Participación política de los muxes: entre el capital social y la vulnerabilidad

Sandra Martínez Hernández

COMISIÓN ESTATAL ELECTORAL NUEVO LEÓN | CEE

PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS MUXES: ENTRE EL CAPITAL SOCIAL Y LA VULNERABILIDAD

PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS MUXES: ENTRE EL CAPITAL SOCIAL Y LA VULNERABILIDAD

Sandra Martínez Hernández

Segundo lugar de maestría
del Segundo Concurso Nacional de Estudios Políticos y Sociales

COMISIÓN ESTATAL ELECTORAL NUEVO LEÓN | CEE

CIUDADANÍA 365 DÍAS

COMISIÓN ESTATAL ELECTORAL NUEVO LEÓN

Consejero Presidente
Dr. Mario Alberto Garza Castillo

Consejeras y Consejeros Electorales
Mtra. Miriam Guadalupe Hinojosa Dieck
Mtra. Sara Lozano Alamilla
Mtra. Claudia Patricia de la Garza Ramos
Mtro. Luigui Villegas Alarcón
Lic. Rocío Rosiles Mejía
Mtro. Alfonso Roiz Elizondo

Secretario Ejecutivo
Lic. Héctor García Marroquín

PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS MUXES:
ENTRE EL CAPITAL SOCIAL Y LA VULNERABILIDAD
Segundo lugar de maestría
del Segundo Concurso Nacional de Estudios Políticos y Sociales

© Comisión Estatal Electoral Nuevo León
Avenida Madero 1420 poniente,
C. P. 64000, Monterrey, Nuevo León, México
www.ceenl.mx

© Autora: Sandra Martínez Hernández

ISBN: 978-607-7895-42-8
Editado en México, 2019
Ejemplar de distribución gratuita, prohibida su venta.

ÍNDICE

9 **Mensaje del Consejero Presidente**

11 **Mensaje del Jurado Calificador**

13 **Resumen**

13 **Introdución**

Capítulo 1

19 **Problematización del tema de investigación y diseño de estudio**

19 1. Planteamiento del problema

23 2. Justificación

27 3. Preguntas e hipótesis de investigación

28 4. Objetivos

29 5. Metodología

29 5.1 Técnicas de investigación

31 5.2 Trabajo de campo

32 5.3 Personas entrevistadas

34 5.4 Lugares de las entrevistas

36 5.5 Transcripción y análisis de entrevistas

Capítulo 2

37 **Marco teórico: el género y el campo político**

38 1. Habitus, campo y capital social

44 2. El género y su interpretación sociocultural

47 2.1 La falsa dicotomía entre género y sexo

54 3. La ampliación de los campos de poder: la participación política

55 3.1 Los campos de poder

57 3.2 La participación política

61 *3.2.1 Agentes emergentes*

66 *3.2.2 La participación política y el espacio público*

Capítulo 3

69 **El género y el capital social de los muxes: entre la tradición y el cambio**

69 1. Juchitán de Zaragoza, Oaxaca

79 2. El género en Juchitán: los cambios del habitus entre los muxes

90 3. El espacio social de los muxes

93 4. El capital social de los muxes

93 4.1 Etnicidad

97 4.2 Organización de los muxes

Capítulo 4

103 **La participación política de los muxes**

103 1. La participación política alrededor del VIH y sida

107 2. De la estigmatización social a la participación: la entrada de los muxes al espacio político

115 3. El trabajo de los muxes con las organizaciones de la sociedad civil

123 3.1 La construcción de las propias organizaciones de la sociedad civil

126 3.2 El espacio social y las organizaciones de la sociedad civil

129 4. El discurso de la diversidad sexual: entre la institucionalización y la protesta

142 5. Redes y espacios de participación política

146 6. La participación política y ¿la persistencia de la vulnerabilidad?

153 **Conclusiones**

161 **Referencias**

169 **Anexos**

177 **Jurado calificador**

MENSAJE DEL CONSEJERO PRESIDENTE

El Concurso Nacional de Estudios Políticos y Sociales es un claro reflejo del compromiso que tiene la Comisión Estatal Electoral de Nuevo León con la promoción y divulgación de una cultura democrática, característica inalienable en cualquier órgano de carácter electoral en nuestro país. Por tal motivo, el diálogo académico a través de la escritura es probablemente una de las herramientas más útiles que tenemos para la convergencia de ideas y conocimiento, en el cual todas las voces son incluidas.

En esta segunda edición del Concurso Nacional hemos vuelto a convocar a personas de todos los rincones del país que, dedicadas a la investigación, decidieran participar en alguna de las cinco categorías planteadas: Estudios electorales; Cultura política y participación; Derechos humanos y democracia; Género y política, e (In)gobernabilidad y movimientos sociales.

La respuesta a nuestra convocatoria fue una muestra valiosa del interés genuino de las y los investigadores por fortalecer la cultura democrática en México. Se contó con una participación total de 23 tesis, 17 de maestría y seis de doctorado; de las cuales 12 fueron de mujeres y 11 de hombres procedentes de distintas entidades de la República Mexicana (Chihuahua, Ciudad de México, Coahuila, Estado de México, Guanajuato, Nayarit, Nuevo León, Puebla, Querétaro y Veracruz).

La tarea de determinar qué trabajos serían los más destacados correspondió a un Jurado Calificador con amplia experiencia y trayectoria en el mundo académico, el cual estuvo presidido por el Dr. Juan Carlos Montero Bagatella, profesor investigador del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Además, como integrantes contamos con la participación de la Dra. Ariadna Estévez López, profesora investigadora en el Centro de Investigaciones sobre América del Norte de la UNAM, y el Dr. Víctor Alejandro Espinoza Valle, investigador en el Departamento de Estudios de Administración Pública del Colegio de la Frontera Norte.

Los trabajos galardonados hacen eco de investigaciones serias, diversas y con pensamientos e ideas plurales que responden al contexto multicultural de nuestro país. En la categoría de Maestría, Javier Yankelevich Winocur obtuvo el primer lugar con la tesis

Transmisión de cultura y memoria partidarias en familias de exmilitantes del Partido Comunista Mexicano; Sandra Martínez Hernández alcanzó el segundo lugar por *Participación política de los muxes: entre el capital social y la vulnerabilidad*, la cual se presenta en este libro; y el tercer lugar correspondió a Olga González Martínez, quien escribió *La reforma electoral del año 2014, sus alcances en materia de eficiencia en la organización de elecciones*.

En la categoría de Doctorado, quienes integraron el Jurado Calificador decidieron por unanimidad declarar desierto el primer lugar. Sin embargo, el segundo lugar le correspondió a Sarah Patricia Cerna Villagra con *La representación sustantiva de las mujeres: un análisis de la legislación sensible al género en México y Paraguay*; el tercer puesto fue para Olga Magdalena Hernández Hernández, quien escribió sobre la capacidad de respuesta de legisladores locales en cinco estados del norte de México.

Es de observarse la gran calidad académica y crítica en cada uno de los trabajos laureados; no obstante, no puedo dejar de mencionar que el valor de todas las investigaciones recibidas constituyó un reto importante para las personas que integraron el Jurado Calificador. Se reconoce el trabajo de cada participante y de las instituciones que impulsan el desarrollo de investigadores e investigadoras de excelencia en nuestro país. Es una labor loable que debe seguir fortaleciéndose para impactar de manera positiva en la generación de mayores espacios de debate y reflexión sobre la cultura democrática y política en México.

Iniciativas como el Concurso Nacional de Estudios Políticos y Sociales son un aliciente en la promoción de la cultura democrática y sin lugar a dudas un foro único que permite reunir las ideas plurales de mujeres y hombres comprometidos con la investigación y los estudios políticos y de carácter social. Es un compromiso institucional continuar con esta labor en pro del desarrollo democrático.

Dr. Mario Alberto Garza Castillo
Consejero Presidente
Comisión Estatal Electoral Nuevo León

MENSAJE DEL JURADO CALIFICADOR

Con el objetivo de impulsar el desarrollo del conocimiento sociopolítico nacional, la Comisión Estatal Electoral de Nuevo León convocó al Segundo Concurso Nacional de Estudios Políticos y Sociales. Este proyecto expone el compromiso de la Comisión para la consolidación de la democracia a través de la generación de conocimiento especializado.

El concurso reconoce la calidad de las investigaciones en materia política de interés nacional, especialmente sobre estudios electorales y derechos humanos. Las temáticas propuestas debían abordar estudios electorales, cultura política y participación, derechos humanos y democracia, género y política, (in)gobernabilidad y movimientos sociales. En atención a dichos temas, y con una nutrida participación, las investigaciones sometidas al concurso expusieron análisis en torno a la equidad de género, asuntos indígenas, desapariciones forzadas, participación electoral de candidaturas independientes, la relación del comportamiento electoral con transferencias gubernamentales, entre muchos otros.

Las labores realizadas por el Jurado Calificador implicaron un reto para la valoración colegiada de cada una de las investigaciones, pero se logró formar los consensos necesarios para reconocer los mejores trabajos. Con el apoyo, libertad y confianza de la Comisión Estatal Electoral, las Consejeras y Consejeros y su personal administrativo, la evaluación de cada una de las tesis tomó en consideración los siguientes criterios: coherencia con las temáticas establecidas en la convocatoria, rigor analítico y metodológico, marco teórico, material empírico, calidad, originalidad, relevancia teórica y práctica. A partir de dichos criterios, al interior del jurado se discutió ampliamente cada participación y a través de consenso se designó a las ganadoras y al ganador, quienes provienen de prestigiadas universidades de México, lo cual confirma la vocación nacional del concurso y el compromiso de la Comisión Estatal Electoral con el desarrollo del conocimiento sociopolítico no solo en Nuevo León sino a nivel nacional.

Las investigaciones galardonadas sobresalieron por la relevancia de los temas abordados, los métodos empleados, la información expuesta y los análisis de las autoras y el autor. Por un lado, en la categoría de tesis de maestría los trabajos ganadores abordan

tópicos relacionados con grupos políticamente excluidos como el Partido Comunista o el grupo indígena oaxaqueño muxe, así como un análisis sobre la organización electoral posterior a la reforma de 2014; con una amplia revisión teórica, emplean métodos y técnicas de investigación rigurosos y elaboran análisis muy interesantes sobre cada uno de los temas abordados.

Por otro lado, las tesis de doctorado analizan cómo las reglas electorales en México y Paraguay contienen elementos que bloquean o incentivan la participación política de las mujeres, uno de los temas más relevantes en la actualidad política de nuestro país, así como la capacidad de respuesta de los legisladores locales en los estados del norte, con una exposición rigurosa de la relación entre la ciudadanía y sus congresistas locales. Todos los trabajos participantes son merecedores de reconocimiento por parte del Jurado Calificador, pues constituyen investigaciones relevantes. Sin embargo, los ganadores han sobresalido por su rigurosidad y aportes al conocimiento.

Finalmente, reiteramos nuestro agradecimiento a las Consejeras y Consejeros Electorales y al personal de la Comisión Estatal Electoral, quienes brindaron todo el apoyo necesario, con libertad y paciencia, para la deliberación y designación de los primeros lugares. Ha sido un honor y un gusto colaborar en este proceso.

Muchas gracias y felicidades a las ganadoras y al ganador.

Dr. Juan Carlos Montero Bagatella
Presidente del Jurado Calificador

Dra. Ariadna Estévez López
Integrante del Jurado Calificador

Dr. Víctor Alejandro Espinoza Valle
Integrante del Jurado Calificador

SEGUNDO LUGAR

Participación política de los muxes: entre el capital social y la vulnerabilidad

Sandra Martínez Hernández

Resumen

Los muxes de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, se caracterizan por expresar el género de un modo disímil al binario. Este grupo aporta al sostenimiento de las familias por medio de cuidados a familiares, trabajos en el hogar y por su labor en el comercio, hecho que apoya la economía de la región. Asimismo, en las últimas décadas han comenzado a integrarse al campo político, pues se encuentran activos en las mayordomías, en proyectos con organismos nacionales e internacionales, asociaciones civiles y recientemente en las políticas municipales sobre diversidad sexual. Sin embargo, todas estas prácticas se desarrollan en y a partir de la vulnerabilidad, lo que implicó, para esta investigación, ubicar a los muxes en un proceso de integración a los espacios sociales mencionados, en cuyo centro está su participación política y el capital social. De esta forma, este proyecto busca establecer la relación entre esta participación política, y capital social en un contexto de vulnerabilidad. Por ello, se busca estudiar a los muxes como agentes políticos: su trabajo, organización y negociaciones con otros agentes políticos, así como las contradicciones, logros y retos de este proceso.

Introducción

La relación entre género y política ha sido un tema abundante en las ciencias sociales. Sus comienzos pueden ubicarse con las investigaciones desde el feminismo, cuyo inte-

rés se concentró en las relaciones de desigualdad entre mujeres y hombres en el campo de la política, explicada en gran parte por la separación histórica de lo público y lo privado, a partir de la cual se confinan los papeles tradicionales para cada género.

En las últimas décadas, esta área de estudio se ha ampliado por investigaciones acerca de las identidades y preferencias sexuales, que ya no solo plantean una sociedad caracterizada por una dominación masculina, sino, además, por un régimen heteronormativo, lo que hoy en los discursos del activismo político y en algunas partes de la academia se llama heteropatriarcado. Dichos enfoques abarcan la exclusión social de aquellos agentes que sostienen corporalidades e identidades divergentes al sistema binario de género. De modo que se han desarrollado estudios sobre cómo y en qué contextos se ubican políticamente agentes que no siguen la norma de género.

Estas líneas de investigación han abonado a los estudios de género y a la sociología política para dar cuenta de los procesos participativos que cuestionan las estructuras y que evidencian la sujeción del cuerpo a la construcción de un tipo de política específica, que desde los estudios de Benjamín Arditi es la liberal. En conjunto, como parte de un proceso de investigación y deconstrucción, se han llegado a ampliar los debates sobre las relaciones de dominación en función del género, al considerar otras corporalidades e identidades frente a lo político.

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

Con estas preguntas, y con el sumo interés de sostener una crítica en la investigación, se dio paso a una búsqueda de grupos sociales que representaran cuerpos e identidades no normativos, como el de las personas transgénero. En esta búsqueda hay un encuentro con un documental en National Geographic Channel titulado «Cambio de género», en donde se presentan varios casos, entre ellos destaca el de los muxes de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, en el que resaltan el «Paraíso gay» o también llamado «Paraíso Queer».

El hecho de que existiera un grupo que se alejara de la construcción binaria de género y que, además, fuera aceptado, resultaba de sumo interés pues suponía diferentes preguntas de investigación. A partir de ello se buscó información y se encontraron, en primer lugar, ciertas contradicciones pues los medios de comunicación y algunas investigaciones afirmaban que en Juchitán se vivía un ambiente de aceptación hacia los muxes, mientras que estos hablaban de una discriminación constante hacia sus personas. En segundo lugar, se ubicaron testimonios sobre prácticas sociales y políticas emprendidas por los muxes en las últimas décadas. Ambos hechos señalaban nuevas rutas de estudio. Después, se comenzó a realizar un acercamiento con esta población en la Ciudad de México y más adelante con algunos residentes de Juchitán durante la segunda vela celebrada en el 2014 en la capital del país.

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

El objetivo asentado en esta tesis fue analizar la participación política de los muxes, la cual se sustenta y vincula con su capital social, y se desarrolla en un contexto de vulnerabilidad. Como consecuencia, a lo largo de la investigación se expone y describe la dimensión socioespacial y motivantes de los muxes para participar políticamente.

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

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

Partir de un caso tan paradigmático permite, además, cuestionar cómo se vive la participación política y el género desde lo no hegemónico. De este modo, su estudio coadyuvaría a una crítica tanto en los marcos analíticos, como en las prácticas de cómo se lleva a cabo la participación política. La crítica «tiene por lo tanto una doble tarea, mostrar cómo el saber y el poder operan para constituir un modo más o menos sistemático de ordenar el mundo con sus propias "condiciones de aceptabilidad de un sistema", pero también para seguir los puntos de ruptura que indican su aparición» (Butler, 2001b). Para ello, se buscó una relación dialógica entre el marco teórico y el trabajo de campo.

Una vez presentado el punto de partida para la elaboración de esta tesis, corresponde presentar la estructura de la misma. En el primer capítulo se presenta la problematización de la investigación, los marcos teórico metodológicos desde donde se ha explorado la vida y relaciones de los muxes, las contradicciones que presentan, la generación de nuevas prácticas en lo político para finalmente exponer los objetivos y las preguntas de investigación, así como las hipótesis y la metodología que se siguió para obtener y analizar la información. En este apartado se presenta parte de las observaciones en campo porque ofrecen información para ubicar el objeto de la investigación, desde los discursos estructurados por los entrevistados hasta los espacios donde mayormente se desenvuelven los muxes.

El segundo capítulo integra el marco teórico para analizar el caso de estudio, en este se retoman planteamientos sobre las relaciones de poder en lo social, en el género y lo político, pues son categorías vinculadas. En este marco puede apreciarse cómo se retoman las teorías de Judith Butler y Pierre Bourdieu para construir la plataforma teórica que permitió el análisis de la práctica política muxe, en intersección con el género.

En el tercer capítulo se desarrolla el contexto cultural y social donde se encuentran los muxes. Primero se realiza una descripción general de la región y posteriormente se comienza a plantear, ya con el trabajo de campo, la construcción del género y el capital social de los muxes. En este punto se da cuenta de la pluralidad de formas de ser muxes,

de las formas que viven los muxes, las cuales están lejanas de una plena aceptación e integración social, pues viven en relaciones de poder y una vulnerabilidad a partir de cómo asumen sus cuerpos y cómo es su integración en los espacios ubicados tradicionalmente en lo público y político.

En el cuarto capítulo se presenta el análisis sobre la participación política de los muxes a partir de la información obtenida en entrevistas: su motivación por entrar al campo político debido a la estigmatización que enfrentaron por el VIH sida. También se estudian sus formas de organización, los lugares donde planean sus actividades y las instituciones con las que participan políticamente. Aquí puede destacarse cómo imperan las jerarquizaciones de los agentes en los espacios de organización, los discursos de género institucionalizados y la insistencia de la vulnerabilidad en un contexto donde los muxes se integran cada vez más a distintos campos de poder, como el político y el empresarial.

La tesis muestra cómo se construye una participación política en un contexto local étnico donde los agentes dialogan con distintos discursos políticos y de género. La investigación permite atender la constante disputa porque primen prácticas de cierto tipo sobre la política y el género.

Capítulo 1
Problematización del tema de investigación y diseño de estudio

El objetivo de este capítulo es presentar el problema de investigación que se abordó y la metodología que se siguió. Específicamente se plantea la pregunta la de investigación, la hipótesis, los objetivos del estudio y los métodos empleados para la obtención y análisis de información.

1. Planteamiento del problema

Estudiar los procesos de participación política implica identificar cómo están anclados a relaciones de dominación de distintos tipos: estatus económico, género, raza y etnia. De la misma manera es necesario reconocer los antagonismos entre proyectos políticos, los contextos de desigualdades, los recursos que poseen los agentes y sus objetivos en los procesos de intervención social. En esta tesis se estudia la participación política con relación al género para identificar las relaciones de dominación y su funcionamiento en lo social y cultural, sin que por ello se excluya el análisis de otras formas de opresión que surgieron a lo largo de la investigación.

En estas iniciativas y acciones políticas se evidencian en distintos momentos recursos y estrategias para irrumpir en el espacio público.[1] Estos recursos son estudiados desde esta investigación como capital social. En términos específicos, dicho concepto se refiere a un «agregado de recursos naturales o potenciales que están ligados a la posesión de una red duradera de las relaciones más o menos institucionalizadas de reconocimiento mutuo» (Bourdieu, 1980: 2). Inés Charry agrega que otra característica es la asociatividad, comprendida «como indicador del grado de participación en grupos, organizaciones, tareas colectivas, comunitarias, voluntarias y solidarias de los miembros» que permite «acercamientos al análisis de la ciudadanía, a la comprensión de los espacios de participación y los niveles de conciencia ciudadana de una colectividad o de una nación» (2007: 99). De esta manera, estudiar el capital social en términos políticos significa observar los recursos y redes de los agentes que ponen en acción en el campo político.

1 El espacio público se estudia desde los marcos de investigación de Nora Rabotnikof, quien señala a esta categoría como cambiante históricamente y sujeta a las formas de concebir la vida política. La autora caracteriza a esta categoría con el principio de publicidad, el cual se centra «en los actos, la circulación y atención a la información y la posibilidad de que se den opiniones plurales en torno a temas que movilizan la atención» (1997: 77).

Actualmente proliferan distintos discursos e investigaciones sobre la participación y movilización política en relación a las jerarquías del género, ya sea en caso de organizaciones de mujeres, instituciones gubernamentales y programas sociales con perspectiva de género, colectivos de personas homosexuales y también sobre acciones colectivas históricas. Los casos abundan, sin embargo, se retoma un grupo distante a la historia del género binario debido a su origen y presente étnico que deja ver redes de trabajo y una duradera asociatividad, es decir, con un capital social el cual se toma como categoría analítica para estudiar las prácticas políticas.

