenga relaciones homosexuales de forma exclusiva y de nuevo nos dice poco de sus prácticas sexuales.

En este panorama de la sexualidad de los muxes, ellos ofrecen al resto de varones la posibilidad de *ejercer una sexualidad sin compromisos sociales, son cuerpos para el placer y el reforzamiento de una masculinidad continuamente amenazada por mujeres fuertes y tendencialmente dominantes*.²⁵ En algunas entrevistas, los muxes se autodefinen en buena medida como *cuerpos para el placer*: remarcan mucho que se encuentran preocupados por “dar placer” y “atender bien” al varón, como garantía para que ese hombre se sienta a gusto y cómodo en sus encuentros y momentos compartidos, de que regrese con ellos.²⁶

4. Cuerpos poderosos

Estas páginas se cerrarán con una reflexión sobre el protagonismo que las figuras de los muxes tienen en la etnicidad juchiteca y la condensación de poder que le confiere tanto el

²⁴ Dos muxes ejemplifican esto: Juan señala su aversión a que un hombre viva en pareja con su esposa o inclusive se acueste con otro muxe: *No sé por qué lo hacen. A mí no, al contrario, los insulto. Pues ya teniendo mujer, entonces no sé para qué salen a buscar otra cosa*. En cambio Cristal, lo aprueba, aludiendo a Mariángeles, quien –al igual que él– es un muxe arriba de los 50 años, está casado y tiene hijos. *Dice que se maquilla y se arregla más que su mujer. Cuando los dos llegan tarde a una fiesta, él siempre con luminosas flores en el pelo, entonces nunca faltan las mismas bromas y burlas: que seguramente se demoró tanto por arreglarse y la pobre mujer ha tenido que esperar horas*. BENNHOLDT-THOMSEN, Op. Cit., pp. 284-286.

²⁵ MIANO, M. Op. Cit., p. 168.

²⁶ Ibid.

lugar que ocupan en la ciudad como sus prácticas, convirtiéndoles en una suerte de “cuerpos poderosos” e identidades sociales poderosas, según la acepción de Esteban.²⁷

Además de que los muxes en Juchitán siguen manteniendo en buena medida el control de la iniciación sexual de los varones de su ciudad y un protagonismo en las prácticas sexuales y sociales en la misma, y que desde las propias prácticas y discursos podemos entenderlos como “cuerpos poderosos” para las artes del artificio y la seducción que ponen en juego cotidianamente, existen otros rasgos que expresan su condición “poderosa”.

Resalta su acceso espacial franco tanto en los espacios públicos como privados, ocupando espacios donde se posterga o excluye a varones como el mercado o a mujeres como ocurre en las cantinas, donde sólo pueden acceder meseras o trabajadoras sexuales.²⁸

Dos de los muxes que entrevistó Vittorio D’Onofri –Felina y Alex– coinciden en las ventajas que su condición les permite en Juchitán, donde lo peor de todo es “ser” hombre: *ellos no tienen una buena vida en el Istmo*, señala Felina, además, les permite huir de las cargas y controles (morales, domésticos) de las mujeres tehuanas.²⁹

D’Onofri registró en 1998 las consideraciones de Felina: *No es muy bueno a la vez ser mujer en todo, los muxes son más libres, no tienen hijos, no se casan y solo raramente se van a vivir con el novio, no tienen que hacer a fuerza las tareas de la casa y no tienen que decir a alguien donde van y cuando regresarán. Durante años su deseo era de tener un cuerpo de mujer para sentirse también en el físico una mujer pero ahora ya no. Definitivamente prefiere ser muxe por la calidad de vida que tienen en comparación con una mujer. Su manera de ser muxe no tiene nada que ver con la imitación de la mujer y ellas no tuvieron influencia alguna en sentirse Felina mujer.*

²⁷ ESTEBAN, M. L. “Promoción social y exhibición del cuerpo” en DEL VALLE, T. (ed). *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Ariel, Barcelona, 2001, p. 217.

²⁸ MIANO, M. Op. Cit., p. 122.