Precisamente, el objetivo de esta investigación es analizar la relación entre el proceso de participación política y capital social en un caso específico que evidencia relaciones de dominación: los muxes de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, en México. De manera que muestra cómo un grupo participa en un contexto de vulnerabilidad y una historia y organización social que caracteriza a su región. ¿Pero por qué estudiar la participación política y el capital social de los muxes? Para responder a ello primero se debe describir el caso de estudio. Los muxes[2] son zapotecos originarios de Oaxaca, específicamente de la región del Istmo de Tehuantepec. Se caracterizan por nacer biológicamente como hombres, en la infancia o pubertad comienzan a adoptar la vestimenta y los papeles tradicionales de las mujeres, así como una preferencia sexual por otros hombres. Ya en su juventud y adultez, algunos se identifican plenamente como mujeres, otros recurren ocasionalmente al atuendo femenino, mientras unos más solo lo hacen en festividades especiales. Sin embargo, también existen quienes portan exclusivamente ropa masculina. Si bien la práctica y el deseo homosexual caracterizan a la mayoría, también hay quienes tienen relaciones heterosexuales y, a su vez, pueden salir con otros hombres. Es decir, hay una pluralidad en la forma de ser muxe.

De esta manera, los muxes son un grupo al que tradicionalmente se les ha ubicado como aceptados socialmente, hecho que ha sido basado en las tradiciones y costumbres del pueblo zapoteco donde tienen un papel y responsabilidad en la familia, economía y con los hombres. De este modo, la actuación de género de los muxes tiene

2 Muxe es una adaptación zapoteca de la palabra mujer (Miano, 2002: 149). En esta lengua, perteneciente a la familia otomangue, no existe inflexión en el nombre, es decir, no tienen morfemas y artículos que indiquen género, por tanto, aunque a lo largo de la tesis se use el artículo plural masculino, o el femenino cuando la persona entrevistada se asuma con el género de mujer, esto no niega otras formas de identidades sexogenéricas, más bien evidencia las diferencias culturales y sociales de las lenguas.

relación estrecha con su pertenencia social, específicamente étnica, ubicada en una organización del estado de Oaxaca, caracterizado por su dinamismo, pugna de espacios, heterogeneidad y activismo político.

Cabe destacar que en los últimos años este grupo ha retomado características de identidades sexogenéricas más cercanas a las grandes urbes. En este sentido, desde hace un par de décadas, algunos muxes no solo se visten como mujeres, sino que también tratan de imitar estereotipos de belleza femenina y, al hacerlo, toman un carácter de extravagancia, además de que algunos se refieren a sí mismos como gays, cuando antes no usaban este término.[3] Esto hace ver que el género y el capital social también tienen un carácter histórico porque se construyen con distintos elementos a lo largo del tiempo, en diferentes geografías y se encuentran en un constante cambio de prácticas en un mundo globalizado.

Ejemplo de lo anterior es el caso de estudio, pues aunque históricamente, por las investigaciones académicas y medios de comunicación, se ha colocado a los muxes como plenamente aceptados por la sociedad juchiteca, no se encuentran exentos de los fenómenos de vulnerabilidad, pues desde hace años se les ha negado la entrada a las fiestas patronales de la comunidad, sobre todo si usan vestimenta femenina, e incluso enfrentan violencia física.

Este contexto permite conocer parte de lo que constituye la dinámica sociocultural de los muxes, y su vulnerabilidad, a partir de la cual comienzan a integrarse al campo político.

Uno de los inicios del proceso de participación política, documentado por Miano (2010), es la relación que los muxes establecieron con órganos nacionales e internacionales para la prevención del VIH. Ejemplo de estas instituciones nacionales son el Consejo Nacional de Control y Prevención del VHI/sida (CONASIDA) y Fundación Mexicana para la Planeación Familiar, A. C. (MEXFAM), quienes fungieron como promotores de la salud sexual entre esta población; también se encuentran organizaciones internacionales, como la Organización Panamericana de la Salud (OPS), y organizaciones extranjeras sin fines de lucro, en este caso, McArthur, esta última enfocada al otorgamiento

3 Marinella Miano (2010) da cuenta de estos cambios en su artículo «Entre lo local y lo global. Los muxe en el siglo XXI», donde señala la adopción y recreación de vestimentas más extravagantes y el implante de mamas, acciones que tradicionalmente no se hacían. Esto mismo puede observarse en el documental Muxes: auténticas, intrépidas, buscadoras del peligro (2005), donde los muxes ya usan el término gay.

de becas para líderes y promotores de la salud; por último, se ubican grupos locales, en este caso, Gunaxhii Guendanabaani, Ama la vida, que promueve educación sexual en la comunidad local. Este hecho denota el capital social que comenzaron a formar los muxes a partir de una problemática de salud específica. Con respecto a este proceso, Miano señala:

> Los muxes irrumpieron en la escena sociopolítica local y regional en una forma novedosa, como ciudadanos que destacan un problema social y de salud pública nuevo —que tanto afecta a ellos como a su entorno— y del cual se hacen conscientemente cargo. No solamente en beneficio propio, como víctimas y responsables a la vez de una situación nueva e imprevista, sino también a favor de la población en su conjunto —sus hombres, sus familiares, sus vecinos— pues el sentido de pertenencia a una comunidad más amplia a la que unen vínculos sociales, culturales y de parentesco, prevalece fuertemente sobre los intereses individuales y de grupo (Miano, 2010: 245).

Desde 1980, los muxes se adentran en el campo político, trabajan con distintos grupos y consolidan un espacio dentro del municipio, y este proceso continúa en la actualidad. Asimismo, también se incluyen los espacios tradicionales como lugar donde se hace la política, como las velas, entendidas a manera de espacios de poder, específicamente a partir de los puestos (o lugares de poder) que las integran, como las mayordomías, pues estas mantienen una particular "lógica política" para la realización de las fiestas de los santos patronos de la región. En ese sentido, las mayordomías no son solo un espacio que preserva una tradición, sino también en estas existe un «cruce con las instituciones civiles» (Cruz, 2012: 54). Es decir, sus acciones tienen relación y repercusión en los espacios políticos institucionalizados.

Aunado a lo anterior, a principios del 2014, se instaló la Dirección de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual (DPPDS) en el municipio de Juchitán de Zaragoza, donde laboran y dirigen los propios muxes; esto puede verse como el resultado de años de activismo social y político. Sin embargo, hasta ahora su trabajo se ha desarrollado de forma aislada de otras instancias del propio municipio, es decir, hay una ausencia de transversalidad. Además, al interior de la administración pública hay una segregación ya que, según declaraciones de los propios muxes, enfrentan una marginalización por parte de los funcionarios. Es decir, la vulnerabilidad en la región también se asienta en

los espacios de poder, específicamente en el municipio, a pesar de haber logrado un área de políticas públicas de la diversidad sexual. Hasta este momento sus actividades han estado enfocadas a la inclusión, respeto social y a la salud pública, por lo que habría que identificar cuáles son sus estrategias de trabajo, y ahondar si hay otros temas en su agenda, como en materia legal.

Esta contradicción: de lograr espacios de poder en un contexto de vulnerabilidad representa un problema de investigación, pues cuestiona cómo y por qué se dan estos procesos ambivalentes con una población que ha construido capital social enraizado en su cultura zapoteca. De esta manera, para conocer cómo el capital social incide y se relaciona con el proceso de participación política de los muxes, este estudio implica atender de manera interna y externa las relaciones que establece esta población en dicho proceso. Por un lado, es necesario acercarse a conocer qué sucede dentro de la comunidad muxe: su organización, planteamiento de reivindicaciones y objetivos; además, deben identificarse posibles conflictos y diferencias en los procesos decisionales. Todo ello permitirá analizar las posibles rupturas y transformaciones del capital social de los muxes. Por otro lado, es imperante identificar la vinculación y diálogo con otros agentes ubicados en los campos de poder, tanto los tradicionales como los institucionales, todo ello en un contexto de vulnerabilidad.

Por último, el proceso de participación política de los muxes implica, en primer lugar, una crítica y deconstrucción de categorías establecidas a un sistema heteronormativo y, en un segundo momento, repensar una ampliación del espacio político y a los actores políticos como heterogéneos (Dagnino, Olvera y Panfichi, 2006). En esta tesis podrán analizarse estos conceptos ya en las prácticas sociales. De esta manera, los muxes se presentarían como agentes emergentes en espacios de disputa por el poder político y, con ello, buscar la resignificación de distintas categorías sociales, como la participación política y capital social.

2. Justificación

Después de plantear la problemática de este caso, vale preguntarse ¿por qué analizar el proceso de participación política de un grupo paradigmático dentro de los estudios de género y de la sociología política? Tradicionalmente si se estudia un caso de mujeres, personas homosexuales o transgénero se ubica de manera inmediata en los estudios de género, cuando esta categoría es parte de las ciencias sociales, y permite ver las rela-

ciones de dominación que enfrentan los agentes cuando intervienen políticamente. No solo eso: muestran formas de participar desde la vulnerabilidad.

Debe recordarse que el género son aquellas prácticas sobre cómo se vive el cuerpo y la sexualidad para sí mismo y para otros y se encuentra «moldeada y movilizada por significantes que ninguno de nosotros realmente escoge» (Butler, 2009a: 334-335). En esta investigación se retoma la postura de performatividad de género de Judith Butler, comprendida «como un proceso que implica la configuración de nuestra actuación en maneras que no siempre comprendemos del todo, y actuando en formas políticamente consecuentes. La performatividad tiene completamente que ver con "quién" puede ser producido como un sujeto reconocible, un sujeto que está viviendo, cuya vida vale la pena proteger» (Butler, 2009a: 335). De esta manera, esta propuesta permite estudiar cómo el poder y los discursos institucionales afectan a los agentes en su cuerpo, deseo e identidad sexogenérica, sin dejar de apuntalar cómo el género se interrelaciona con lo político y también con su contexto sociocultural. Es decir, muestra que todas estas categorías están relacionadas entre sí.

Asimismo, como ya se enunciaba, las relaciones de género permiten comprender cómo las diferencias subestimadas y marginadas pueden llegar a la política, luego de una reinterpretación de los cuerpos por parte de los propios agentes. Al respecto, Judith Butler explica:

> El cuerpo es un *locus* del proceso dialéctico de interpretar de nuevo un conjunto de interpretaciones históricas que ya han informado al estilo corpóreo. El cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección, y «existir» el propio cuerpo se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las normas de género percibidas. En la medida en que las normas de género funcionan bajo la égida de los constreñimientos sociales, la reinterpretación de esas normas mediante la proliferación y variación de estilos corporales se convierte en una forma muy concreta y accesible de politizar la vida personal (Butler, 2013: 312).

Esta reinterpretación de las normas de género y su traducción en el campo político implica tener en cuenta la redefinición de categorías analíticas como agente político, capital social y participación (Dagnino, Olvera y Panfichi, 2006). Es decir, estos procesos políticos locales, ubicados en un espacio de vulnerabilidad, cuestionan y reconceptua-

lizan la propia forma de la disputa de discursos para posicionarse en el campo político, entendido este último como la esfera donde hay una jerarquización social, ante la cual y a pesar de ella existe una pugna por el poder .

Es importante señalar que actualmente existen diversos estudios planteados sobre la participación y la sexualidad (Bell y Binnie, 2000; Plummer, 2001; Seidman, 2002; Corboz, Julienne, 2009), y más específicamente en las urbes latinoamericanas (Maffía, Diana, 2003; Pecheny y Figari, 2008; Bernal, Marina, 2011; Argüello, 2013; Escobar, 2013). En estas investigaciones se presentan las acciones emprendidas por agentes con expresiones e identidades sexuales no normativas (fundamentalmente personas homosexuales, transgénero y travesti) para ser incluidos en el campo político. Los autores citados exponen un trabajo de deconstrucción de relaciones heteronormativas a través de distintas acciones que van desde el *performance*[4] hasta las marchas, mítines y construcción de redes. Al final recaban los logros tanto institucionales como legislativos de la materia y sus contradicciones.

Sin embargo ¿qué sucede, en términos sociopolíticos con los casos de poblaciones en donde las personas transgreden el sistema heteronormativo global y que históricamente han sido, o fueron, aceptados en su medio social porque este parte de una configuración distinta de las relaciones de género? Tal es el caso de los *hijras* en la India y de los *bakla* filipinos. La diferencia de estos grupos, en comparación con los estudiados en las urbes, se encuentra en que geográfica, cultural y sobre todo históricamente tienen una cierta distancia de la construcción sexual heteronormativa y su sistema de género está anclado a una ideología y prácticas culturales propias de su región, etnia o raza. Es, decir, las características socioculturales del espacio local y, en este caso periférico, están estrechamente relacionadas con la configuración de las prácticas sociales de género. De modo que, aunque las personas que habitan en estos espacios puedan y tengan integrado a su sistema de género el binarismo, conjugan históricamente otras realidades propias de su espacialidad, dimensión que no solo apela a lo físico, sino tam-

4 Manuel Escobar (2013) señala «El performance, la puesta en escena de su estética y su emulación del género femenino, se utiliza ahora como parte de las propuestas de acción en el marco de la política. Tal incursión de la escena trans como parte de la acción política busca no solo fortalecer la identidad de las implicadas, sino sobre todo, transformar las concepciones culturales sobre lo trans en las comunidades a las que se llega» (145-146). Este punto trae una discusión que señala cómo algunas puestas escénicas pueden ser politizadas, pero no necesariamente todo performance lleva a la política.

bién a lo cultural. Precisamente en este caso se encuentran los muxes del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca[5].

Estudiar la participación política de los muxes implica integrar experiencias políticas étnicas basadas en las tradiciones y costumbres del pueblo zapoteco, donde su organización interna ha permitido que se sitúen en distintos campos de poder a través del tiempo. Este grupo comenzó a involucrarse con distintas instituciones tradicionales y políticas desde hace unas décadas, como ya se ha señalado.

Es necesario revisar que la participación como categoría analítica en los estudios de género comenzó con la crítica feminista de la dicotomía público-privado, a partir de un diálogo con los contractualistas.[6] Estos planteamientos dieron paso a distintas reivindicaciones: derechos sexuales, una democratización familiar, incluso se ha llegado a la economía feminista. Luego, las investigaciones sobre las personas transgénero, transexuales e intersexuales abrieron más cauces a la discusión, pues remitieron a la corporalidad como un *locus* de subversión y su traducción en el campo político. Ejemplo de ello son: Plummer (2001), quien toma como base la sociología de la sexualidad para proponer la categoría de ciudadanía íntima; Argüello (2013), quien maneja la politización, específicamente de identidades sexuales desde los estudios de los marcos de acción colectiva, aunado a las propuestas de Foucault y Butler. Estas son investigaciones que parten de una socioespacialidad centrada en la urbe y que son retomadas para esta tesis, así como los aportes y propuestas del feminismo.

Asimismo, el género integra a la discusión aquellos espacios de prácticas políticas que no han sido tomados en cuenta. Al respecto, Blonder señala: «La identificación de la política con el mundo público y con el poder emanado fundamentalmente del Estado excluye un conjunto de prácticas sociales que quedan identificadas como prácticas privadas y, por lo tanto, no políticas» (Blonder, 1986: 5), como aquellas realizadas por los agentes que se encuentran tradicionalmente excluidos de los campos de poder, como los movimientos de organizaciones populares y también de las mujeres, homosexuales y personas transexuales. En este caso, por los muxes. Esto, señala la autora, ha redefinido lo que se entiende por prácticas políticas, pues hay una integración de contenidos

5 Cabe señalar que esta investigación solo se enfocará en la región de Juchitán de Zaragoza por ser el lugar donde se ubican distintas relaciones con agentes políticos en el espacio público.

6 Carole Pateman (1990); Nancy Fraser (1993); Anne Phillips (1996), por citar solo algunas autoras del tema.

y símbolos que tradicionalmente habían sido excluidos, como las condiciones de pobreza, de marginalidad e incluso el cuerpo.

Esta investigación considera dichas propuestas como punto de inicio para estudiar el tema. Es, en cierto sentido, una perspectiva epistemológica que permitió el planteamiento del tema y una mirada crítica del mismo. La participación política de los muxes, como se propone en esta investigación, parte de dos puntos analíticos: el primero de ellos refiere a las resistencias de los discursos sexuales ante la vulnerabilidad. Al respecto, Butler señala: «Somos, en primer lugar, vulnerables y después superamos esa vulnerabilidad por medio de actos de resistencia» (2015). La autora explica que la exposición deliberada del cuerpo a cualquier tipo de violencia o carencia, es decir, de vulnerabilidad, motivan las prácticas de resistencia o movilización, como ella las llama. Dichas resistencias se concentran en las acciones, discursos y propuestas del agente.

El segundo punto se centra en el espacio político que, desde esta investigación, se estudia como campo político en donde la disputa es por el poder. El campo de poder es entendido como un «pequeño mundo social relativamente autónomo en el interior del gran mundo social» (Bourdieu, 2001: 10) que también puede ser entendido como un microcosmos en donde existen fuerzas y luchas «para transformar estas relaciones de fuerza» (37). La integración a este espacio no es exclusiva de la élite, al contrario, actualmente hay distintos agentes que, con base en su capital social y cultural, disputan su entrada y se posicionan en estos espacios.

Debe señalarse que, según Bourdieu, para ubicarse en el campo político es necesario producir efectos en el espacio público, y estos se pueden estudiar a través de las relaciones simbólicas y materiales que se hacen evidentes y cobran un lugar y, por tanto, tienen voz y decisión. Aquí el capital social cobra relevancia para comprender estos procesos. Distintas investigaciones (Collins, 1996; Bennholdt-Thomsen, 1997; Miano, 2002) evidencian una organización social en Juchitán que integra la expresión de distintos discursos sexuales: el matriarcado, transgénero y homosexualidades. La categoría de capital social permite comprender cómo y por qué en algunos contextos estos discursos forman parte de la cosmovisión sociocultural en esta región.

3. Preguntas e hipótesis de investigación

Frente a la problematización que acabamos de enunciar, se plantean preguntas que guían esta investigación. *¿Cómo se construye la participación política de los muxes, habi-*

tantes de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca en un contexto de vulnerabilidad? y *¿qué elementos del capital social y del género de los* muxes *han contribuido a los procesos de su participación política?*

Ante ello, se plantea como hipótesis de esta investigación que el proceso de participación política de los muxes en Juchitán de Zaragoza se construye con un capital social que ha integrado prácticas sociales locales y globales; estas no solo han reconfigurado las identidades y expresiones sexogénericas de los muxes, sino también han influido en su organización y discurso político. Uno de los espacios privilegiados para su inserción en el espacio político han sido las mayordomías, y a partir de la integración del contenido de diferentes discursos en torno al género comenzaron a institucionalizar demandas sociales, de salud, por ejemplo, lo que culminó en el trabajo con organizaciones de la sociedad civil y con instituciones públicas. Esto lleva a la conformación de políticas públicas acordes al discurso que prima actualmente, que es el de la diversidad sexual.

Asimismo, se plantea que el proceso de participación política en un contexto de vulnerabilidad no encausa necesariamente una aceptación social. Es decir, el uso del capital social de los muxes tiene limitaciones en las relaciones de poder porque, en primer lugar, su capital social se encuentra fragmentado por las distintas alianzas internas y, en segundo lugar, porque se enfrentan a un mayor capital social y cultural: el de la comunidad juchiteca, misma que se resiste a una deconstrucción de las relaciones históricas heteronormativas, y lo que ello implica en materia de derechos.

De afirmarse dichas hipótesis, las consecuencias serían plantear que la imagen de tolerancia e integración hacia los muxes en Juchitán de Zaragoza, impulsada por algunos medios de comunicación e investigaciones sociales, ha sido solo una propuesta que más bien apunta a una aceptación social basada en el aporte económico que hacen hacia sus familias.

4. Objetivos

Ante este escenario se plantean los siguientes objetivos para esta investigación.

Objetivo general: Analizar el proceso de participación política de los muxes, el cual se sustenta y vincula con su capital social, y se desarrolla en un contexto de vulnerabilidad.

Objetivos específicos:

- Identificar los elementos prácticos, históricos y culturales que constituyen actualmente el capital social de los muxes de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca.
- Analizar la construcción del agente político en la comunidad muxe: discurso y estrategias de acción en diferentes espacios y propósitos.
- Estudiar las relaciones sociopolíticas de los muxes en los distintos campos de poder, y con los agentes institucionales y autoridades religiosas-tradicionales.

5. Metodología

La metodología empleada en esta investigación fue de corte cualitativo. Se tomó como fundamento los preceptos de la etnografía, entendida como un proceso emergente que va de la práctica a la teoría, y puede ser comprendida como un modelo «heterogéneo como los objetos de estudio, y pone al investigador en condiciones de utilizar técnicas muy diversas, ajustándolas y modulándolas al entorno de investigación» (Ferrándiz, 2011: 13). En este sentido, se privilegió la interacción con los agentes y la observación de los lugares donde se desenvuelven para dar cuenta de la realidad de los muxes desde su mirada.

El acercamiento al trabajo de campo con base en la etnografía permitió la observación de la dinámica social de los agentes, de sus espacios, de socialización, de las principales fuerzas políticas y la manera de cómo se practica el género en la cotidianeidad. A partir de ello, fue posible analizar la relación de la participación política con el capital social (simbólico y material) de los muxes.

Esto permite identificar cómo «la teoría y práctica para producir conocimiento no están separados, ni suponen un orden de aplicación definitivo» (Ferrándiz, 2011: 12), pues no hay un camino lineal, sino que los distintos momentos de una investigación se nutren entre sí.

A partir de estas premisas se realizó el trabajo de campo con el objetivo de conocer cómo se construye la participación política de los muxes en un contexto de vulnerabilidad, y qué elementos del capital social y del género de los muxes han contribuido a dicho proceso.

5.1 Técnicas de investigación

La metodología de la investigación se llevó a cabo mediante dos estrategias de investi-

gación: la entrevistada semiestructurada individual y la observación panorámica participante. En seguida se explican ambas.

En primer lugar, las entrevistas semiestructuradas permiten la construcción de un discurso social que dé cuenta de una realidad, en este caso la vivida por los muxes en el pueblo zapoteco de Juchitán. Ese acercamiento metodológico se caracteriza por su flexibilidad «y dinámica constituyéndose en una narración conversacional creada conjuntamente por el entrevistador y el entrevistado, que contiene un conjunto interrelacionado de estructuras que la definen como objeto de estudio» (Mella, 1998).

Para llevar a cabo la entrevista se preparó un guion que contempló los principales temas de estudio (ver Anexo 1); además se tuvieron preguntas abiertas que fueron modificadas a lo largo del encuentro, pues hay ejes a los que los muxes dieron prioridad, según su experiencia en el campo político. Debe recordarse que en el momento de la entrevista no solo hay temas que se profundizan más que otros, sino también el orden cambia y eso depende en su mayor parte de los entrevistados, pues ellos, al menos en este caso, marcaron el ritmo del diálogo.

Asimismo, es importante señalar que cada entrevista se respaldó en audio, se hizo su transcripción íntegra y se cuenta con la autorización por escrito de la persona sobre los objetivos de este encuentro para la tesis.

La observación panorámica participante, por su parte, es «un proceso metodológico relativamente desestructurado mediante el cual un observador toma parte en las actividades cotidianas, en los rituales, en las interacciones, en los sucesos en los que participa la gente estudiada, con el fin de aprender los aspectos explícitos e implícitos de la cultura» (Ferrándiz, 2011: 87). El objetivo de retomar esta técnica es porque «facilita la creación de relaciones de empatía con los sujetos sociales estudiados, incrementándose así la calidad de los datos y los lugares de acceso, al mismo tiempo que introduce elementos de subjetividad en el estudio a medida que se profundizan las relaciones sociales» (Ferrándiz, 2011: 87).

Los lugares de observación fueron diversos espacios en los que puede darse cuenta de la presencia de los grupos. Estos son ocupados mayoritariamente por hombres, como el zócalo de Juchitán, mientras en el comercio de ropa y comida se sitúan las mujeres y parte de los muxes; asimismo se visitó la Dirección de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual, ubicada en el mismo espacio que la Regiduría de Género del municipio de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca y la asociación civil Gunaxhii Guendanabani, Ama la

vida. También se acudió a la semana cultural de los muxes, organizada por asociaciones, grupos y colectivos, la cual culmina con la vela tradicional de los muxes, misma que en este periodo cumplió 40 años de existencia.

Como resultado de la observación participante se elaboró un diario de campo, en donde se registraron datos relevantes en una libreta sobre lo acontecido tanto en las entrevistas, como en las observaciones que se hacían diariamente, ya sea sobre los muxes o en general sobre Juchitán. Ruiz Olabuénaga (2003) sugiere seguir las siguientes indicaciones con el objetivo de estructurar el diario de campo: fechar y titular las notas, referir el escenario en el que se desarrollan los sucesos, dejar un margen para comentarios y apostillas, distinguir las citas literales y las resumidas por el propio investigador, realizar notas descriptivas, no evaluativas y registrar lo que no se comprende y lo que sorprende (222-223). Todo ello permite un registro de lo observado en el campo, pero también se pueden apuntalar comentarios propios de los entrevistados y de las personas que se encuentren alrededor o con las que se haya tenido alguna conversación relacionada con el caso de estudio.

Estas notas deben ser realizadas lo más pronto posible una vez que se haya tenido el encuentro con los informantes, o que se haya tenido información a partir de otros encuentros u observaciones, con el objetivo de que lo registrado quede de la forma más fiel posible.

5.2 Trabajo de campo

El trabajo de campo se llevó a cabo en tres momentos distintos durante el 2015: a) en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, donde se concentró la mayor parte del trabajo, pues allí se realizó observación participante y entrevistas durante el mes de junio; b) en la Ciudad de México, en el mes de julio, cuando se llevó a cabo la Tercera vela muxe; c) en el mes de noviembre, en la Semana Cultural de la Diversidad Sexual de los muxes que culmina con su tradicional vela, también en Juchitán.

La entrada al campo, en términos de Ferrándiz (2011), se dio un año antes pues se comenzó a contactar a los entrevistados en la segunda vela tradicional de los muxes realizada en la Ciudad de México en el 2014, y meses antes de ir a Juchitán se retomó la comunicación con el contacto principal para solicitar apoyo para llevar a cabo entrevistas con más personas. Este fue el primer encuentro con personas muxes, después, y de manera más profunda, se realizó en Juchitán. Dar cuenta de este proceso es impor-

tante pues involucra una socialización y, por lo tanto, la integración a una dinámica de rompimientos y alianzas entre los propios agentes, como lo explica Ferrándiz:

> Entrar en el campo es siempre entrar en un circuito de intereses personales y grupales que en principio no controlamos y que, a medida que los vayamos aprendiendo, nos pondrán en una situación de equilibrios inestables que conviene gestionar con solvencia, sobre todo a medida que aumenta la confianza o *rapport* con los informantes, y las relaciones de tanteo iniciales se convierten en amistades, alianzas y potenciales demandas de fidelidad en campos sociales que, como la vida misma, siempre están atravesados por intereses contrapuestos (2011: 74).

Esto debe resaltarse porque a lo largo del trabajo de campo realizado en junio se percibieron distintos conflictos entre los muxes, ante los cuales se tuvo que tener precauciones, pues decirle a un entrevistado que se había dialogado con otra persona, con la que no tenía una buena relación, podía cerrar posibilidades para futuras entrevistas. Desde luego todo ello se registró en el diario de campo y es tomado para el análisis de la información, ya que evidencia disputas dentro del campo político y el espacio social.

5.3 Personas entrevistadas

Las personas entrevistadas tienen una adscripción social y cultural en Juchitán que los hace reconocerse como muxes. Asimismo, se entabló un diálogo con otros informantes clave, quienes han estado relacionados con la participación de los muxes. En el Cuadro 1 se observan las entrevistas realizadas, así como sus perfiles socioeconómicos. Cabe destacar que los nombres de las personas fueron cambiados por razones de anonimato.

Uno de los principales problemas para contactar a los informantes, así como en el diálogo entablado con los participantes en esta investigación, es que los muxes son un grupo sobredemandado por los medios de comunicación y la academia. Un ejemplo de ello es el día del encuentro con Ernesto. Esa mañana él había dado tres entrevistas más para medios de comunicación locales. Esto supuso consecuencias en su discurso, ya que hay una cierta estructuración previa que han reproducido en las entrevistas otorgadas a medios de comunicación y que va referida a la importancia de los muxes en Juchitán; pues continuamente exaltan sus tradiciones y aceptación, pero en los encuentros que se tuvo con ellos se encontró una contrariedad al referirse hacia ellos como personas

	Nombre	Edad	Ocupación	Nivel educativo	Auto identificación
1	Berenice	No quiso decir	Labora en el municipio, en la Dirección de PPDS	Licenciatura trunca.	Mujer trans muxe
2	Fabiola	No quiso decir	Negocio propio.	Preparatoria trunca.	Muxe
3	Roberto	40	Labora en el municipio, en el área de energía.	Licenciatura en derecho	Muxe
4	Dulce	38	Labora en el municipio, en la Dirección de PPDS	Preparatoria trunca	Mujer trans muxe
5	Julia	26	Labora como trabajadora sexual y en una asociación civil.	Secundaria	Mujer
6	Johana	53	Trabaja en el Departamento de personal del Hospital General/ Representante legal de una asociación civil.	Licenciatura en administración de personal	Informante clave
7	Ernesto	50	Labora en el municipio, en la Dirección de PPDS	Secundaria. De joven Tomó clases de danza clásica, pero no continuó por la falta de recursos económicos	Muxe

Cuadro 1. Perfil de personas entrevistadas

aceptadas y excluidas al mismo tiempo en su comunidad, hecho que fue resultado de preguntas dirigidas hacia su participación.

Incluso con los muxes más solicitados se tenían dificultades de tiempo para un diálogo con ellos, mientras que los perfiles menos buscados (ya sea porque se encuentran en constantes viajes, como Roberto, o porque viven en colonias más periféricas y llevan una vida con trabajos marginados, como el trabajo sexual) tenían más disposición para hablar y compartir experiencias. Este tipo de entrevistas permitieron encontrar una pluralidad de perfiles en el trabajo de campo y, como consecuencia, compartieron

información desde distintos ángulos que sirvieron en primer lugar para conocer las formas de ser muxe y, en segundo lugar, para explorar distintos lugares de enunciación y, por tanto, de prácticas políticas.

Una vez que los muxes referían la vulnerabilidad vivida, se ahondaba más en el tema, por lo que se logró, hasta cierto punto, que cambiaran la estructuración de su discurso.

5.4 Lugares de las entrevistas

Otro elemento a destacar son los lugares de entrevista, los cuales se caracterizaron por ser plurales. Dos encuentros se realizaron en bares; el primero de ellos en «una casa-bar», localizada en una colonia periférica, y que la propia entrevistada sugirió por conocer muy bien y ser un lugar de «una amiga lesbiana» en el que se podría conversar sin ser interrumpidas. El bar en cuestión es un establecimiento ubicado en una casa particular con un amplio patio y con una malla como reja que deja ver a los consumidores. Ahí, lejos de todos los sitios más conocidos de Juchitán, se desarrolló un diálogo que permitió no solo conocer un discurso, sino también un espacio concurrido por la comunidad muxe, en el que se sienten seguros y sirve como punto de encuentro. El segundo bar se encuentra en el centro de Juchitán donde se atiende a todo tipo de personas, y ahí se desarrolló la entrevista. El hecho de que los participantes pidan que el sitio para la conversación sea un bar no es un elemento casual, sino significativo, pues señala sus espacios de confianza, ya no solo es donde sociabilizan sino, como más tarde supe, donde tenían reuniones en general, o con las trabajadoras sexuales para preguntarles sobre su salud. Además, hay que subrayar que justamente el hecho de asistir a estos bares implica parte de la entrada al campo, como lo sugiere Ferrándiz.

Dos entrevistas más se llevaron a cabo en los negocios de los muxes, que son estéticas. En distintos momentos, al buscar a los entrevistados para agendar una cita y cuando se realizó la misma, se encontró a los muxes en estos sitios, pues trabajan ahí, pero también sirven para encontrarse con amigos, pues pasan ahí varias horas. Las estéticas han sido un sitio de sociabilidad para los muxes y, a su vez, como se explica más tarde, también fungen como punto de organización para trabajar políticamente. Estos lugares son referencia para encontrar a los muxes y desde luego una fuente de trabajo. Incluso uno de los entrevistados, que labora en la Dirección de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual, también tiene actividad laboral en su propia estética.

Dos entrevistas se desarrollaron en los lugares de trabajo de los participantes. La primera en una asociación civil, la segunda en la Dirección de Diversidad Sexual y la tercera en el hospital. Lo anterior permitió conocer los sitios de trabajo de los muxes, los cuales cuentan con una infraestructura para realizar sus actividades: sillas, mesas, computadoras (en el caso de la Dirección hay más ordenadores y en la asociación solo uno), papelería y distintos folletos y carteles de información. Asistir a este tipo de espacios permite conocer otros sitios de organización e identificar las diferencias entre los mismos, pues mientras la Dirección se ubica frente a la plaza pública, la asociación civil se puede encontrar a varias calles del centro, por lo que no es tan visibilizada espacialmente, aunque sí socialmente por quienes requieren de los servicios que prestan estos grupos, los cuales se centran en materia de derechos y de salud sexual.

Categoría	Ejes de análisis
Participación política	• Espacios • Las relaciones de poder en las mayordomías y en la Mesa directiva de velas • Organizaciones de la sociedad civil • Lenguaje • Vínculos con otros agentes sociales y políticos de la región y de la CDMX • Temas de trabajo • Acciones
Vulnerabilidad	• Precariedad • Violencia física y verbal • VIH, sida • Estigmatización social • Espacio social
Género	• Muxes • El Cuerpo • Identidades sexogenéricas • Deseos homoeróticos
Capital social	• Etnicidad • Organización de los muxes • Redes de trabajo • Educación y experiencia laboral

Cuadro 2. Categorías y ejes de análisis

5.5 Transcripción y análisis de entrevistas

Todas las entrevistas fueron grabadas con previa autorización por escrito. Posteriormente se transcribieron en un procesador de textos. Después, se hicieron dos lecturas de todas las entrevistas y se plantearon categorías y unidades de análisis (ve Cuadro 2), a partir de un diálogo entre teoría y resultados del trabajo de campo.

Una vez que se construyeron las categorías y ejes de análisis, se procedió a su identificación específica en cada una las entrevistas y se agruparon los fragmentos de las mismas bajo el nombre de las mismas. Esto no solo sirvió para la organización de los discursos, sino también en el proceso se reflexionó sobre las intersecciones entre las categorías, pues mientras las redes de trabajo de los muxes sirven como capital social son, al mismo tiempo, parte fundamental de la participación política; además, ya en la parte de vulnerabilidad se pudo ver los puntos de partida de los muxes para entrar a la pugna en el campo político.

En seguida se presenta el capítulo segundo para abordar y desarrollar el tema de género y capital social de los muxes que permite dar cuenta de la configuración de sus prácticas políticas.

Capítulo 2
Marco teórico: el género y el campo político

El objetivo de este capítulo es presentar las posturas teóricas de esta investigación. Para cumplir con ello, su organización es la siguiente: en primer lugar se presenta y explica la teoría de Pierre Bourdieu, base de esta investigación, por lo que se desarrollan las categorías de *habitus*, campos y capital social, lo que permite explicar cómo las jerarquías sociales están enraizadas al posicionamiento histórico de individuos y grupos poseedores de capital. Asimismo, a partir de esta teoría se comienza a desarrollar cómo los agentes se encuentran inmersos en relaciones de dominación, como la de género. Además, los planteamientos de Bourdieu son el punto de partida para el enfoque de participación política que se propone en esta investigación, pues se retoma el campo político. Estos elementos permiten analizar el capital social y el género en la participación política de los muxes, la cual está basada en relaciones de poder y dominación en un contexto local que responde a estructuras mayores e históricas; estas prácticas se pueden estudiar en los actos y discursos de los muxes que conllevan construcciones simbólicas y culturales. Por todo ello, se parte de esta teoría para el caso de estudio.

En segundo lugar se exponen algunos puntos de la propuesta de Judith Butler sobre el género, en específico, la performatividad, el cuerpo, la vulnerabilidad y el lenguaje. La propuesta de Butler permite acercarse teóricamente al problema de investigación en diversos aspectos: cómo el género se vincula con otros campos para el sostenimiento de relaciones jerárquicas de poder, la intrínseca relación entre sexo, etnia y condición socioeconómica que, para objetivos de la tesis, es preponderante, la propia corporización de las normas sociales y, finalmente, la posibilidad de una subversión política. Esto permite un diálogo con los aportes de Bourdieu que, si bien es cierto que parte de una matriz analítica distinta a la de Butler, ambos coinciden en la preponderancia de la estructura; lo que los distingue es que el primero apunta a la disputa del poder en los campos, como el político, mientras la segunda apuesta por una resistencia desde el cuerpo.

En tercer lugar se analiza el concepto de participación política a partir de los campos del sociólogo francés en donde se visibiliza la compleja dinámica de estos espacios: exclusiones e inclusiones, disputas y diálogos, así como la reconfiguración de los mismos y la entrada de agentes emergentes.

De esta forma, con esta exposición y diálogo de enfoques se enmarca teóricamente el caso de estudio.

1. Habitus, campos y capital social

Este apartado tiene como objetivo presentar y analizar las principales categorías de estudio de la teoría de Bourdieu: *habitus*, campos y capital social. Para comenzar es importante destacar su posición epistémica, cuyo punto de partida se encuentra constituido por un debate sociológico entre la estructura social y el sujeto para responder a los problemas sociales. Respecto a la primera, el autor señala que posicionarse en un estructuralismo objetiviza y determina las prácticas sociales, pues no da lugar a los cambios que puedan producir los agentes en la historia. Con relación a la segunda, Bourdieu señala que tampoco permite ubicarlo y explicarlo dentro de las distintas relaciones complejas en las que se encuentra. De modo que critica a la objetivación por tratar de «reducir la historia a un "proceso sin sujeto" y sustituir simplemente "el sujeto creador" del subjetivismo por un autómata subyugado por las leyes muertas de la historia de la naturaleza» (2009: 68), pues es el sujeto quien realiza, produce y reproduce prácticas. Es importante detenerse en el hecho de que el individuo actúa, pero dentro de un marco ya establecido, es decir, hay una característica de agencia, por lo que Bourdieu adopta agente en lugar de actor o de sujeto. Al respecto, el autor explica: «"El sistema de preferencias" que se hallan en el principio dependen no solo de todas las opciones anteriores de aquel que decide sino también de las condiciones en las cuales son efectuadas esas "'opciones"» (2009: 81). De manera que un individuo ejecuta acciones dentro de márgenes predeterminados. Desde su perspectiva:

> Se trata de escapar al *realismo de la estructura* al que el objetivismo, momento necesario de la ruptura con la experiencia primera y de la construcción de las relaciones objetivas, conduce necesariamente cuando hace hipóstasis de sus relaciones al tratarlas como realidades ya constituidas por fuera de la *historia* del individuo y del grupo, sin recaer no obstante en el subjetivismo, totalmente incapaz de dar cuenta de la necesidad del mundo social: por ello, es necesario retornar a la práctica, ámbito de la dialéctica del *opus operatum* y del *modus operandi*, de los productos objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los *habitus* (2009: 85-86).

De este modo, Bourdieu toma como eje regulador tanto la estructura, como el agente y las prácticas sociales concentradas en la categoría *habitus*, misma que se ubica y debe estudiarse desde su historia, la cual da cuenta de los cambios, pues estas prácticas son reconstruidas por los agentes con base en estructuras objetivas ya dadas. De modo que el propio Bourdieu se ubica dentro del constructivismo (Giménez, 2002) al plantear que la realidad social está producida a partir de estructuras estructurantes a las que él estudia bajo las nociones de *habitus* y campos.

Precisamente es el constructivismo estructuralista de Pierre Bourdieu la teoría base de esta investigación, que para estudiar las realidades sociales tiene como punto de partida superar los preceptos dicotómicos que tradicionalmente funcionan en las ciencias sociales (por ejemplo: teoría-práctica, sujeto-estructura, objetividad-subjetividad). Asimismo, señala que las prácticas sociales son al mismo tiempo objetivizadas e interiorizadas, y materializadas como simbolizadas. A su vez, esta propuesta teórica se caracteriza por aprehender la realidad como "construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos" (Giménez, 2002: 2). De modo que hace hincapié en la historia y, como ya se mencionó, en la agencia, por lo que su marco permite analizar cómo los muxes reproducen prácticas ya estructuradas e historizadas, pero también producen otras fuera de los marcos estructurales preestablecidos.

De este modo, abordar esta posición para la investigación implica sostener la discusión epistémica de sobre la intersección entre agente y estructura, elementos que no se pueden comprender sin el otro. Todo ello muestra la complejidad de la cotidianeidad del individuo hasta vincularla con estructuras mayores. Asimismo, con el propósito de estudiar esta relación, Bourdieu rompe con la separación entre materialismo y representación simbólica, de modo que integra ambas a su propuesta.

Uno de los conceptos que propone Bourdieu para explicar la relación entre estructura y sujeto es el *habitus*, definido como «un sistema socialmente constituido de disposiciones estructuradas y estructurantes, adquirido mediante la práctica y siempre orientado hacia funciones prácticas» (Bourdieu, 2005: 89). La base del *habitus* es la práctica e incluye tanto al individuo en su particularidad, como su relación con otros y la estructura social.

Una de las funciones del *habitus* «es la de dar cuenta de la unidad de estilo que une a la vez las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes [...] El *habitus* es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrín-

seca y relaciones de una posesión en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes, de prácticas» (Bourdieu, 2011: 14). De este modo, el *habitus* es ese conjunto de prácticas históricamente asentadas que van desde acciones cotidianas a eventos inhabituales que caracterizan a determinado sector social, como al estudiantado, a los obreros, a mujeres y hombres, quienes como agentes actúan, pero a su vez ya están enmarcados por estructuras culturales, económicas, sociales y políticas.