²⁹ Así lo enunciaba Alex muxe, también entrevistada por D’Onofri: *Tenemos más ventajas que ellas. Nos vestimos como queremos [...] podemos usar minifaldas. Ellas no. Tenemos más libertad. No tenemos que lavar los platos, hacer la comida, cuidar a los hijos.*

A otro de los espacios especialmente cerrados a las mujeres tehuanas y concebido como propio de hombres, como “cosas de hombres”:³⁰ la política nacional, ha entrado por primera vez un muxe: Amaranta Gómez quien se presentó como candidata a diputada federal por el estado de Oaxaca, por el partido México Posible en las elecciones federales de 2003. Esto supone un importante –aunque aislado– salto de los muxes a la macropolítica desde su propia identidad genérica³¹ en una arena en la que no habían participado más allá de la política local (al igual que las mujeres tehuanas). Con ella, la autoridad electoral de la República Mexicana, el Instituto Federal Electoral (IFE), aceptaba el registro del primer transgénero en México y el reconocimiento implícito de su identidad en su nombre como muxe: Amaranta.

Dentro de la economía de prestigio de la ciudad y de la auténtica economía de fiestas que constituyen las *velas*,³² como medio de visibilidad pública y expresión estética resalta un fenómeno protagonizado por los muxes desde los años 70. De modo conjunto proceden a crear una asociación civil, a dotarla de una sociabilidad de club social –al modo mestizo– y a la gestación/reinvención de una *vela* o fiesta grande supuestamente tradicional que se incorpora al ciclo festivo anual.³³

Por razones de espacio no puedo analizar en detalle estas creaciones y expresiones, aunque creo relevante explorar la necesidad –y los sentidos implicados– de fundar y hacer vida social de “club” –una institución ni indígena ni zapoteca, sino absolutamente mestiza y

³⁰ MIANO, M. Op. Cit., p. 109.

³¹ GÓMEZ, A. Op. Cit., p. 208.

³² Se trata de la fiesta más importante del ciclo festivo de Juchitán, centro de su sistema ritual, que tiene su máxima expresión en el mes de mayo y que tiende a recrear un orden étnico ideal donde el tiempo de abundancia, la reciprocidad, la unidad del grupo y la fraternidad se recrean en una atmósfera de comunión grupal y catártica muy especial, enfatizando la redistribución de bienes y servicios. MIANO, M. Op. Cit., p.131-134. Cada vela es liderada por un mayordomo o mayordoma. *Las fiestas son organizadas por sociedades que ofrecen al patrocinador y su familia el reconocimiento social y honores, es decir, dignidad honorífica a cambio del aporte de recursos económicos y organizativos. Cuando la vela tiene matiz político, el mayordomo es el líder del grupo que representa. La afiliación del grupo se rige por intereses comunes donde se entremezclan la vecindad, la amistad, el parentesco consanguíneo, afín o ritual de compadrazgo y las relaciones con el poder municipal* MÜNCH, G. *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1999, p. 142. Para una etnografía e interpretación de las velas, véase MÜNCH, G. Op. Cit; MIANO, M. Op. Cit. y HOLZER, B. “Economía de fiestas, fiestas como economía” en *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Oaxaca, 1997.

³³ Briguete Holzer calculaba 628 fiestas grandes al año. HOLZER, B. Op. Cit., p. 79.

propia de las clases medias de la cultura nacional mexicana. Es importante subrayar esta aproximación a una sociabilidad mestiza de club y la reinvención y relectura de la tradición y conciencia étnica zapoteca.

Hace más de treinta años, en la década de 1970, se fundó “Las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro”, una asociación civil sin fines de lucro orientada a la lucha de los derechos de los homosexuales, consiguiendo, entre otros, el poder ir por la calle y asistir a las fiestas con vestimenta de mujer. A partir de la década de los ochenta han sido especialmente activos en las campañas de concienciación y lucha contra el SIDA. En la actualidad forman parte de ella mayoritariamente *muxes yoxhos* (adultos mayores).