¿Pero cómo puede ejemplificarse esto o cómo se traduce el *habitus* en la cotidianidad? El *habitus* puede ilustrase en un nivel macro y microsocial: las tradiciones y costumbres en un país o región, las construcciones de identidades sexogénericas, el gusto en el arte, los recursos de una persona en situación de pobreza para sobrevivir día a día, la corporeidad y hasta los medios para participar en una comunidad. Como se puede ver, el *habitus* se estudia en diferentes espacios y está relacionado con lo individual y colectivo que generan una historia y parten a su vez de ella, tal y como lo explica Bourdieu:

> El *habitus* origina prácticas individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el *habitus* el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (2009: 88-89).

Para construir la historia, bajo las estructuras, el *habitus* da forma a las instituciones mayores y tradicionales como la familia o hasta los aparatos estatales, los cuales forman un *continuum* a través de actividades materiales y simbólicas.

El hecho de que el *habitus* esté bajo las estructuras no significa que solo reproduzca, al contrario, también produce, pero bajo una historia que lo fija en cierta posición, incluso en contextos llenos de vicisitudes, pues «tiende a ponerse a cubierto de las crisis y de los cuestionamientos críticos asegurándose un medio al que está tan adaptado como es posible» (Bourdieu, 2009: 99). Es decir, el *habitus* tiene una resistencia al cambio, pero este no se encuentra negado.

Para profundizar es necesario estudiar la segunda categoría retomada para esta investigación, el campo. El *habitus* no se puede comprender sin los campos porque son

los espacios de desarrollo de las normas interiorizadas. Es en los campos donde se dan las relaciones sociales y de poder, como lo explica el propio autor.

> En términos analíticos, un campo puede definirse como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación (*situs*) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) —cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego del campo— y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.) (2005: 150).

Bourdieu realiza una metáfora de los campos con el *juego*; hay agentes que tratan de conseguir objetivos en un lugar donde existen reglas que forman parte de las estructuras, la dinámica de este *juego* se debe al capital o poder que cada colectivo o agente tenga y, por ende, *el ganador* es quien pueda movilizar y sostener estos capitales. Es importante destacar que los campos no tienen una equiparación con los espacios físicos, si bien hay una espacialidad, esta no se limita a lo geográfico sino a cómo y en dónde se desenvuelven los agentes. Los límites de cada campo están fijados por las fuerzas involucradas y sus bordes dependerán de cada caso, por lo que es necesario un estudio empírico según la realidad atendida ya que, como lo recuerda este autor, «los conceptos solo pueden tener una definición sistemática y son creados para emplearse en una forma sistemáticamente empírica» (2005: 147).

En resumen, hasta aquí, el *habitus* y el campo, categorías intrínsecamente relacionadas, pueden comprenderse de la siguiente forma: «El *habitus* sería el resultado de la incorporación de las estructuras sociales mediante la "interiorización de la exterioridad"», mientras que el campo sería el producto de la "exteriorización de la interioridad", es decir, materializaciones institucionales de un sistema de *habitus* efectuadas en una fase precedente del proceso histórico-social» (Giménez, 2002). En este sentido, estas categorías permiten analizar cómo se genera una participación en un espacio donde hay una construcción del género desde lo étnico, pero también engarzada a estructuras históricas dominantes y, ante ello, los agentes no adscritos a los paradigmas viven una vulnerabilidad; de modo que a través de los campos se analiza cómo todo individuo posee un capital, mayor o menor, que le permite colocarse en espacios para

participar políticamente. Para comprender cómo los agentes tienen distintas posiciones dentro de los campos y producen sus *habitus* debe estudiarse un concepto más, el capital social.

Esta categoría comenzó a hacer eco en los años ochenta, luego del trabajo publicado por James Coleman entre 1988 y 1990, incluso se le adjudica a él esta aportación[7]. Sin embargo, ya Pierre Bourdieu en la década de los setenta había escrito y problematizado sobre ello, de manera que hay divergencias sobre el punto de inicio de este concepto, pero en esta tesis se reconoce a Bourdieu como el fundador no solo del uso del capital social, sino también de la propuesta de capitales, pues él aborda el cultural y económico. Asimismo, no solo hace una distinción entre capitales, sino también propone la vinculación del capital social con el poder y los enmarca en el *habitus* y campo.

En 1979 Bourdieu definió al capital social como un «agregado de recursos naturales o potenciales que están ligados a la posesión de una red duradera de las relaciones más o menos institucionalizadas de reconocimiento mutuo» (1980: 2). En este sentido, el autor reconoce no solamente el establecimiento de relaciones sociales, como Coleman y Putnam, sino también su institucionalidad, es decir, una durabilidad y reconocimiento por parte de los otros. Si bien ya hay un comienzo «embrionario» de esta categoría, como lo señala Ramírez Plascencia (2005), todavía no hay vínculos con su teoría en general.

7 James Coleman estudió el capital social en American Journal of Sociology y posteriormente en Foundations of Social Theory. Este autor vincula al actor y a la estructura social y busca comprender cómo estas pueden facilitar o impedir un capital social. Es importante destacar que toma a esta categoría como una herramienta y la define como su función. «No es una entidad única sino una variedad de diferentes entidades, con dos elementos en común: todas ellas consisten de algún aspecto de las estructuras sociales, y facilitan la realización de ciertas acciones para los actores —sean personas o actores corporativos— dentro de la estructura» (en Plascencia, 2000: 20). Esta variedad de entidades se puede construir tanto en relaciones horizontales, como verticales. Coleman presenta tipos de capital social: obligaciones y expectativas en los intercambios de las relaciones sociales, la información en las relaciones sociales y normas y sanciones efectivas. Finalmente, Coleman señala que el capital social puede ser construido y destruido, hecho que es causado por el cambio en las estructuras sociales. También es necesario mencionar el aporte de Robert Putnam, quien comenzó a trabajar el capital social en 1993 en Making Democracy Work. En un principio parte de las posturas del republicanismo, el comunitarismo y de la cultura cívica y posteriormente hila toda esta argumentación con la propuesta de capital social de Coleman. Como resultado propone nuevos ejes, entre los principales destaca su propuesta por entenderlo como una reserva comunitaria que termina por acercarse a lo que Alexis de Tocqueville llamara asociacionismo estadounidense. A diferencia de Coleman, Putnam señala que el capital social se construye solamente en las relaciones sociales horizontales y lo entiende por tres características a las que llama reservas: la confianza, las normas de reciprocidad y las redes de compromiso cívico. Esto le permite ampliar la visión de capital social de Coleman, pues plantea sí el asociacionismo cívico, pero no solo en espacios formales, sino también en lugares más cotidianos y entre los dos se tienden puentes para la operacionalización del capital (Plascencia, 2005).

En 1985 desarrolló ampliamente la noción de capital social, como de su relación con el cultural y económico y la transformación que puede haber entre ellos. En este texto, Bourdieu señaló claramente cómo el capital social forma parte inherente tanto del *habitus* como de los campos que funcionan en el mundo social. Su explicación de capital social se plantea alrededor de cuatro puntos: 1) la pertenencia a un grupo; 2) las relaciones de intercambio simbólico que hay diariamente en la sociedad y que no involucran necesariamente algo material; 3) la institucionalización de esta pertenencia e intercambio no solo en la historia sino también ya de forma social. La institucionalización involucra un reconocimiento de la presencia activa de agentes y grupos que efectúan lo anterior; 4) la delegación del capital por parte de un colectivo hacia una persona con el fin de integrarse al juego que, como se ha expuesto, es la entrada y desarrollo en los campos.

Ante todo esto ¿cómo se genera el capital social? La base del capital social es la pertenencia a un grupo y el reconocimiento de este en la sociedad. Esto implica la generación de relaciones sociales fundamentadas en intercambios simbólicos. En este punto es importante detenerse, pues aquí queda claro como Bourdieu observa que lo material y lo simbólico funcionan conjuntamente en la generación de capital, ya que se puede pedir algo económico y la única prenda a cambio es la palabra. Bourdieu explica lo anterior:

> Capital económico y capital simbólico están tan inextricablemente mezclados, que la exhibición de la fuerza material y simbólica representada por aliados prestigiosos es de una naturaleza tal que aporta de por sí beneficios materiales, en una economía de la buena fe donde un buen renombre constituye lo mejor, si no la única, garantía económica (2009: 189).

Por último, la acumulación del capital social, cultural y económico se traduce en un posicionamiento de los agentes dentro de los campos, que a su vez se encuentran en el espacio social, entendido como «un espacio de diferencias en el cual las clases se encuentran de algún modo en estado virtual, no como algo dado, sino como algo a *hacerse*» (Bourdieu, 2011: 35). Es en el espacio social donde Bourdieu estudia y ubica las diferencias jerárquicas, es decir, las clases sociales. El concepto de espacio social contribuye a responder dónde se ubican los individuos y cuáles son sus posibilidades de agencia, esto se puede analizar mediante el capital social, cultural y económico sumado de los individuos.

Todas estas categorías teóricas permiten estudiar la participación política de los muxes a partir de su capital social y en un contexto de vulnerabilidad. Para analizar cómo interviene social y políticamente este grupo, es preciso dar paso al marco teórico-analítico que posibilite comprender las relaciones de dominación que viven. En este caso, la discusión del género.

2. El género y su interpretación sociocultural

El género es una categoría relativamente reciente dentro de las ciencias sociales. Su historia puede distinguirse en dos periodos: desde las décadas de los 20 y los 30 del siglo XX, en donde el género se planteaba como la correspondencia entre el sexo y los atributos sociales, aunque todavía no había un cuestionamiento a los mecanismos y efectos de estas características. En un segundo momento, específicamente en 1935, se comienza a cuestionar la naturalización de las sexualidades e identidades con el trabajo de Margaret Mead, quien en *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* plantea «la idea revolucionaria de que los conceptos de género eran culturales y no biológicos y que podían variar ampliamente en entornos diferentes» (Conway, Jill, 2013: 22), pero para el periodo de su publicación estos planteamientos no fueron recogidos ni difundidos en su dimensión. Ya en 1949, el estudio en torno al género dio un viraje con Simone de Beauvoir cuando planteó: «Uno no nace, sino que se hace mujer», frase que concentra el inicio de un planteamiento sobre la construcción social y cultural del ser mujer, lo que implica cuestionar la idea de sustancia o esencia de las identidades de género. Este no solo es uno de los antecedentes de los estudios sobre el género, sino también involucra la génesis de las propuestas teóricas posteriores, como la de Judith Butler. También es importante destacar que la sociología comenzó a abordar el tema. Por ejemplo, en 1962 Talcott Parsons señalaba que los papeles de género están determinados por una racionalización económica y sexual (Scott, Joan; Bourque, Susan; Conway, Jill, 2013) y pese a que ya apunta a un binarismo sexual (mujeres y hombres), en ningún momento cuestiona su estructuración.

Estos antecedentes representan el inicio de la discusión sobre el género, pero no es sino hasta la década de los setenta cuando las feministas estadounidenses trabajan la categoría con el objetivo de analizar, denunciar e intentar cambiar la construcción de características supuestamente femeninas o masculinas basadas en el sexo.

Joan Scott da cuenta de estos inicios al exponer la necesidad de historizar al género, específicamente en la academia, es decir, lo contextualiza en un momento donde las ciencias sociales se cuestionan e integran nuevos debates a su agenda[8]. Al respecto explica: «El término "género" forma parte del intento que han hecho las feministas contemporáneas de trazar un territorio de definición, insistir en la inadecuación de los cuerpos teóricos existentes a la hora de explicar las desigualdades persistentes entre mujeres y hombres» (2008: 64) y lo define 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» (Scott, 2008: 65). De esta forma, la integración del género a los estudios académicos plantea el estudio de una multiplicidad de formas de dominación que conviven diariamente.[9]

En la actualidad, la construcción teórica del género sigue todavía un proceso abierto por la complejidad de casos que evidencian una jerarquía a partir del sexo biológico, de modo que se encuentra en vigor por las aportaciones y posturas tomadas hasta este momento en la escuela francesa y la norteamericana. El propio Pierre Bourdieu abonó al debate. En *La dominación masculina* desarrolla cómo las mujeres no tienen una característica de agencia en este proceso, sino más bien su presencia es como objeto, ya que son los varones quienes lideran el intercambio de bienes pues ellos poseen el capital social y económico para ejercerlo[10].

---

8 En este texto, Scott señala que el género y su integración a las ciencias sociales elude una posición política del feminismo. De modo que puede ser «más neutral". Al respecto la autora señala: "Género' parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo» (2008: 52).

9 Para ampliar esta situación debe traerse a cuenta a Immanuel Wallertein con Abrir las ciencias sociales (2011). En esta obra el autor expone la historia de las ciencias sociales y cómo después de 1945 acontece un replanteamiento de estas por un cambio en la estructura política del mundo: una expansión en la población y una ampliación productiva; así como una mayor cobertura en el sistema universitario. Todo lo anterior encausó un debate sobre la validez de las ciencias sociales que tuvo como consecuencia la aparición de lo multidisciplinario en los estudios de área. Posteriormente, en 1960 y 1970, las discusiones se centraron en el eurocentrismo y parroquialismo, ante lo cual hubo un surgimiento de los métodos de análisis de sistemas complejos y los estudios culturales, donde se ubican las propuestas desde el género y el análisis histórico local. Justamente aquí se ubica esta investigación, por ello la importancia de ubicar el debate del género en las ciencias sociales.

10 El ejemplo paradigmático de esto es el matrimonio, pues al padre se le «pide o solicita la mano de la mujer». Bourdieu identifica en este «intercambio» instrumentos de dominación manejados por los hombres, ya que dicha acción denota que el sexo femenino no tiene voluntad y, por tanto, la figura varonil debe decidir por ella. Luego, en la ceremonia, la imagen paterna entrega a su hija a un hombre; en este acto se realiza un intercambio en donde el honor se encuentra presente como capital simbólico. En este punto debe recordarse que el matrimonio es un contrato que asegura la estabilidad económica de ambas familias.

El autor plantea que en las relaciones del parentesco es donde puede observarse que el hombre es quien sostiene «las estrategias de reproducción» en la sociedad, hecho que los ubica como «los poseedores del monopolio de los instrumentos de producción y reproducción del capital simbólico» (Bourdieu, 2000: 66), pues son ellos quienes deciden y lideran el intercambio de bienes, por lo que su objetivo se centra en asegurar o aumentar la conservación del capital de su grupo social por medio de distintas estrategias: de fecundación, matrimoniales, económicas, educativas y sucesorias. «Orientadas todas ellas hacia la transmisión de los poderes y de los privilegios heredados» (2000:66).

Como consecuencia, Bourdieu llega a colocar, al igual que varias propuestas desde los estudios de género, el cuerpo como la génesis de desigualdad, pues se realiza una «construcción social arbitraria de lo biológico, y en especial del cuerpo, masculino y femenino, de sus costumbres y de sus funciones, en particular de la reproducción biológica, que proporciona un fundamento aparentemente natural a la visión androcéntrica de la división de la actividad sexual y de la división sexual del trabajo y, a partir de ahí todo el cosmos» (2000: 37).[11] Esta división es la que ordena las relaciones sociales de una manera en donde existe una jerarquía: el hombre ocupa una preponderancia y la mujer un lugar inferior, a partir de este ordenamiento se dan las relaciones de dominación en lo material y simbólico. En este sentido, concluye Bourdieu, se desarrolla un «trabajo prolongado de socialización de lo biológico y de biologización de lo social» (2000: 14) que tiene como resultado una construcción social naturalizada.[12]

11 Es importante resaltar que los planteamientos expuestos por Bourdieu en La dominación masculina (2012) cuestionan en distintos momentos de su libro cómo el feminismo se ha quedado en un nivel de análisis individual sin cuestionar las estructuras, como si las desigualdades se pudieran resolver solo, con lo que él llama, «conversión de las conciencias y de las voluntades» (2000: 58). Sin embargo, el movimiento feminista ha estudiado al patriarcado no como una categoría que se encuentre solo en los agentes, sino en todo el sistema: en las instituciones y su ideología. La relación entre los estudios feministas y la propuesta teórica de Pierre Bourdieu ha sido un tema debatido; las feministas francesas, como Michelle Perrot, apuntan a un restringido estudio por parte del autor, pues omite una discusión que en Francia ya se había inaugurado. Por su parte, en los últimos años, las estudiosas norteamericanas apuestan más por un diálogo entre el feminismo y la teoría de Pierre Bourdieu (Toril Moi, 1991; Lisa Adkins, 2005, entre otras).

12 Un ejemplo de cómo Bourdieu estudia el habitus y las estructuras en el género es el artículo de Daniel Cazés «En torno a la dominación masculina y la violencia simbólica (diez notas preliminares)» (2005); en este texto el autor evidencia el origen del orden simbólico, planteado por Bourdieu, el cual es el principio androcéntrico de manera simbólica y material. Asimismo, hay que agregar que Bourdieu no solo atiende este objetivo, sino que al final de La dominación masculina subraya cómo las mujeres, y también el movimiento gay, con base en su capital «pueden reconducir hacia una política se la sexualidad» (2000: 145).

Precisamente durante años se dio, y sigue, una tradición de estudios que analizan el género a partir de la división de sexo y género, que vale recordar inaugura Gayle Rubin, y que todavía permea en varias propuestas teóricas, pero no es hasta la década de los noventa cuando se cuestiona este sistema que coloca al cuerpo como un campo inmóvil y al género como aquellos significados culturales que modifican al primero.

2.1 La falsa dicotomía entre género y sexo

Judith Butler, filósofa feminista norteamericana, es reconocida en el área de ciencias sociales y humanidades por su propuesta teórica sobre la dicotomía sexo/género, entendida como una construcción social, cultural y política de lo que es ser mujer y hombre basado en lo biológico y que es atravesada por la institucionalización de la heterosexualidad. Butler, posicionada en el postestructuralismo, señala que no solo el género es una construcción, sino también el sexo. Para llegar a esta conclusión parte de la pregunta ¿existe un sujeto en el proyecto político feminista? (Butler, 2001a), cuestión que la lleva a interrogarse si se puede hablar de una propuesta identitaria unívoca del feminismo y en específico del ser mujer, ante lo que responde negativamente. Para ello, se basa en autoras como Simone de Beauvoir, Monique Wittig y Gayle Rubin, así como en Michel Foucault, Jacques Derrida y Jacques Lacan, entre otros.

Su pensamiento filosófico relacionado con el feminismo y los estudios de género inicia en *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, publicado en 1990. En esta obra realiza una discusión sobre cómo el feminismo en un inicio reveló jerarquías y diferencias, pero a su vez construyó una identidad de las mujeres con la finalidad de poder hablar de una representatividad en su proyecto político. En este sentido se propuso «demostrar que las restricciones del discurso de representación en que funciona el sujeto del feminismo en realidad debilitan sus supuestas universalidad y unidad» (2001a: 36), así que analiza diferentes perspectivas sobre género con las autoras mencionadas, a quienes confronta para construir un diálogo.[13] Como

13 Ejemplo de ello es el contraste entre Monique Wittig, teórica feminista francesa reconocida por su trabajo multifacético en distintas áreas del conocimiento, quien se ubica dentro del materialismo y apunta al lenguaje como respuesta a la hegemonía masculina y, sobre todo, cuestiona la heterosexualidad como régimen político no debatido hasta ese momento, por lo que exalta la lesbiandad como la forma de vivir de mujeres hacia otras mujeres y ya no para los hombres. Por otra parte, se encuentra Luce Irigaray, quien apuesta sí por el lenguaje como respuesta, pero contrariamente se asienta en un esencialismo.

resultado problematiza y cuestiona la raíz epistémica de cada propuesta para finalmente construir su planteamiento.

Butler resalta que «el género es una construcción que constantemente oculta su génesis» (2001a: 171) y, ante ello, emprende un trabajo para analizar su historia, construcción, relaciones y posibles subversiones.[14] Con el objetivo de desarrollar su compleja tesis, en este manuscrito se aborda la relación entre género y sexo y sus consecuencias en el materialismo; enseguida se desarrolla su propuesta histórica sobre la performatividad y su vínculo con otros espacios de poder.

La inscripción del ser mujer y hombre como una construcción cultural es el planteamiento predominante en los estudios de género, esto puede ejemplificarse con una de las aportaciones más históricas que es la de Rubin cuando elabora el concepto de sistema sexo/género. Butler explica: «El ensayo de Rubin permanece comprometido con una distinción entre sexo y género que supone la realidad ontológica discreta y previa de un "sexo" que se rehace en nombre de la ley, es decir, que después se transforma en "género" » (2001a: 08).

Para Butler, el sexo también es una construcción porque reivindica el cuerpo en el momento en que señala cómo la corporeidad no es neutral, no es solamente un espacio donde se inscriben los significados culturales, sino también un *locus* donde puede haber subversión. En este sentido, Butler explica: «El "cuerpo" es en sí una construcción, como lo son los innumerables "cuerpos" que constituyen el campo de los sujetos con género [...] ¿cómo replantear el cuerpo sin considerarlo un medio o un instrumento pasivo que espera la capacidad vivificadora de una voluntad claramente material?» (2001a: 41). De esta forma, la autora no desplaza el cuerpo de las discusiones de género, al contrario, reconoce que el cuerpo está anclado al materialismo, pero considera que esta construcción material tiene ya una inscripción social ejercida desde el poder de las estructuras.

En el principio de este capítulo se mencionó a Simone de Beauvoir como una de las primeras feministas en iniciar la discusión en torno a la construcción del género. La importancia de citarla no es casual, ya que Butler parte de esta autora para retomar su

14 La respuesta de Butler ante la historia del género está configurada en distintos niveles: desde diálogos con feministas hasta con filósofos clásicos como Platón, análisis sobre hechos históricos y material fílmico y recientemente en temas como la vulnerabilidad, precariedad y políticas públicas.

planteamiento como un proyecto teórico en donde hay una agencia de los individuos que se encuentra sujeta a estructuras ya determinadas. Para desarrollar esta tesis, Butler también retoma a Monique Wittig para discutir cómo el hecho de que «no se nace mujer, se llega a serlo» trae como consecuencia un proyecto volitivo que no solo sugiere una construcción en los géneros, sino también una acción desde el individuo. Al respecto, Butler señala: «El verbo "llegar a ser" contiene, no obstante, una ambigüedad consecuencial. No solo estamos construidos culturalmente, sino que en cierto sentido nos construimos a nosotros mismos [...] Género se convierte en el *locus* corpóreo de interpretación dentro de una red de normas culturales profundamente establecida» (2013: 303).

Esta construcción plantea al cuerpo no solo como espacio de significación, sino también como un *locus* de diferenciación desde donde también es posible responder. Ejemplo de ello es el travestismo como una acción pública que cuestiona a la institución heterosexual.[15] Esta interpelación la hace anclada al lenguaje que puede dar paso a una existencia del propio cuerpo o, incluso a su amenaza, ya que el lenguaje no queda en un nivel existencialista sino también materialista en el momento en que produce prácticas identitarias y deseos sexuales. Como consecuencia, Butler propone al lenguaje con una capacidad de agencia, pero al mismo tiempo puede presentar una vulnerabilidad lingüística cuando el individuo no se encuentra bajo el régimen de la heteronormatividad. En este sentido, es importante aclarar que el lenguaje, como el género, desde la lectura en esta tesis, están ligados y determinados por las estructuras sociales, de la misma manera que el *habitus*. Butler explica:

> Ese espacio lingüístico sobre el que el sujeto no tiene control se convierte en la condición de posibilidad de cualquier espacio de control que el sujeto hablante ejerce. La autonomía en el que habla, en la medida en que existe, está condicionada por una dependencia radical y originaria del lenguaje, un lenguaje cuya historicidad excede en todas direcciones la historia del sujeto hablante. Y esta historicidad excesiva, esta estructura, hace posible tanto la supervivencia lingüística del sujeto como su muerte (1997: 55).

15 Judith Butler plantea que el travestismo es un acto que, por un lado, puede sustentar y seguir los modelos heterosexuales, así como las prácticas y la imagen del estereotipo estético de mujer, pero, por otro lado, rebela la mutabilidad del género cuando lo imita de forma artificiosa e, incluso, hasta paródica.

Esta ambivalencia del poder que tiene el lenguaje permite que los agentes ubicados en posiciones desfavorecidas puedan continuar ahí o sublevarse. Esto se encuentra, como lo menciona Butler, condicionado por estructuras sociales históricas.

Este planteamiento tiene una discusión anclada al materialismo, pues cuestiona desde dónde se han estudiado a los cuerpos. En *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»* Butler responde a los críticos del post estructuralismo, pues estos habían señalado que las propuestas emanadas de *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* desdibujaron la significación corporal en los debates de género y la habían trasladado únicamente al lenguaje. Ante ello, la autora responde que «deconstruir la materia no implica negar o desechar la utilidad del término» (2002: 56). Al contrario, abona:

> Poner en tela de juicio un supuesto no equivale a desecharlo; antes bien, implica liberarlo de su encierro metafísico para poder comprender qué intereses se afirman en —y en virtud de— esa locación metafísica y permitir, en consecuencia, que el término ocupe otros espacios y sirva a objetivos políticos muy diferentes [...] Esta deslocalización de la materia puede entenderse como una manera de abrir nuevas posibilidades, de hacer que los cuerpos importen de otro modo (2001a: 56-57).

Desde esa mirada, el sexo no se distingue plenamente del género, sino que hay una continuidad entre ellos:

> Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género indica una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos. Si por el momento damos por sentada la estabilidad del sexo binario, no es evidente que la construcción de «hombres» dará como resultado exclusivamente cuerpos masculinos o que las «mujeres» interpreten solo cuerpos femeninos (2001a:39).

Aquí la centralidad del cuerpo se coloca no solo como espacio de asignación de construcciones sociales y culturales, sino como parte del propio género, también inscrito en una historia de estructuras heteronormativas.

¿Pero en qué consiste la propuesta de género de Judith Butler? Según la autora, el género se basa en las prácticas realizadas repetidamente por parte de los individuos

en un espacio público que tiene como objetivo representar identidades que han sido construidas histórica y socialmente. Todo ello para abonar a la legitimidad de un sistema binario y heterosexual. Es importante resaltar que tanto los actos como el espacio público están regidos por estructuras ya determinadas, es decir, un individuo no puede representar un género que no esté establecido socialmente. Lo anterior es lo que se categoriza como performatividad, cuyo objetivo es una corporización de las normas y en general la reglamentación del género entendida más ampliamente como:

> Un proceso que implica la configuración de nuestra actuación en maneras que no siempre comprendemos del todo, y actuando en formas políticamente consecuentes. La performatividad tiene completamente que ver con «quién» puede ser producido como un sujeto reconocible, un sujeto que está viviendo, cuya vida vale la pena proteger y cuya vida, cuando se pierde, vale la pena (Butler, 2009a: 335).

Si se entiende que la performatividad son los actos de un individuo dentro de estructuras predeterminadas, esto implica situarse frente a una agencia que no necesariamente lleva a una actuación libre, pero sí tiene espacios desde donde se puede cuestionar al régimen heterosexual, entendido como «una práctica sexual hegemónica, ligada a otras instituciones sociales como la familia, la reproducción y producción, la división sexual del trabajo en torno a las relaciones entre los sexos» (Curiel, 2013), considerado como una imposición de un régimen político de los hombres para asegurar su poder hacia las mujeres. En este sentido, la performatividad podría acercarse al *habitus* porque consiste en prácticas sociales ancladas a un poder hegemonizante: reproducen el sistema binario heterosexual, pero a su vez producen otras formas de actuar el género no hegemónico, ejemplo de ello es el travestismo y la transexualidad.

El género para Butler tiene su génesis en la prohibición, específicamente en el tabú del incesto, de ahí que en el apartado anterior se explicara cómo para Rubin y para Bourdieu se fundan las relaciones sociales de parentesco en una veda, es decir con este tabú. Es importante destacar esta historicidad del tabú del incesto porque los vínculos sexuales primigenios se asientan en lo que socialmente se da por aceptado. De modo que para Butler todo aquello que no se ubique dentro de la normalización de las relaciones e identidades sexuales es constreñido, señalado y castigado.

¿Pero cómo se práctica este género y qué representa? La relación deseo, identidad y sexo conforman las prácticas de género y se encuentran, o al menos así *deben* estarlo, en una coherencia y estar apegadas a la heterosexualidad. Incluso es aquí donde puede ilustrarse mejor cómo el cuerpo también está construido culturalmente, pues los placeres que se viven en él están normados, por ello la estigmatización hacia la homosexualidad y lesbiandad u otras formas de deseos y prácticas erótico-sexuales. De manera que este análisis permite dar cuenta de que «sí importa la lucha hegemónica y contra-hegemónica en la regulación ideológica del deseo [y ello] es porque [...] en la experiencia de placeres hay una constitución político cultural que permite analizar cómo el cuerpo se convierte no solo en el objeto de placer, sino también en sujeto de placer» (Magallanes 2009: 88). Las consecuencias de esta normalización del género se articulan en distintos campos, como el político y el económico, los cuales no solo refuerzan al régimen heterosexual, sino también motivan condiciones de vulnerabilidad para las personas que se encuentran fuera de la norma.

De este modo, el género no solamente es una relación y práctica más de dominación dentro de los distintos campos de poder, en realidad también se entreteje con otros tipos de identificaciones que tradicionalmente han sido violentadas, como la etnia y el nivel socioeconómico y, lo más significativo, ninguna de estas categorías puede jerarquizarse sobre otra:

> De hecho, el campo de poder, estructurado en parte por la postura imperializante de apropiación dialéctica, excede y abarca el eje de la diferencia sexual, y ofrece una gráfica de diferenciales cruzadas que no puede jerarquizarse sumariamente, ni dentro de los términos del falogocentrismo ni en ningún otro candidato al puesto de «condición primaria de opresión» (Butler, 2001a: 47).

Dicho planteamiento permite observar la complejidad del caso de investigación porque los muxes no solo se inscriben en una vulnerabilidad por sus prácticas de género, sino también por ser indígenas y por su condición económica.

Asimismo, la performatividad como categoría analítica deja ver cómo los agentes reproducen y producen cuerpos, deseos e identidades, pero aunque las estructuras de género rigen a todas las sociedades, esto no significa que guarden los mismos contenidos, incluso, los significados, como bien aclara Butler:

> Afirmar que una ley es universal no significa que opere de la misma forma en todas las culturas ni que determine la vida social de alguna manera unilateral. De hecho, la atribución de universalidad a una ley simplemente puede implicar que funciona como un marco dominante dentro del cual se dan las relaciones sociales. Es más, afirmar la presencia universal de una ley en la vida social de ninguna manera asegura que exista en todos los aspectos de la forma social considerada; como mínimo significa que existe y funciona en alguna parte en todas las formas sociales (2001a: 109).

Precisamente esto puede ilustrarse en esta investigación, y así se estudiará en el cuerpo de esta tesis, cómo la institucionalización heteronormativa llega o no, se estabiliza o se subvierte en la participación política en espacios locales indígenas desde el capital social.

Justamente el último punto de este apartado es la subversión, la contestación hacia el régimen de género que forma parte y legitima las estructuras de poder. En *Lenguaje, poder e identidad*, Butler señala al lenguaje como parte del rompimiento con categorías históricas. Ahí sostiene una crítica hacia Bourdieu porque este minimiza al lenguaje como un camino para cuestionar al *habitus* pues, señala Butler, que el sociólogo se encuentra en un conservadurismo donde no da cabida a las crisis que permiten precisamente los rompimientos desde la agencia. Para Butler, el lenguaje es una vía que contiene una fuerza revolucionaria que bien puede ser censurada o generar una apuesta política.

Por tanto, ubicar estas diferencias posibilita marcos que puedan dar lectura a lo que ocurre en el caso de estudio. Ante todo esto, Butler no niega la relevancia teórica de Bourdieu y concluye:

> Propongo tomar como punto de partida esta visión de Bourdieu del acto de habla como un rito de institución para mostrar que hay invocaciones discursivas que son actos subversivos. Sin embargo, para explicar estos actos de habla no debemos entender el lenguaje como un sistema estático y cerrado, cuyas enunciaciones estuvieran garantizadas fundamentalmente a priori por la «posición social» con la cual están relacionadas mimética-mente. La fuerza y el sentido de un enunciado no están determinados exclusivamente por contextos o «posiciones» previos; un enunciado puede obtener su fuerza precisamente a partir de la ruptura con el contexto que se ha generado. Estas rupturas con un contexto previo o, incluso, con el uso ordinario, son cruciales para la operación política del perfor-

> mativo. El lenguaje cobra sentido no-ordinario precisamente para refutar aquello que se ha sedimentado en —y como— lo ordinario. (2009: 236).

Si bien Bourdieu tiene una apuesta sobre el lenguaje más restrictiva, con los elementos de los distintos capitales da respuesta a las posibles rupturas de los agentes. Incluso, cuando él señala que el *habitus* implica un continuo cambio, da una entrada a la subversión: «[El *habitus*] siendo producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones que se confronta permanentemente con experiencias nuevas y, por lo mismo, es afectado también permanentemente por ellas. Es duradera, pero no inmutable» (Bourdieu, 1992 en Giménez, 2002). De modo que la respuesta a las estructuras sociales es distinta en ambos autores: Butler propone el lenguaje y Bourdieu los capitales.

De esta manera, en el desarrollo de esta investigación se podrán aplicar estas categorías y discutir qué sucede con los muxes y cuáles son sus espacios y elementos de ruptura con el régimen de género y su relación con su participación política. Por lo pronto, puede resumirse la propuesta teórica de esta tesis en el *habitus* y campos como categorías que permiten estudiar la dinámica social desde las estructuras y producciones de los agentes apoyados en su capital social, que puede vincularse con la performatividad de género propuesta por Butler, la cual se encuentra anclada a un régimen heteronormativo. Estas sujeciones evidencian una posición de jerarquía sobre los agentes que no se encuentran bajo el régimen heterosexual ante lo que cabe preguntarse ¿cómo se traduce esto en el campo político? Y ¿cómo las respuestas de subversión, desde el capital con Bourdieu y el lenguaje con Butler, pueden modificar las estructuras mediante la participación política? En el siguiente apartado se pretende desarrollar algunas herramientas que ayudarán a dar una respuesta ante estas interrogantes.

3. La ampliación de los campos de poder: la participación política

La estructuración del género tiene una implicación política en el momento en el que se instituye un régimen heterosexual excluye toda práctica que no se ajuste dentro de dicha institucionalización. En este apartado se estudia cómo se cuestiona a la participación política desde una postura libera. Ante ello se integran distintas prácticas que parten de la vulnerabilidad, las cuales de lo privado a lo público por su constante debate discursivo y empírico con distintas estructuras. Para estudiar este tema se parte de los campos de poder, en específico del campo político; posteriormente se desarrolla

participación política y cómo la política ha sido históricamente monopolizada y restrictiva para las prácticas desde los agentes marginados; por último, se problematizan las consecuencias de la reconfiguración en la participación política en dos aspectos: en los agentes emergentes y en el espacio público. De esta manera puede plantearse un enfoque de participación política que integre y parta de lo vulnerable, en específico del cuerpo, y cómo las sujeciones hacia este se traducen en el campo político.

3.1 Los campos de poder

Anteriormente se estudiaron los principales aportes teóricos de Pierre Bourdieu, como son el *habitus*, el campo, el capital social y cómo a partir de estas categorías el autor aporta a los estudios de género. En este apartado se desarrolla la categoría de campo, específicamente el campo de poder. Como se había señalado anteriormente, existen distintos campos, como el económico, cultural y político en los que se ubican distintas interacciones sociales. El campo político se estudia en esta investigación para desarrollar la participación política de los muxes y puede entenderse como aquellos espacios en donde se establecen y transforman las relaciones de fuerza e, incluso, el espacio social de los agentes.

Bourdieu considera que el campo político debe comprenderse como un «pequeño mundo social relativamente autónomo en el interior del gran mundo social» (Bourdieu, 2001: 10), caracterizado por la exclusión (2001) no solo de agentes, sino también de proyectos sociales y políticos que implican una lucha simbólica con objeto de una movilización a través de fuerzas sociales, es decir, de agrupamientos.

De esta manera, históricamente el campo de la política ha sido dominado por grupos específicos, quienes han sido los agentes «propietarios» de este campo y, por tanto, «la política les pertenece» (Bourdieu, 2010). Es decir, en la génesis de este campo ya hay *un juego* de apropiación y exclusión, de opresores y subordinados. Esta realidad tiene una inscripción social, pues tal y como señala este autor, el campo político es un microcosmos ubicado en un macrocosmos social, de manera que las desigualdades existentes en lo social se traducirán a lo político y viceversa. En otras palabras, hay que comprender la relación de este campo no solo con lo social, sino también con lo económico, educativo y las jerarquías que existen en estos espacios, hecho que determinará quién se posiciona dentro de lo político. Incluso, si se trae a cuenta el espacio social, categoría de Bourdieu, se puede destacar que según la posición jerárquica que se tenga,

esta será la determinante para un posicionamiento en la política. Al respecto, Bourdieu explica: «Esta constancia de la capacidad desigual de acceso al campo político es extremadamente importante para evitar naturalizar las desigualdades políticas. Es una de las grandes tareas permanentes de la sociología, regresar la historia al principio de las diferencias que son espontáneamente tratadas como diferencias naturales» (2010).

La construcción del campo político está fundamentada en jerarquías, cuya consecuencia principal es un conjunto de exclusiones hacia grupos históricamente marginados. Sin embargo, hay que considerar que a su vez hay «condiciones sociales de posibilidad de acceso a este microcosmos» (Bourdieu, 2010), como ejemplo, tiempo libre, excedente económico, relaciones sociales, una herencia de posiciones dominantes, es decir, el capital social, cultural y sobre todo económico que se tenga influirá en la posición dentro de este campo. Sin embargo, las necesidades sociales, es decir, la precariedad de vida también es un motivante para posicionarse en los márgenes del campo político.

En resumen, hasta ahora, en el campo político hay constantes luchas por posicionarse dentro del mismo, pero también existen luchas desde sus márgenes, pues la integración a este espacio no es exclusiva de la élite, al contrario, hay distintos agentes que, desde la vulnerabilidad y precariedad, disputan su entrada y se posicionan. Al respecto, Bourdieu explica:

> Hoy en día, uno de los desafíos políticos es precisamente la lucha por las fronteras del campo político. Hay una lucha por ampliar la definición que es de inmediato condenada como populista. Este insulto está muy cargado de sentido. Es un eufemismo para decir racista. Ahora bien, estas luchas se inspiran en una rebelión contra el cierre del campo político, contra su definición estricta, y militan a favor de una extensión del campo político. Uno de los problemas es saber cómo transformar la división del trabajo político de tal manera que el acceso al sistema político sea ampliado, que más personas puedan ejercer efectos dentro de este campo. La imprecisión de mi análisis se debe al hecho de que las fronteras del campo político son uno de los objetos de las luchas. Hay gran cantidad de fenómenos dentro del campo político que son el resultado de una solidaridad, por encima de las oposiciones políticas, que tiende a defender estas fronteras (2001: 26-27).

Debe señalarse que, según este autor, para ubicarse en el campo político es necesario producir efectos en el espacio público, y estos se pueden estudiar a través de las rela-

ciones simbólicas que construyen y les construyen, se hacen evidentes y cobran un lugar y, por tanto, tienen voz y decisión, tal es el caso de distintos grupos marginados históricamente, como las luchas de afrodescendientes, de mujeres, de campesinos, migrantes y homosexuales, entre otros. Justamente desde este marco se parte para el desarrollo y análisis de la participación política con el objeto de ubicar las prácticas sociales que cuestionan las estructuras de poder y proponen alternativas.

3.2 La participación política

El planteamiento de los campos de poder de Bourdieu sugiere una inclusión y una exclusión que lleva a preguntarse cómo están construidos estos espacios de poder y de qué manera se puede incidir en ellos, en este caso, desde la participación política. Las preguntas que surgen son: ¿estos espacios son inamovibles? ¿Los excluidos tienen que integrarse al campo de poder, y a las lógicas de acción que se tienen o, pueden generar propuestas en los mismos en diferentes términos, bajo otro lenguaje no hegemónico? Para responder a estas cuestiones debe revisarse cómo se configura lo político y qué respuestas se han dado por parte de los grupos históricamente marginados desde las prácticas.

El campo de poder tradicionalmente ha sido estudiado por la integración de los agentes sociales a instituciones gubernamentales pero también, como lo señala el propio Bourdieu, por los excluidos; aquellos que sus propias necesidades sociales los empujan a integrarse y posicionarse en este espacio. Esta investigación propone estudiar las intervenciones sociales en el poder como parte de la participación política.

Tradicionalmente el término de la participación política se ha analizado como parte de lo institucional y ello está anclado a su historia,[16] ya que, como lo señala Silvia Bolos (1999), ha sido no solo pensada, sino también monopolizada por el liberalismo. Hecho

16 El estudio y discusión sobre los paradigmas hegemónicos viene desde hace décadas, ejemplo de ello es la discusión que emprende Immanuel Wallerstein, quien en Abrir las ciencias sociales señala y crítica el universalismo en las disciplinas en dos dimensiones: histórica y geográficamente. Wallerstein explica: «El universalismo de cualquier disciplina —o de grandes grupos de disciplinas— se basa en una mezcla particular y cambiante de afirmaciones intelectuales y prácticas sociales [...] se alimentan mutuamente y son reforzadas a su vez por la reproducción institucional de la disciplina o división [...] Históricamente esto significa que una vez institucionalizada una disciplina sus afirmaciones universalistas son difíciles de desafiar con éxito, independientemente de cuál sea su plausibilidad intelectual presente». Esta reflexión es relevante en el momento en que teórica y conceptualmente se debaten estos planteamientos universalistas y se parte desde lo subalterno, desde otras geografías y con miras hacia los agentes ubicados en lo precario, y no lo en los protagonistas de la historia.

que ha tenido como consecuencia la exclusión de las propuestas realizadas desde los márgenes del campo y su presentación más bien como parte de lo social. Al respecto, Bolos abunda: «La separación entre lo social y lo político planteada por el pensamiento liberal decimonónico, el cual concibió el ámbito de lo político como exclusivo de un sector social determinado (clase gobernante, sistema de partidos, Estado) y, en consecuencia, excluyente de las mayorías» (1999: 130). Esto significa que en el campo político se presenta una dicotomía histórica de omisión e inclusión que tienen una imbricación entre lo público y político, hecho que excluye y posiciona a distintas acciones en lo social y privado. Sin embargo, desde esta investigación se plantea que es una falsa división, como se desarrollará más adelante, pero desde este momento se advierte que bajo un discurso universalista la política tiene un paralelo con lo que es supuestamente público. Esto trae como consecuencia «la identificación de la política con el mundo público y con el poder emanado fundamentalmente del Estado que excluye un conjunto de prácticas» sociales que quedan identificadas como prácticas privadas y, por lo tanto, no políticas (Blonder, 1986: 5).