La vela de las “Intrépidas” supone una remodelación de la fiesta, aporta una nueva creación y exhibición juchiteca en un contexto globalizado. Para ello se incorporan dos escenarios fundamentales: lo que podríamos calificar como “vela tradicional”, esto es, la misa y paseo o desfile de la comitiva por la calle, pero sin la “regada de frutas” (convite de frutas, dulces u objetos de menaje doméstico a los asistentes en las calles, desde lo alto de carros alegóricos) que tiene lugar durante el día. Los muxes suelen acudir con el traje tradicional y festivo de tehuana. Y un *show travesti* con elección de reina y *señoritas* (misses) muxes en un salón de banquetes durante la noche.³⁴ Los muxes van vestidos con traje de noche o de fantasía. Se otorgan premios y realizan “mímicas” e imitaciones de cantantes famosas.

La retórica plástica y discursiva de esta vela de las “Intrépidas” parece encaminada a modelar una vela más mestiza, abierta a cambios y transformaciones, no dedicada a un santo sino en relación a la conmemoración de la Revolución mexicana (20 de noviembre). Además, en su estandarte aparece como figura central una especie de andrógino con vestimentas

³⁴ El modelo de elección de la “reina muxe” sigue el modo de elección de reina o “señorita” (miss) de cualquier club social mexicano. A su vez ha sido espectacularizado, convertido en “espectáculo”, por su retransmisión por la TV estatal de Oaxaca. Y el evento forma parte del circuito festivo mundial gay, con asistencia de turistas y viajeros gays de todo el mundo.

tradicionales de Juchitán (de varón y de mujer), con el único elemento religioso de una cruz dorada que ocupa una posición secundaria –véase la fotografía 3.



3. Detalle de estandarte de la Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro. Fotografía de Vittorio D'Onofri.

De más reciente creación, a mediados de 1990, es el club “Baila Conmigo”, formado exclusivamente por muxes y cuyos miembros son jóvenes de entre 16 y 25 años. Surgió en la séptima sección (un barrio de clase media de Juchitán) por iniciativa de Angélica, Mística, Queta, Jesusa y Abigail, todos *muxhe's huini* o *muxhe's gupa* (jóvenes y adolescentes).

Asimismo, crearon una nueva vela conocida como la de “La Santa Cruz del Cielo” (en referencia a su estandarte) o “Baila Conmigo”. Tiene rasgos similares a la vela de las “Intrépidas”, pero hay una voluntad de “recuperar” otros elementos tradicionales de dichas celebraciones o de “zapotequizar” la propia vela: su retórica plástica y discursiva parece empeñada en parecer una vela más “tradicional” y “zapoteca” que la de las “Intrépidas” al incorporar uno de los números de las velas tradicionales, como es la regada de frutas/flores y paseo de carros alegóricos por la calle así como su dedicatoria y celebración a un santo, a la “Santa Cruz del Cielo” que figura en su estandarte.³⁵ No obstante, esta apuesta por lo tradicional se combina con otras actividades “de club”, como participación de un equipo de baloncesto en torneos, organización de shows travestis en patios, cantinas y plazas de la ciudad.

Ambos ejemplos de velas/clubes, dada su alta visibilidad e interacción en el espacio público, pueden ser entendidas como escenarios de expresión e interlocución, y de búsqueda de legitimidad social y cultural desde nuevas posiciones y formatos en cuanto a las identidades genéricas, sociales y sexuales en la ciudad.³⁶

Se evidencia así una tendencia entre los muxes de Juchitán por vivir y relacionarse socialmente en clubes o espacios exclusivos, pero con gran visibilidad pública, donde recrean e inventan una nueva vela “al modo tradicional”, pero con la incorporación de números absolutamente modernos y conectados con la cultura mestiza mexicana y la cultura global: elección de “reina” o “señorita” (miss) del club, o el show travesti –véase la fotografía 4. Signos inequívocos de unos cuerpos poderosos y en clara mutación. Cuerpos que expresan al mismo tiempo una búsqueda y “canibalización” de lo exógeno –de imágenes y modelos de la globalización–, y una “fuga” de lo endógeno, de lo propio.