Partir de esta problematización implica dos puntos: el primero es el reconocimiento de espacios diversos desde donde se puede hacer la política; y segundo, el rompimiento y apertura de propuestas teóricas y conceptuales de la política a partir de distintas movilizaciones y prácticas cotidianas desde lo precario.[17]

Para desarrollar esta problemática debe referirse qué es participación y qué es política. En primer lugar, la participación es un concepto multifacético porque las propias experiencias organizativas así lo han demostrado. Según Silvia Bolos, siguiendo a Nuria Cunill, este concepto «es utilizado para explicar la incidencia de individuos y grupos sociales en las diferentes etapas en las que se resuelven asuntos de interés público» (Bolos, 2010: 10); dicha incidencia puede asegurar las acciones gubernamen-

17 Como lo señala Juan Manuel Salceda Olivares, quien parte de una discusión marxista sobre la política y el Estado, «la política, tal y como convencionalmente es asumida, no es otra cosa que un juego de lenguaje específico y las respectivas prácticas sociales que le dan soporte, y que supusieron, entre otras cosas, la enajenación de lo político. Tal juego de lenguaje y prácticas políticas comienzan hoy a desquebrajarse» (Salceda, 2011: 116-117) por diferentes movimientos y prácticas político sociales que se han presentado. El punto de cuestionar esta hegemonía conceptual, teórica y práctica no es nueva y en ella se han colocado autores como Chantal Mouffe (1999) en El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical; los estudios subalternos y poscoloniales, entre otros.

tales, cuestionar y proponer acciones y proyectos, o bien, situarse en una posición que se ejecuta en ambas. Su materialización es diversa por la heterogeneidad de sus objetivos y la conformación de los grupos, así como por sus acciones de intervención. Ejemplo de todo lo anterior son los colectivos u organizaciones con necesidades específicas integrados por una población determinada, jóvenes, ecologistas, mujeres, homosexuales, etc.; también se encuentran las agrupaciones con fines económicos, como los vendedores ambulantes, comerciantes, empresarios; proyectos de autogestión; y también se ubican las propuestas de la sociedad civil organizada, así como las emanadas de los distintos órganos institucionales. Todas estas prácticas pueden, desde el enfoque estudiado y la naturaleza de sus intervenciones, ubicarse dentro de la participación social, ciudadana, comunitaria o política. En esta investigación se considera que la política alrededor del antagonismo por el poder no solo es a nivel práctico, sino también de manera identitaria y discursiva, así como por las acciones emprendidas y las relaciones con diferentes instituciones gubernamentales y de la sociedad civil. Estos últimos puntos se explican a detalle en adelante, al argumentar la posición conceptual que se sostiene.

En segundo lugar, para estudiar la participación política se parte de la discusión que emprende Benjamín Arditi (1995), y que sigue Bolos, en los cambios que ha tenido la política luego del proyecto neoliberal. Benjamín Arditi problematiza sobre el significado de la política en las últimas décadas, pues parte de la premisa de una reconfiguración en su significado y lugares de acción. Este tema, apunta, puede observarse en dos dimensiones socioespaciales: en los cambios trasnacionales y los locales, pues refiere que la política se desenvuelve en circuitos, hecho que implica una interconexión con otros espacios y actores.

Asimismo, Arditi propone principalmente una distinción entre la política y lo político. La primera refiere a las acciones desde lo tradicional e institucional. Aquí se ubican los partidos políticos, el ámbito legislativo y jurídico, así como lo administrativo. En lo político se concentran las prácticas emprendidas por actores situados en lo subalterno. En cuanto a sus lugares de acción, señala: «También cuentan con un espacio público, solo que este es móvil y ubicuo y no está confinado tan solo a marcos institucionales» (En Bolos, 1999: 132), pueden encontrarse en estos, pero incluso los rebasa. De este modo, Arditi resuelve la integración de nuevos proyectos políticos con esta distinción. Al respecto, abunda:

> La iniciativa popular, los esquemas corporativistas, el despertar de la sociedad civil y la ciudadanía secundaria son modos de darse de la política después de la política. Surgen diversos circuitos donde "se hace política", sea en el ámbito estatal o en el espacio de la sociedad, a través de partidos o de movimientos sociales y grupos de interés. La política en el escenario posliberal adopta un carácter polifónico tanto por la multiplicación de voces capaces de hablar políticamente como por la proliferación de espacios que descentran el campo político (1995: 54).

Esta distinción permite ver el espacio tradicional y universal desde donde se hace la política, así como las prácticas que parten de la precariedad, vulnerabilidad y necesidad social y, desde Ariditi, apuestan por lo político. Sin embargo, cabe aclarar que «la transformación de la política se refiere al rebasamiento y no a la disolución de la esfera liberal» (54), por lo que habría una convivencia de la y lo político. Más bien la propuesta de Arditi planteada desde la perspectiva pluralista «busca descubrir cómo se puede hacer política "desde abajo", esto es, dentro de la sociedad civil, independientemente de si se está o no en una situación de sobrecarga o de ingobernabilidad» (49).

Ante lo anterior cabe preguntarse si la política y lo político son esferas que se encuentran separadas. La propuesta conceptual de Arditi permite diferenciar una hegemonía teórica en las ciencias sociales con respecto a la política, que parte de una realidad histórica, pero a su vez podría restringir las movilizaciones y acciones en un solo espacio y, en consecuencia, podría suponer que los actores ubicados en la política y lo político siempre tienen una relación de amigo-enemigo, lo que podría cerrar la posibilidad de diálogos, alianzas y confrontaciones. El mismo Arditi lo señala:

> El reconocimiento mutuo entre actores de la política-política (Estado, partidos, sistema político) y actores de la política después de la política (movimientos, iniciativas populares, etc.) es importante, puesto que permite dar cuenta de la diversidad de circuitos de intervención política. Con todo, no hay que hacerse ilusiones al respecto. A veces hay un nexo productivo entre la política de los partidos y la política de quienes operan en el circuito secundario, como cuando se acepta el paralelismo o la complementariedad de los circuitos, pero prima facie solo se puede hablar de una coexistencia que no siempre implica una articulación feliz (1995: 71).

En este sentido, la participación política no solo puede asentarse en lo institucional o en espacios de marginación, sino converge en ambos. Actualmente distintas agrupaciones trabajan con partidos políticos o con el propio gobierno. Esto demuestra cómo desde la exclusión también se hace política, pero también puede relacionarse en distintos «circuitos», como lo propone Arditi, es decir, con lugares institucionales o con organizaciones de la sociedad civil.

Esta propuesta permite identificar los cambios de lo que se entiende por política y cómo las prácticas, denominadas por él como subalterno, amplían y reconfiguran las discusiones teórico conceptuales porque identifica esa génesis de la construcción del campo político y las consecuencias que se tiene en sus acciones internas, tema abordado por Pierre Bourdieu. Además, partir de estos enfoques permite estudiar esa no inmutabilidad del *habitus*, que se había señalado anteriormente. De este modo, la participación política puede comprenderse como las acciones por la lucha por el poder de manera práctica, discursiva e identitaria, motivada en su mayoría por vulnerabilidad. Además, esta participación permite ver cómo las intervenciones desde la condición vulnerable no se quedan exclusivamente en ciertos lugares, sino también tienen una relación con lo institucional, por lo que se propone hablar en adelante sobre la participación política como una conjugación de lo institucional y de las acciones emanadas de la sociedad porque ninguna es excluyente. Asimismo, para continuar con este tema y con la integración de los aportes de los estudios de género se presentan dos aspectos para abordar esta reconfiguración del campo político: primero se habla sobre los agentes emergentes y en un segundo momento sobre el espacio público como lugares de intervención.

3.2.1 Agentes emergentes

Los agentes[18] ubicados en una jerarquía menor del espacio social, en términos de Bourdieu, han incidido en el espacio político a partir de distintas prácticas. Distintos autores han partido de estos espacios y actores para dar cuenta sobre sus prácticas o movimientos que cuestionan en diferentes ámbitos a las estructuras sociales. Bourdieu se

18 En esta tesis se emplea el término agente porque la teoría base es Pierre Bourdieu quien, al igual que Judith Butler, refieren y apuntan a las estructuras sociales en las que hay espacios de agencia para los individuos, es decir, posibilidades de disidencia y de intervención.

refiere a los agentes que se integran a este campo como profanos ante los profesionales de la política,[19] pues estos últimos ya cuentan con un capital cultural y educativo que los respalda en sus carreras; pero también señala a los individuos que parten de una subversión como luchas sociales por ampliar este campo. Por su parte, Arditi recurre a lo subalterno para describir a los individuos que han sido históricamente marginados y que actúan en estos circuitos donde se presenta la política y lo político. En esta investigación se estudia y se retoma cómo estos agentes, quienes disputan por entrar en los márgenes del campo político, han sido marginados y excluidos no solo de la política sino también socialmente; ante ello han cuestionado las estructuras de dominación y han producido *habitus* que no se encuentran en los históricamente construidos.

Por ello, en esta tesis este hecho de carencia, necesidades, marginación y exposición a actos violentos se estudia como vulnerabilidad, propuesta de Judith Butler, quien en sus últimas obras ha trabajado esta categoría desde las relaciones de poder en el género, donde hay una actuación de los individuos precedida por normas y estructuras que han dejado a las personas en un estado de indefensión, como resultado: «In this way the dependency on human and other creatures on infrastructural support exposes a specific vulnerability that we have when we are unsupported, when those infrastructural conditions start to decompose, or when we find ourselves radically unsupported in conditions of precarity» (2014: 8).

Además, la vulnerabilidad se comprende desde la corporalidad. El cuerpo vulnerable se encuentra en relación con el otro, con los demás cuerpos porque comparten situaciones de marginación: «We are then not only vulnerable to one another —an invariable feature of social relations— but this very vulnerability indicates a broader condition of dependency and interdependency which changes the dominant ontological understanding of the embodied subject»(12).

La apuesta de Butler es hablar de una resistencia social y política que parta de estos cuerpos vulnerables. De ahí que se retome este planteamiento para analizar las prácticas políticas que vienen desde lo excluido y tienen una asociación con conceptos como lo precario, es decir, con las condiciones económicas y de vida de los agentes que los ubica en lo periférico y marginal.

19 Para más información véase Bourdieu, Pierre (2001). El campo político. La Paz, Bolivia: Plural Editores.

Como consecuencia, asumir esta postura para estudiar a los agentes emergentes en el campo político implica, por una parte, tomar en cuenta sus condiciones de vulnerabilidad, ya sea económicas, de etnia y género, entre las cuales, como ya se revisó con Butler, ninguna puede asumirse como la más importante y, por otro lado, con ello se resalta la responsabilidad política del Estado ante las condiciones de desigualdad entre los individuos.

Por tanto, existen agentes que, desde la vulnerabilidad, resisten dentro del campo de poder y todavía en él pueden representar a los excluidos socialmente o bien, realizan alianzas con los poderes colocados en lo institucional. Por tanto, sus proyectos sociales y políticos tienen como base sus necesidades sociales y el capital social con el que cuenten. Todo ello podría plantearse como participación desde la vulnerabilidad.

Cuando los agentes emergentes entran a participar políticamente, comienzan a generar aprendizajes sobre la lógica de las instituciones: el lenguaje, qué tipo de proyectos sociales representa el Estado, los mecanismos de gestión, por lo que suman estos elementos a su capital social. Ante todo ello toman una postura contestaría o de negociación. Con relación a esto, Bolos abunda:

> Una multiplicidad de nuevos actores sociales que ya no se sienten representados reaccionan, mediante formas no institucionales de hacer política, con distintos objetivos [...] Esto les permite entrar en un proceso de negociación —que no excluye el enfrentamiento— en el cual aprenden a ser gestores y a enfrentarse con la multiplicidad de estrategias que el Estado desarrolla o bien para desarticularlos o para involucrarlos en relaciones de «amistad» (Bolos, 1999: 132-133).

De esta manera, estos agentes no se quedan inmóviles, al contrario, emprenden un aprendizaje y prácticas en el campo político que suman a su capital. Asimismo, cabe señalar que los agentes ubicados en lo político no solamente juegan un enfrentamiento de «amigo-enemigo», sino que también proponen, como lo señala Silvia Bolos: «No son simplemente organizaciones o grupos que se oponen a determinadas políticas gubernamentales; están elaborando propuestas desde el conocimiento de sus propias necesidades» (133). Justamente el término necesidades es clave para abordar la participación ciudadana, ya que distintas iniciativas populares han surgido para cubrir demandas, ausencias y problemas resentidos desde su hogar y comunidad, incluso desde

su cuerpo. Junto con las necesidades sociales y el sentimiento de exclusión, en este caso de vulnerabilidad, también hay un sentido de injusticia ante la situación que se viva pues, «solo cuando se asume que un recurso (material o simbólico) es un derecho que corresponde tener y se siente que ese derecho ha sido violado, cercenado, clausurado, entonces se puede estar dispuesto (no con toda seguridad) a participar individual o colectivamente para exigir que le sea restituido» (Bolos, 1999: 151).

De esta forma, los agentes emergentes son motivados por sus necesidades sociales, como el caso de los movimientos urbano populares, así como por las exclusiones que viven en su vida cotidiana, pero también en el proceso de participación política hay una conciencia de ausencia o de falta de reconocimiento de los derechos sociales que se poseen, lo que les posibilita una acumulación de capital social que solo puede entenderse desde sus agrupamientos.

Esta investigación estudia un caso con identidades sexogenéricas no circunscritas al binarismo sexual, por tanto, es fundamental revisar cómo estos grupos cuestionan y proponen la participación política desde sus cuerpos y sus identidades. Ante ello, habría que preguntarse lo siguiente:

> ¿Cómo incide el cuerpo, el deseo y la reproducción en la conformación de discursos y sujetos diferenciados, con vidas cotidianas regidas por valores también diferenciales, que se basan en premisas fundacionales disímiles de comunidades ideológicas imaginadas, que a pesar de compartir un territorio nacional no parecen hablar el mismo idioma? (Maier, 2014).

Esta pregunta no solo cuestiona cómo habitan las personas que transgreden las prácticas de género (recuérdese la propuesta de Butler), sino también que esas condiciones tienen consecuencias y determinan su participación en el campo político. Ejemplos como estos abundan y van desde el matrimonio igualitario hasta las reformas por una identidad en concordancia de género que en los últimos años se han implementado en México.

En un principio se planteó que la construcción del campo político, ese microcosmos, está basada a su vez no solo en la lógica interna del mismo, sino también en el espacio social, pues «la vida de todas las personas, y no solo de aquellas que forman parte de las minorías, está construida sobre la base de organizadores sociales y estructurales que

jerarquizan nuestras experiencias» (Platero, 2012: 22). Por tanto, si las personas con identidades sexogenéricas que difieren del modelo heternormativo se encuentran en una desigualdad social, también lo estarán en este campo, pero eso no impide su participación, al contrario, la motiva y se ve reforzada por su capital.

Aunado a lo anterior, hay que señalar que la participación política está determinada por la dimensión espacial en la que se encuentre, ya que no es lo mismo hablar del movimiento del LGBTTTI en la Ciudad de México que las prácticas políticas en un ámbito local, y más indígena, como lo es el caso que se estudia en esta tesis. Incluso aquí debe recordarse lo planteado por Butler cuando habla sobre la universalidad del género, pero advierte que esto no significa que se va a operacionalizar la performatividad de la misma manera, pues ya la autora ya advierte de las diferencias culturales y espaciales.

De esta forma, no solo se deben estudiar a los agentes emergentes y su participación política, sino también dar cuenta de la espacialidad y el tiempo, como se ha referido en continúas ocasiones en este capítulo: la importancia de historizar y de realizar cartografías de género y de la política. Justamente estos agentes emergentes generalmente se encuentran en un espacio local. La dimensión del lugar es importante dado que la naturaleza de los espacios locales permite un mayor acercamiento a las instituciones y una comunicación más directa con la comunidad en general.[20] «Precisamente este conjunto de iniciativas locales planteadas desde lo social demuestra que la descentralización del poder permite la apertura de espacios de participación en lo público para los sectores menos privilegiados» (Bolos, 1999: 131).

Asimismo, una de las aportaciones fundamentales de la propuesta teórica sobre la performatividad de género hacia el campo político es que el cuerpo, las identidades sexogenéricas no hegemónicas, incluso el deseo, tienen consecuencias en este espacio desde el momento en el que no solo se les limita en materia de derechos, sino también cuando se les excluye y se les coloca en una posición precaria. Esta condición, además de exponer a los agentes a diferentes situaciones de violencia, es precisamente lo que los motiva a entrar a los márgenes de este campo político y que, como señala Butler, esta situación de vulnerabilidad tiene una responsabilidad directa con el Estado.

20 Según Fernández Santillán en el nivel local es «donde la marginalidad histórica es más proclive a influir en las políticas públicas y a desarrollar el sentido de la eficacia, así como el de la preparación política» (Fernández, 2006: 36).

Las experiencias y prácticas vinculadas al género y la sexualidad han sido ubicadas tradicionalmente en lo privado, pero en realidad transgreden ese espacio y tienen una relación con lo político.

3.2.2 La participación política y el espacio público

Un tema que deriva de la reconfiguración entre la política y lo político es el espacio público. Esta discusión en los estudios de género no es menor porque está anclada a los debates del feminismo sobre «lo personal también es político»[21], misma que refiere una integración de temas que entran al debate político y público para señalar que la sexualidad tiene consecuencias en este campo y, no solo eso, su invisibilidad en las agendas públicas está relacionada con la vulnerabilidad que enfrentan estos grupos. De esta manera, con la propuesta de Arditi, no solamente se señalan los cambios en el espacio público, sino también que su configuración ha sido monopolizada y sobre todo estática.

Debe señalarse primero que desde la génesis del campo político, la participación política está anclada al espacio público. De manera que se hace una equiparación entre política y espacio público. Sin embargo, con toda la revisión hecha hasta el momento, y la integración de la performatividad —que involucra el cuerpo, el deseo, la identidad, el régimen heterosexual y el lenguaje como apuesta subversiva— se cuestiona si estos elementos están restringidos al ámbito privado o también convergen en el espacio público y se plantea que se encuentran en ambos porque lo privado y público no se encuentran tan separados como se ha planteado en diversos estudios y posturas.

Para estudiar este tema debe realizarse la pregunta ¿por qué repensar el espacio público donde se ejerce la política? Porque todas las prácticas de lo político que se han referido hasta este momento tienen una consecuencia en cómo se estudia el espacio público, en el cual se supondría se ejerce lo político y la política. Arditi señala: «el hecho de que algo puede devenir público y luego dejar de serlo sugiere que la naturaleza pública y política de un espacio o una actividad no es un atributo físico ni intrínseco de ese espacio o de esa actividad» (1995: 61). Es decir, el espacio público no solo refie-

21 Con el lema de «lo personal también es político» el feminismo concentró una lucha que ha durado varias décadas en la que se ha trabajado por los derechos que se consideraban exclusivos del ámbito privado y no eran públicos: la violencia familiar, la educación sexual, la interrupción legal del embarazo, el matrimonio igualitario, el cambio de acta de nacimiento por concordancia de la identidad de género, la reproducción asistida. Todas estas problemáticas, ancladas a la sexualidad, el cuerpo e identidad, se encontraban comprometidas como asuntos exclusivos de ciertos espacios privados y en los últimos años se han llevado ya a un lenguaje jurídico.

re algo físico, el autor reconoce que en estos lugares hay prácticas sociales y políticas donde se dan relaciones y, por tanto, «es un ámbito donde circulan discursos y se forman identidades» (63). Esta propuesta bien puede acercarse a lo planteado por Judith Butler cuando asume que el género se práctica a través del lenguaje. Con respecto a esta propuesta, Arditi abunda:

> El «espacio público» es un ámbito donde circulan discursos y se forman identidades. También es el escenario de debates, polémicas y conflictos entre grupos y, por ende, tiene un carácter agonístico. Puede aparecer casi en cualquier lugar donde la gente se agrupa a través de la acción y el discurso, sin importar si se trata de un espacio formalmente constituido o no. (Arditi, 1995: 63).

Justamente, el feminismo y los estudios de género han aportado y abierto una discusión en las ciencias sociales sobre la política y sus consecuencias en la configuración del espacio público, como ya se ha mencionado, porque visibilizan las desigualdades que han sido confinadas a lo privado y las ponen en el debate público. Ante ello más que una reconfiguración en el espacio, hay un reconocimiento de que su constitución ha sido estudiada desde un enfoque liberal y heteronormativo. De este modo «ya no es posible —si es que alguna vez lo fue— identificar lo "público" con el Estado y sus instituciones y a este con lo político» (Arditi, 1995: 60), sino más bien hay una reintegración y reacomodo de temas y discursos que han estado presentes desde hace décadas.

De esta forma, ahora hay que identificar e integrar al análisis lugares precarios que no habían sido tomados en cuenta porque todas las iniciativas emanadas de lo político, movimientos, participación, sociedad civil organizada «tienden a desarrollarse en los lugares menos esperados y su terreno cambia continuamente, sobre todo en el caso de las activaciones políticas de reciente formación» (Arditi, 1995: 60), por lo que hay que apuntalar a ellos. Bien puede ser las calles, los hogares, incluso las festividades.

Ante todo ello cabe presentar otra postura con la que dialoga Arditi: Nancy Fraser, quien apuesta por los «contraespacios públicos subalternos», entendidos de la siguiente manera:

> Arenas discursivas paralelas donde grupos subalternos de mujeres o trabajadores inventan y hacen circular contradiscursos acerca de su identidad, necesidades, intereses, etc.

> Estas arenas ayudan a conquistar una paridad en la participación y se caracterizan por dos cosas: por una parte, funcionan como espacios de repliegue y de reagrupamiento y, por otra, funcionan como lugares de entrenamiento para actividades de agitación dirigidas hacia ámbitos públicos más amplios (En Arditi, 1995: 65).

Ante esta propuesta Ariditi señala que si se toman los contradiscursos como propuesta ante los cambios en la política y sus consecuencias en el espacio público, se tomaría una postura más clásica sobre el funcionamiento de las iniciativas de lo sulbalterno, es decir: una configuración de amigo-enemigo, la cual, como se mencionó anteriormente, no parece ser así en la práctica por todas las alianzas y encuentros de discursos y proyectos, por lo que propone «escenarios nómadas que distorsionan la percepción habitual del espacio público» (1995: 60). Los llama nómadas por su movilidad no solo espacial, sino también conceptual, discursiva e identitaria. Ante todo ello concluye: «Estos espacios nómadas que aparecen en lugares insospechados y cambian continuamente demuestran que ámbitos privados y neutros pueden convertirse en espacios públicos y políticos» (62). En esta investigación se toma esta postura porque permite dar cuenta de los lugares de acción de los agentes de este caso, quienes viven una afluencia de discursos en torno al género, lo cual también puede proyectarse en una multiplicidad de espacios de intervención social.

Para esta investigación, entonces, la participación política es entendida como las acciones sociales y públicas realizadas por los agentes, quienes plantean demandas colectivas que apelan a las necesidades y problemas sociales, los cuales se encuentran anclados al espacio privado y la subjetividad de los individuos; aquí resaltan la corporalidad y cotidianeidad de las personas, las cuales forman de las disputas de discursos y prácticas en el campo político.

De esta manera, la situación de vulnerabilidad vivida por los agentes que no reproducen los *habitus* ya estructurados, determina su participación política en el momento en que ellos no se constriñen al régimen político heterosexual normativo. Ante tal escenario, motivados por sus necesidades y su vulnerabilidad, participan con su capital social que posicionan en el campo político y con el que *juegan*. Todo lo anterior será influido y hasta determinado por el contexto donde se desarrollen y con los espacios en donde se desenvuelvan, por ello el siguiente capítulo presenta el lugar donde se sitúan los muxes: Juchitán de Zaragoza, Oaxaca.

Capítulo 3
Género y capital social de los muxes: entre la tradición y el cambio

El objetivo en este capítulo es analizar las relaciones sociales y, por tanto, de género, a las que están sujetos los muxes en su contexto, Juchitán de Zaragoza, ubicado en un estado con una conformación multiétnica y con una historia política disidente: Oaxaca. Para ello, se retoma lo abordado en el capítulo anterior: a los muxes como un grupo que vive y enfrenta diversos campos en su corporalidad y en su *habitus*; también se trae a cuenta las especificaciones sobre su capital social y vulnerabilidad. Asimismo, se presenta la información generada durante el trabajo de campo, específicamente los resultados de las prácticas políticas. Con base en ello se caracterizan los recursos, redes de trabajo y el reconocimiento social de los muxes, es decir, el capital social que les es propio dentro de la sociedad juchiteca y que les permite construir estrategias de acción dentro de distintos campos, en específico el político.

De esta manera, se pretende dar cuenta de la configuración social, cultural y política de esta región desde los años ochenta para describir la conformación histórica del capital social de los muxes y, con ello, identificar la relación de este con la participación política. Para cumplir con este propósito, el capítulo se encuentra organizado de la siguiente manera: primero, se presenta información que da cuenta de la ubicación geográfica, cultural y política de los muxes en la actualidad, trazada por su pertenencia a una región caracterizada por prácticas políticas disidentes, pugnas constantes por el poder y diversidad étnica, que han hecho que distintos investigadores se aboquen a esta región. En segundo lugar se hace una síntesis de los estudios realizados con anterioridad sobre los muxes para plantear ciertas distancias. Finalmente, se busca comprender al capital social y la vulnerabilidad como ejes que se interrelacionan con la participación política de los muxes.

1. Juchitán de Zaragoza, Oaxaca

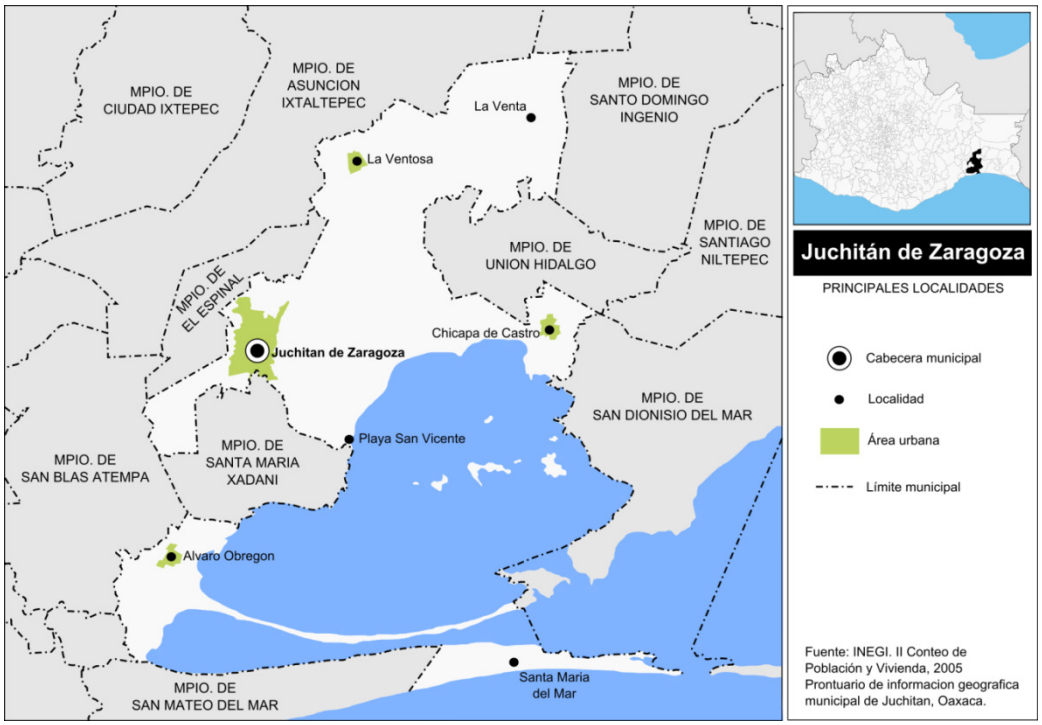
El espacio es una dimensión que cobra sentido no solo por su dimensión física, sino también por su significación y organización social, simbólica, económica y política. Es aquí donde funcionan campos y *habitus* definidos históricamente, donde priman las relaciones de poder y dominación de etnia, clase y género, ante las cuales hay distintas acciones individuales y organizadas que cuestionan el orden social. De esta manera,

Mapa 1. Regiones de Oaxaca. Fuente: emaze.com

el espacio y la historia son dimensiones primarias para comprender la participación política, la performatividad del género y el capital social en el lugar donde viven y socializan diariamente los muxes como parte de la población zapoteca.

Oaxaca conforma una de las 32 entidades de México (ver Mapa 1). Se asienta en el sur del país y se caracteriza por tener el más alto número de municipios, 570, de los cuales Oaxaca de Juárez, San Juan Bautista Tuxtepec, Salina Cruz, la Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza y Santa Cruz Xoxocotlán resultan ser los más poblados, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2010). En todo el estado residen 3 801 962 habitantes, cifra que representa 3.4% del total del país y que lo coloca como la décima entidad con mayor población a nivel nacional. Además, de cada 100 personas, 34 hablan una lengua indígena INEGI (2014).

La lengua oficial en Oaxaca es el español y junto con esta conviven 15 idiomas indígenas: amuzgo, chatino, lenguas chinantecas, chocho popoloca, chontal de Oaxaca, cuicateco, huave, ixcateco, mazateco, mixe, el mixteco, náhuatl, triqui, zapoteco y zoque; de las cuales, el zapoteco, mixteco, mazateco y mixe tienen un mayor número



Mapa 2. Juchitán de Zaragoza. Fuente: juchitandezaragoza.gox.mx

de hablantes (Barabas y Bartolomé, 1986). La lengua, junto con el territorio, las tradiciones y la historia hacen que se considere a Oaxaca como un estado multiétnico por los distintos grupos que la integran. Lo étnico en esta investigación se entiende como «una identidad específica resultante de la trayectoria histórica de un grupo humano, poseedor de un sistema organizacional, eventualmente lingüístico, y cultural diferenciado de otras unidades sociales» (M. Bartolomé, 1984 en Barabas y Bartolomé, 1986: 76).

La existencia de diferentes grupos étnicos no implica que tengan condiciones de igualdad pues «aún hoy en día, en Oaxaca, pluralidad es sinónimo de desigualdad» (Barabas y Bartolomé: 1987: 18), por lo que se han dado distintas respuestas al orden social y político desde la disidencia política.

Históricamente, Oaxaca tiene una larga presencia de organizaciones sociales y políticas, como la Federación Estudiantil de Oaxaca surgida en la década de los setenta, la Asociación de Estudiantes Juchitecos de 1974, la Coalición Obrero-Campesino-Estudiantil del Estado de Oaxaca (COCEI) en 1972, el movimiento de Unificación y Lucha Triqui conformado en 1977, la Sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la

Educación (SNTE), misma que lideró el movimiento magisterial en 1980, la Asamblea de Autoridades Zapotecas de la Sierra constituida en 1981 (Basañez, 1987) y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) organizada en el 2006. Estas formas de participación política, como puede apreciarse, han sido constantes y, principalmente, convocadas por los grupos que tradicionalmente se han encontrado fuera del campo de poder, hecho que responde a vidas precarias y a desigualdades sociales. Toda esta movilización conforma una historia de una tradición política disidente en Oaxaca[22] que se despliega, actúa y encuentra sus asideros en el espacio social y en los agentes que lo habitan. De ahí que la participación de un grupo como los muxes se desarrolle en Oaxaca, un estado políticamente activo. Al respecto, Audelo señala:

> Oaxaca es, probablemente, el estado de la República mexicana con mayor número de organizaciones políticas y sociales. Al tratar de definir a las organizaciones campesinas e indígenas de esta entidad, algunas de las ideas que recurren a nuestra mente son las de «diversidad» y «pluralidad», pues en su panorama representativo se pueden apreciar una gama de características y rasgos distintivos que hacen de este sector en el estado, un mosaico de formas particulares de representación (Audelo, 2007).

Es en este estado no solo políticamente activo, sino también con una importante presencia de población indígena donde residen los muxes, específicamente en Juchitán de Zaragoza, que forma parte del Istmo de Tehuantepec y funciona como cabecera municipal (ver Mapa 2). La Ciudad Heroica de Juchitán de Zaragoza se localiza en el sureste del estado de Oaxaca, específicamente en el Istmo de Tehuantepec que también comprende parte de Chiapas, Veracruz y Tabasco. Según datos del INEGI (2010), la población de este municipio asciende a 93,038 habitantes. Del total de residentes, 63% hablan una lengua indígena; del cual, 98% es zapoteco[23] y el restante zoque.

22 Según Miguel Basañez en la disidencia política oaxaqueña «predomina la defensa popular sustentada en coaliciones, alianzas y frentes, que integran a las fuerzas sociales de grupos indígenas, campesinos y estudiantes universitarios. Así, generalizando, podemos sustentar que el sector disidente oaxaqueño está fundamentalmente animado por una fracción popular que lucha por una estructura social más democrática e igualitaria que garantice sus reivindicaciones de movilidad y retribución sociales» (Basañez, 1987: 69). La cantidad de grupos involucrados y sus exigencias dejan ver la trascendencia histórica que tiene la resistencia y organización social y política en este estado.

23 Zapoteco significa *binnizá*, que traducido al español es «pueblo que proviene de las nubes».

Foto 1 «La Tehuana», del maestro Miguel Hernández Urban, ubicada en Santo Dominngo, Istmo de Tehuantepec

El origen de cómo los zapotecas se asientan en esta zona y construyen una sociedad es mítico, y forma parte de su historia oral:

> La leyenda más antigua de la tradición zapoteca del istmo de Tehuantepec cuenta la historia de los antepasados, los binnigulaza. Los «padres de la raza», como también se les conoce, fueron elegidos por los dioses y eran unos hombres gigantes: nacieron de las nubes o descendieron de las raíces de los árboles, y además de ser guerreros y sabios, tenían la capacidad de convertirse en animales. Se dice que los binnigulaza no fueron derrotados por los españoles, pues, al son de la música y al ritmo de la danza, se dispersaron y se llevaron con ellos la tradición. El escritor zapoteco Andrés Henestrosa describe que los binnizá, como se autodenominan los actuales zapotecos, «...cayeron a la tierra en forma de pájaros, de una nube: sabían cantos melodiosos y en las plumas trajeron pintados todos los colores del trópico» (Acosta, 2007: 5).

Según distintas fuentes, la ubicación de los zapotecos en el Istmo en Oaxaca se registra desde los años 700 y 800 d. C., pero «no fue sino hasta el Posclásico (*ca.* 1400) cuando su presencia predominó, al grado de que desde entonces hasta la fecha han integrado el grupo hegemónico en una región multiétnica que se ha distinguido por su ubicación estratégica» (Acosta, 2007: 7). Esto muestra la antiquísima existencia de este grupo étnico, además de su resistencia ante distintos hechos sociales. Además vale resaltar que la historia de los zapotecos se construye con base en documentos escritos, pero también con la tradición oral. En este punto puede destacarse cómo la herencia simbólica forma parte del *habitus* de los juchitecos, como sus mitos de origen.

Ambas historias, la oral y escrita, han sido transmitidas en la lengua original: en zapoteco, elemento que une y distingue a este pueblo, y que ha permanecido a pesar de la hegemonía del español.

Precisamente una de las características más notable del pueblo juchiteco es cómo conviven ambas lenguas. Nadie parece ver distinto al otro hablante, incluso en los negocios, como en los consultorios médicos, donde anuncian que sus doctores entienden perfectamente el zapoteco. Los hombres de edad avanzada y con capital económico también hablan este idioma. Asimismo, muchas de las autoridades del municipio lo dominan, de modo que pueden atender a los pobladores monolingües. En el zócalo y en el mercado se puede escuchar a las mujeres y muxes comunicarse principalmente en zapoteco. Resaltar este dato permite identificar cómo la cultura zapoteca se construye a partir de su historia y sus lenguas, lo que forma parte del *habitus* de los juchitecos.

Con respecto a la dinámica económica, el centro de Juchitán de Zaragoza es un espacio de comercio donde la gente de pueblos aledaños y colonias cercanas y lejanas va a comprar artículos y comida para sus hogares o negocios. Incluso «acuden desde las mujeres huaves para ofrecer camarón hasta los ganaderos del istmo oaxaqueño y veracruzano para vender sus productos» (Acosta, 2007: 21). De modo que no solo hay una extensa oferta de insumos, sino también variedad, pues se encuentra el tradicional mercado con comida y vestimenta típica de la zona, y se ubican tiendas de ropa y zapatos distribuidos por pequeñas, medianas y grandes empresas. Aunado a lo anterior, en los espacios comerciales, aparte de funcionar como espacio de compra-venta, también se desarrollan relaciones sociales, intercambios materiales, simbólicos y de información entre personas de distintos puntos de la región. De ahí que Gómez señale: «Las relaciones entre los diferentes grupos étnicos se dan particularmente en los luga-

res públicos, como los mercados regionales de Juchitán-Tehuantepec, Matías Romero y Minatitlán-Coatzacoalcos» (2010: 56), por lo que la espacialidad, en específico los lugares públicos, permiten una convivencia de grupos y de lenguas.

Otra característica de esta pequeña urbe es su transporte. Todo el tiempo hay tránsito, pasan autobuses, taxis y mototaxis que llevan a la gente por cantidades que van desde los cinco a los 25 pesos. El oficio de chofer de transporte público es tanto, que hay bases cada dos calles, por lo que se advierte la competencia.

Un aspecto más sobre este municipio es su movimiento festivo, específicamente las celebraciones llamadas velas. Estas son fiestas tradicionales del Istmo de Tehuantepec con un pasado prehispánico que deben su nombre al verbo *velar* pues su objetivo es custodiar, respetar y promover una tradición. El fin puede ser religioso (en honor a un santo patrono), para conmemorar una canción histórica y tradicional (como lo es la vela de la sandunga en Santo Domingo), por la celebración de un oficio de la región (pescadores, herreros, etc.), también pueden ser motivadas por una familia de renombre que guarda y difunde sus costumbres o por un grupo empresarial; además, se desarrollan las velas que tienen como objeto de celebración un producto típico de la zona, como la ciruela (Miano: 2002).

Estos festejos se llevan a cabo a lo largo del año en distintos campos: político (pues en muchos municipios las autoridades locales participan activamente), cívico, religioso y laboral (Matías, 2011). Si bien se presenta una pluralidad de fines y grupos en las velas, lo que tienen en común es que están basadas en la cooperación, lo que popularmente se llama «tradición de la mano de vuelta»; pues aunque un colectivo las lidere por un año, el puesto se rota anualmente y la mayoría del pueblo aporta de forma monetaria o material. Esto último indica que se necesita tener un capital económico no solo con el objetivo de participar, sino también para visibilizarse en la sociedad y formar un capital social y político. De modo que entre más se colaboré, mayor es el reconocimiento.

En Juchitán, las velas se concentran en el mes de mayo y constan de varios días donde se realiza un recorrido por las calles con música, llamado «la regada», desfile donde los grupos encargados recorren las calles en caballos y carros y avientan pan o utensilios para el hogar; hay una misa, un baile comunitario y se termina con la «lavada de olla», que es el cierre de la celebración en donde se come el recalentado y se baila. Para realizar estos eventos hay una organización con base en distintos cargos: a) las reinas,

quienes aportan parte del dinero para el grupo musical o, en su caso, buscan el financiamiento y fungen como la representante de la fiesta, donde es coronada; b) mayordomos, anfitriones y encargados de organizar en su mayor parte la vela durante un año; c) capitanes, quienes llevan un carro alegórico junto con un estandarte de un santo, y el día de la fiesta colocan «su puesto», un espacio donde reciben a la gente con bebida y botana típica del Istmo; d) los padrinos financian parte de la celebración y coronan a la reina; e) y *chagola*, «casamentero», animador oficial de la celebración (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011).

En las velas se pide que los asistentes vistan de gala, las mujeres portan el traje tradicional de tehuana y los hombres la guayabera. Estas celebraciones tienen un renombre nacional e internacional.

En Juchitán, todavía en el mes de junio, se aprecia cómo acaban de celebrarse las velas de mayo, pues pasan algunas regadas. De modo que estas fiestas, y sus mesas directivas, son otro espacio de convivencia de diferentes grupos en donde las personas con más capital económico y social aparecen como padrinos o mayordomos. Con respecto a las velas, Gómez agrega:

> Otro espacio público en el que son evidentes las relaciones interétnicas que cohesionan la diversidad cultural del istmo de Tehuantepec son las fiestas. En Oaxaca las de mayor tradición se denominan «velas», organizadas por las familias más extendidas de cada municipio y localidad, incluso de cada barrio de las ciudades, lo que da cohesión a la población mediante un sistema de parentesco sanguíneo y por compadrazgo (Gómez, 2010: 56-57).