³⁵ GÓMEZ, A. Op. Cit., p. 207.

³⁶ Ibid, p. 206.



4. Amaranta muxe en show travesti. Fotografía de Vittorio D’Onofri.

5. Consideraciones finales

Sobre el proceso de “vestirse” de mujer de los muxes es importante señalar que los primeros signos sutiles de travestismo –llevar blusas coloridas y holgadas, ponerse flores en los oídos, usar pantalones abrochados por detrás como las faldas– se dan entre los años 1950 y 1980, pero no es hasta la década de los años noventa cuando el vestirse a la manera tradicional de mujer –véase la fotografía 5–, y cotidianamente, se extiende entre una parte de los muxes de Juchitán.



5. Angélica muxhe con traje de tehuana. Fotografía de Vittorio D'Onofri.

Este fenómeno coincidente en el tiempo con un intenso proceso de resurgimiento cultural y etnogénesis en Juchitán era así interpretado por Amaranta muxhe: *los(as) juchitecos(as) tenemos la vocación de zapoteguizar las cosas que vienen de afuera, de vivir el momento moderno sin perder nuestras costumbres y raíces. Tal es el caso que en los últimos diez años comenzamos un proceso de rescate cultural por la identidad de la palabra muxhe, por su valor social y cultural; hemos retomado la vestimenta de la enagua y el huipil como parte de nuestra vestimenta cotidiana y festiva.*³⁷

³⁷ GÓMEZ, A. Op. Cit., p. 204.

Podemos interpretar este fenómeno cada vez más difundido entre los muxes de travestirse de zapotecas como potenciamiento de la etnicidad, pero también como un recurso o performance mestizo que permite la expresión de identidades genéricas y sexuales en flujo y cambiantes,³⁸ así como de nuevas realidades como sujetos y miembros de este contexto sociocultural en transformación y diálogo con su entorno nacional y global.

Una buena parte de los muxes entrevistados expresan su deseo de ir a estudiar/trabajar fuera de la ciudad, a Oaxaca capital, Distrito Federal o a Puebla, entre otros lugares. Su futuro lo imaginan en otro espacio social, más ubicado en la sociedad nacional mexicana y distante de Juchitán, y su proyecto vital –al menos en el terreno de los deseos– pasa también por salir o estar fuera de su lugar de origen. En su trayectoria vital algunos han tenido “novios” en la ciudad de México o en Oaxaca capital.

Estas performances mestizas (clubes, show travestis) y étnicas (velas) podemos interpretarlas en dos sentidos. Por un lado como un factor de “modernidad” y de penetración estética de la globalización (el travesti y *drag queen* globalizado) en el territorio de la tradición y del Juchitán milenario, con la cabeza puesta en la sección ritual que tiene lugar en el número de un salón con elección de misses, vestimenta tipo occidental, ceremonia parecida a la de una graduación, show travesti, fiesta de quince años o banquete social. Y por el otro, como vías de expresión para un cuerpo politizado, el de los muxes, que por un lado reivindica su etnicidad y conciencia étnica en la vela, y por otro su libre expresión y mutación hacia formatos más nacionales y globalizados. En cualquier caso nos encontramos ante cuerpos más expuestos a una mirada externa, que apuestan por la expresión de identidades sociales poderosas.

³⁸ Esta constatación se conecta con la teoría performativa del sexo y la sexualidad planteada por Judith Butler, de la cual la realidad de los muxes en Juchitán, constituiría un buen ejemplo etnográfico. Butler enfoca las identidades genéricas y sexuales desde una perspectiva no esencialista y marcadamente teatralizada o performativa -las variadas y diferentes actuaciones genéricas y prácticas sexuales no serían el resultado de una identidad previa, sino que serían las que irían produciendo, de modo cambiante y fluctuante una identidad inestable, llegando a crear la ilusión de una identidad estable, de una “esencia natural”. BUTLER, J. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Barcelona, 2002 (1993).