Estas celebraciones, junto con la lengua, permiten considerar a Juchitán como un municipio que ha conservado e interiorizado su etnia, a pesar de una constante urbanización que puede verse en patrones de consumo, comercio, transporte, la forma de vestir, pues si bien persiste la ropa tradicional, como los huipiles, también se alternan con prendas contemporáneas. De este modo, hay una integración de lo étnico y tradicional con lo urbano. En relación a este punto, Gómez concluye:

> Contra la tendencia de que "urbanización« significa 'asimilación de los indígenas, aculturación y pérdida de la identidad', Juchitán y Tehuantepec son ciudades donde coexisten las tradiciones zapotecas —como las fiestas de las «velas» o el uso del huipil tradicio-

> nal— con el modo de vivir en ciudades cosmopolitas que tienen una tendencia a crecer hasta unirse en una sola mancha urbana (2010: 56).

La comunicación entre estos dos *habitus*, el que se da en un entorno indígena y aquel que contiene prácticas de las grandes urbes, da cuenta de cómo los grupos étnicos no son cerrados, absolutos ni uniformes, al contrario, se encuentran en constante interacción con otros entornos sociales. De este modo, «el desafío epistemológico al que nos enfrentamos, consiste entonces en no reducir la identidad étnica ni a sus momentos históricos, ni a sus momentos etnográficos contemporáneos» (Barabas y Bartolomé, 1986: 449), pues los zapotecos se encuentran diariamente en un intercambio comercial, social, político y cultural con los municipios aledaños, con la capital de Oaxaca y también con la Ciudad de México, ya que sus habitantes se mueven constantemente en todas esas geografías con fines prácticos.

Otra característica notable de Juchitán es su posición política a nivel municipal. Desde 1975 se presentó una organización política liderada por diversos integrantes de la Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo (COCEI), un grupo de izquierda caracterizado por sus demandas centradas en la recuperación de las tierras comunales

Foto 2 Regada en el mes de junio

de los zapotecos y que habían sido tomadas por agentes privados. La movilización de la COCEI atrajo a distintos intelectuales, como Carlos Monsiváis, Elena Poniatowska, Francisco Toledo y Rosario Ibarra, entre otros, de quienes recibieron apoyo porque a nivel nacional esta organización se colocaba como disidente del partido hegemónico en turno (Partido Revolucionario Institucional). Al respecto, Moisés Bailón señala: "«En Juchitán el discurso político, especialmente el zapoteco, es fuerza material de movilización y la COCEI lo articuló con la recuperación de la tradición de lucha de los zapotecos del lstmo en contra de las imposiciones del gobierno» (1985: 6).

La movilización social y política de la COCEI dio paso a su integración a las elecciones electorales donde salieron victoriosos en 1980, no sin dejar de enfrentar al partido hegemónico. Su llegada a la administración pública colocó a Juchitán como el primer municipio a nivel nacional en ser gobernado por un grupo de izquierda. Una vez en la administración, la COCEI se caracterizó por sus gestiones que buscaban una ampliación de los servicios públicos, así como el impulso a los artistas oaxaqueños. Incluso destacaron por ser la primera entidad oficial en recibir al Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) públicamente. Sus gobiernos de izquierda han sido interrumpidos por dos trienios (2002-2004 y 2011-2013) en los que el PRI ganó las elecciones. Sin embargo, actualmente (2014-2016) el PRD gobierna el municipio, y aunque algunos agentes de la COCEI continúen en este espacio, la organización base de la COCEI no se encuentra activa actualmente.

Después de revisar las características principales de Juchitán puede plantearse que este municipio tiene una dinámica social que guarda sus tradiciones y lengua, sin dejar de socializar elementos más urbanos. Con relación a esta compleja estructuración de Juchitán, Bailón señala:

> Juchitán es uno de esos extraños pueblos con historia propia. A diferencia de otras poblaciones que la historia nacional les da su identidad, los juchitecos han asimilado la historia de los grupos que dominan al país, pero como complemento de una historia local, que se enriquece, vive y transmite por tradición oral, con su propio santoral de héroes y su propia mitología (1985: 1).

De este modo, Juchitán se ha construido como un espacio social en el que convergen y se integran prácticas de distintas localidades y urbes; además de integrar distintos

elementos a las tradiciones de la región. El comercio y los propios medios de comunicación han permitido esto, pues hay un continuo intercambio cultural con otras cosmovisiones. Esta característica de mantener lo étnico y adoptar nuevas herramientas que transforman el *habitus* ya existente es lo que precisamente ha llevado a varios investigadores a emprender diversos temas de investigación como la movilización de la COCEI, el *habitus* de las mujeres zapotecas y el de los muxes, tema que se estudia a continuación.

2. El género en Juchitán: los cambios de habitus entre los muxes

Juchitán de Zaragoza, Oaxaca se ha caracterizado, como pudo revisarse, por su disidencia política en un contexto nacional que los coloca como pioneros en el gobierno municipal de izquierda; también por sus tradicionales velas que recogen un sincretismo, un espacio de turismo y una organización social y política por los diferentes cargos que implica esta festividad. Además, esta ciudad ha sido un foco de atención para la investigación social y medios de comunicación por su particular construcción y prácticas de género.

Desde hace décadas se han realizado investigaciones en torno a dos poblaciones de Juchitán: las mujeres y la de los muxes. A las primeras se les ha colocado como personas con una autonomía en su casa y en la economía; esto ha llevado a que los científicos sociales planteen, incluso, la existencia de una sociedad matriarcal en esta región, lo que ha trascendido a nivel nacional e internacional, de ahí que Gómez señale que es «en el Istmo de Tehuantepec, donde la mujer zapoteca ha tenido una presencia en el imaginario colectivo y social de México y el extranjero» (2010: 20). Este supuesto está enraizado en la dinámica social que forma parte del género en esta ciudad.

Este hecho social lleva al segundo grupo estudiado: los muxes, quienes son habitantes originarios de Oaxaca, específicamente de la región del Istmo de Tehuantepec. Se caracterizan por nacer biológicamente como hombres; en la infancia o pubertad comienzan a adoptar vestimenta y costumbres tradicionales de la mujer, así como una preferencia sexual por otros hombres. Ya en su juventud y adultez algunos se identifican plenamente como mujeres, otros recurren ocasionalmente al atuendo femenino, mientras unos más solo lo hacen en festividades especiales. Sin embargo, también existen quienes portan exclusivamente ropa masculina. De modo que hay una pluralidad en la forma de ser muxe. Si bien hay distintas formas de ser muxe, puede señalarse

que lo que comparten es un campo de significación alrededor de la sexualidad y el género no normativos, por lo que pertenecen a lo que actualmente, y desde los discursos imperantes, se conoce como disidencia y diversidad sexual, como lo reconoce una de las entrevistadas: «Aquí en Juchitán, la población muxe es la población gay, como se maneja en otros lados, son los hombres que quieren sexo con otros hombres, en este caso [...] aquí los muxes son vistos porque se visten, porque se visten de mujer, son feminizados».[24]

Incluso, cuando no se vistan con ropa tradicional de mujer, son reconocidos por ciertas actitudes y gestos que se han normado como femeninos. En el zapoteco hay una forma de diferenciar a la persona que adopta el género de mujer y quien se asume como hombre: a la primera se le llama muxe *gunna'* y al segundo muxe *nguiiu'*, pero hay quienes viven en un intermedio de estas identidades. En ese sentido, los muxes repre-

Foto 3. Muxe dedicado al estilismo en una muestra del trabajo realizado por este grupo durante la Semana Cultural de la Diversidad Sexual en Juchitán.

24 Entrevista con Julia, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, 22 de junio del 2015.

Foto 4. Muxe dedicado al bordado. Semana Cultural de la Diversidad Sexual en Juchitán.

sentan un paradigma prácticamente a nivel internacional, por su rompimiento con las categorías de género históricamente establecidas.

La información que se tiene de los muxes es reciente, pues hasta 1986 se publicó el primer artículo (Collins) referente a ellos, pero desde ese entonces se resalta que su presencia en la sociedad zapoteca data desde antes de la construcción de la Nueva España. El hecho de no contar con documentos que evidencien o muestren cómo era la vida de los muxes hace siglos, restringe estudiar una historia de larga duración.

Miano, la principal investigadora del tema, señaló que los muxes forman parte de la construcción de género de los zapotecos porque por generaciones se ha constatado de forma oral su presencia en las prácticas y dinámicas sociales. En la historia oral de la región se puede encontrar que los muxes anteriormente (década de los setenta) vestían la ropa tradicional de los hombres, y en sus guayaberas bordaban flores, o se ponían una el cabello.

El primer documento sobre los muxes es el de la antropóloga estadounidense Della Collins Cook, investigadora de la Universidad de Indiana, quien en 1986 presentó una ponencia con el título de *Isthmus Zapotec* Muxe*: Social and Biological Dimensions of a*

Third Gender Role, donde refirió que los muxes tenían características de ambos géneros: masculino y femenino; y en sus prácticas sociales y culturales encontraba expectativas sociales para una mayor inclusión social. Por su parte, Verónica Bennholdt-Thompsen en su libro *Juchitán, la ciudad de las mujeres* (1997) abordó el matriarcado en el Istmo de Tehuantepec, sin embargo, en su trabajo de campo se encontró con prácticas culturales que expresaban una permisibilidad hacia los hombres homosexuales, quienes a su vez tenían y expresaban identidades femeninas. A partir de ello dedicó un capítulo de su libro para analizar las relaciones que permitían esta disidencia; sus conclusiones la llevaron a expresarse de los muxes como un tercer sexo.

El tercer sexo es un tema presentado desde hace años y se refiere a las personas que no se ubican dentro del binarismo sexual, hombre y mujer, y que van desde las personas intersexuales, es decir, una condición biológica que no los ubica ni como mujeres ni como hombres,[25] hasta a aquellos que por rituales adoptan el género que puede considerarse contrario a su nacimiento (Gómez, 2010). Los ejemplos de estos últimos abundan y coinciden en su localización fuera de las grandes urbes. Entre ellos destacan los *xanith* de Omán, los *hijras* de la India[26], los *bakla* filipinos, el *we'wha* entre los *zuñi* norteamericanos, los *mahu* hawaianos, los *sarombay* de la República Malgache y también los propios muxes de Juchitán de Oaxaca (Gómez, 2010). A partir de estos casos se retoma el planteamiento de que aunque el género es un sistema, una norma y una construcción universal, esto no significa que sus prácticas sean semejantes en todos los espacios. En este sentido, «todas estas realidades demuestran que el género y la identidad sexual son dos sistemas relacionales que se han transformado según las coordenadas socieconómicas y culturales de cada época y espacio concreto» (Gómez: 2386). La performatividad de género no solamente está sujeta a la norma del binaris-

25 Las personas del tercer género, en específico quienes son intersexuales, aquellos que por decisión no se asumen como hombres o mujeres o los que atraviesan rituales de paso por la cultura de su región, han demandado su derecho constitucional para no ubicarse dentro del binarismo. El resultado ha sido que en países como Nepal, India, Pakistán, Bangladesh, Alemania, Nueva Zelanda, y Australia se haya logrado un reconocimiento legal como tercer género y, por tanto, sus documentos oficiales de identificación concuerden. (Habib, 2003; Pasquesoone, 2014).

26 Los hijras han emprendido una lucha social y política por su reconocimiento como tercer sexo y, por tanto, la identificación oficial que los acredite como ciudadanos con este género para un acceso al trabajo, pues muchos de los también llamados eunuchs, se ven obligados a laborar en el trabajo sexual y enfrentan discriminación. Es importante destacar que sus demandas las presentan en sus festivales tradicionales que están llenos de música y danza (Beary, 2003). En este sentido coinciden con los muxes y sus espacios políticos para ser visibilizados y escuchados.

mo, sino a otras relaciones de dominación, como el régimen heteronormativo, como se discutirá más adelante.

Otros autores han concebido a los muxes desde diferentes ángulos que el de la propuesta analítica del tercer sexo. Marinella Miano Borruso, quien se dedicó a estudiar ampliamente los fenómenos sociales y culturales que permiten prácticas sexuales disidentes de la heteronormatividad sexual en Juchitán, en *Hombre, mujer y* muxe *en el Istmo de Tehuantepec* (2002: 17) destaca que el género de los muxes tiene una larga trayectoria en la cultura zapoteca. Describe la cotidianidad de esta población y también se enfoca en sus celebraciones como un espacio de disidencia en el marco hetenormativo. Miano, investigadora y fundadora de la asociación civil Ama la vida, describió a los muxes como personas homosexuales identificadas por su afeminamiento y el travestismo a quienes la sociedad respeta y acepta. La autora encontró en su trabajo que los muxes se dedican a actividades reconocidas socialmente «en función de la reproducción de algunos elementos culturales tradicionales» (17).

Después de describir detalladamente la dinámica social de los muxes, específicamente en las velas, Miano utiliza el concepto de homosexualidad institucionalizada para referirse a este grupo. Este concepto señala la relación homoerótica de hombres con hombres. Según esta autora hay una aceptación de los individuos que se reconocen como tal, este hecho está fundamentado en la sociedad zapoteca, etnia que reconoce a los muxes desde tiempos antiquísimos. La valoración de los muxes es positiva, desde el supuesto de esta investigadora.

Por su parte, Águeda Gómez (2010) señala que en Juchitán existe la hetenormatividad y homonormatividad, la cual se acepta porque los muxes aportan económicamente a su hogar, pero una vez que no cumplen sus responsabilidades, reciben una sanción social. El estudio de esta autora permite ver un poco más las complejidades que enfrentan los muxes, quienes se desenvuelven de manera activa en la sociedad zapoteca, en específico en el comercio, pero sus espacios están restringidos.

Estas investigaciones ubican a los muxes como un grupo social e históricamente reconocido que rompe con un paradigma de género binario. Dichos aportes permiten estudiar los cambios en los muxes y su movilidad en el espacio público. Si bien todo ello abona a la investigación, en esta tesis el caso se expone de manera diferente porque se presenta a los muxes como agentes que viven una situación de vulnerabilidad, que a su vez es contradictoria con una aceptación en distintos tiempos y espacios.

Debe recordarse que en esta investigación se retoma el planteamiento de vulnerabilidad de Judith Butler. El punto más significativo de esta categoría es que a partir de ese estado de exposición de los cuerpos a distintos tipos de violencia se puede dar una agencia. En palabras de la autora, la vulnerabilidad «understood as a deliberate exposure to power, is part of the very meaning of political resistance as an embodied enactment» (2014: 12). Dicha resistencia se estudia en esta investigación desde la participación política.

Si bien la mayoría de estudios, algunos ya citados, señalan a los muxes como agentes reconocidos y aceptados socialmente, hace algunas décadas (finales de los setenta y principios de los ochenta, periodo crítico del VIH y sida en México) comenzaron a ser objeto de actos de violencia, es decir, se empezó a visibilizar su vulnerabilidad. La propia Miano ya apuntaba sobre la marginalización vivida por los muxes, pues señala asesinatos que pueden calificarse como homofóbicos.[27] En uno de sus últimos artículos apunta la presencia de distintos delitos hacia los muxes por su género, pues «han aparecido golpeadas, torturadas y asesinadas» (Miano, Bartolo y Gómez, 2009). Estos hechos comenzaron a cuestionar el gran paradigma de la aceptación social de los muxes, y para esta autora no solo se empezó a atentar contra las vidas humanas, sino también contra toda una cultura.

> En términos políticos, la percepción es que estos crímenes no son solamente productos de la homofobia, sino que en gran medida representan un atentado al patrimonio cultural intangible de los zapotecas: la tolerancia de la diversidad y la existencia de flexibilidad en el orden de género que es uno de los rasgos salientes que definen a la etnia zapoteca (Miano, Bartolo y Gómez, 2009: 4).

Este tipo de acciones dan pie a un replanteamiento para el estudio de los muxes Pero ¿por qué se da esta situación de vulnerabilidad de los muxes? Para responder esta pregunta, se debe argumentar con lo estudiado en campo en conjunto con la teoría para

27 Homofobia es una palabra compuesta por homo, homosexualidad, y fobia que es un miedo patológico a algo o a determinadas situaciones. El término se introdujo en la medicina en el año de 1972 por el psicólogo George Weinberg. Según Olivia Tena Guerrero, la presentación de la categoría homofobia fue un avance al mostrar que la discriminación hacia los homosexuales debía ser estudiada como un fenómeno individual y social (2012).

exponer desde qué marco se estudia a los muxes. Para comenzar es importante señalar que en esta investigación no se estudia a los muxes ni como el tercer sexo, ni tampoco se retoma la homosexualidad institucionalizada. Más bien se analiza desde la performatividad del género, pues se entiende una capacidad de agencia y de disidencia de este grupo en comparación con el paradigma binario occidental. Con base en esta categoría se puede reconocer cómo el género de los muxes no es inmutable ni universal, pues a lo largo de su vida pueden transitar en sus relaciones homoeróticas y en su cuerpo; ya que hay quienes practican el travestismo en una parte de su vida, pero esto no los condiciona para continuar de manera permanente.

Asimismo, las muxes *gunna'* buscan una estética de una mujer ubicada en los estándares de belleza y la representan en conjunto con los peinados y vestimenta tradicional de Juchitán. De modo que hay un encuentro entre *habitus* acerca de cómo vivir un cuerpo de mujer, lo que permite hablar del género como un acto móvil que integra prácticas de otros espacios, en este caso de las urbes, y las conjunta con las de la región. Ejemplo de esta performatividad de género es, en primer lugar, que hay muxes que en las fiestas adoptan un vestuario más de «drag queen» (en sus palabras), pero en su día a día llevan la ropa tradicional de Juchitán y, en segundo lugar, hay quienes, sobre todo las personas de más edad, solo portan la ropa típica.

Debe recordarse que la performatividad de género integra y expresa las prácticas de deseo homoerótico, identidades sexogenéricas y las formas que en que se viven los cuerpos, las cuales se encuentran sujetas a una norma que reivindica el binarismo y el sistema heteronormativo; lo que permite ver y estudiar la diversidad de formas de construir estas prácticas. Asimismo, la performatividad de género reconoce la relación entre etnia, raza y clase, por lo que posibilita el análisis de una agencia sin olvidar la estructura.

En esta investigación, se puede apreciar la interrelación de etnia, género y clase social porque, en primer lugar, las prácticas de género de los muxes, disímiles a la heteronormatividad, forman parte de la historia del Istmo que está enraizado en su cultura zapoteca; y, en segundo lugar, porque los muxes también se diferencian por su adquisición monetaria, como podrá estudiarse. Aunado a lo anterior, la categoría de performatividad de género expone su génesis en una asignación de papeles para el orden social, de modo que es importante estudiar cómo funciona esto en los muxes.

Mucho se ha hablado de las prácticas de género de los muxes, tanto de sus deseos homosexuales como de su identidad vinculada a la de las mujeres; también se ha señalado que contribuyen económicamente a su hogar y a su comunidad, pero poco se ha escrito sobre los papeles tradicionales que siguen los muxes para el orden y estabilidad de la sociedad zapoteca. Si en el paradigma de género la mujer debe cubrir su papel de madre y esposa, y el hombre se posiciona como la figura de poder y de proveedor ¿qué papel tiene el muxe en la sociedad zapoteca? En primer lugar, al igual que la mujer, el muxe se hace cargo de los padres cuando estos llegan a la vejez, los procuran y cuidan; asimismo aportan dinero a su casa y trabajan en oficios específicos: tejedores, vendedores, cocineros, etcétera. De este modo, tienen su propio campo y *habitus*. Ejemplo de ello, es el siguiente fragmento de una de las entrevistas:

> Se dice que por cada casa que tenga un muxe es una bendición, se dice que es una bendición porque finalmente quien queda con mamá y con papá somos los muxes, sin embargo, un muxe es un ser pensante [...] también puede ostentar un título. En este caso su servidor es licenciado en derecho [...] también existen otros muxes que son artesanos, que son estilistas, que ocupan un cargo público en los diferentes ámbitos del gobierno municipal[28].

Los muxes reproducen una práctica específica de género (y muchos de ellos lo siguen) que si bien no los ubica como mujeres y hombres, sí se acercan a la performatividad que tradicionalmente han producido las mujeres. El espacio de estos históricamente ha sido el hogar y el comercio con la finalidad de ayudar a sus familias, con mayor peso para los muxes *gunna'*. Sin embargo, en el momento en que ellos no solo no se quedan en estos espacios, sino que también salen al espacio político motivados por sus necesidades y problemas sociales, transgreden estructuras. La educación es ejemplo de ello:

> Las nuevas generaciones de muxes ahorita ya se preparan, anteriormente los muxes se quedaban en las casas cuidando a los ancianos, a los niños y trabajando para que los otros hermanos y hermanas estuvieran, salieran a prepararse. Y ahorita también ellos ya salen

28 Entrevista con Roberto, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, 12 de junio del 2015.

> a prepararse porque ya tienen otra visión diferente. Entonces también han sufrido todo un proceso a lo largo de estos años.[29]

De este modo, los muxes irrumpen la historia de su *habitus*, el cual está ligado a una función social y a una manera específica de sus deseos y cuerpos. En este punto debe resaltarse y traer de nuevo cómo el género forma parte de los campos que sustentan jerarquías y estructuras en las que agentes específicos ostentan el poder. En consecuencia, si un grupo, en este caso los muxes, produce prácticas que no están apegadas a su historia y a la normatividad, su situación de aceptación transita a una de vulnerabilidad, pues se encuentran expuestos a crímenes y a otros actos que atentan contra su vida.

En segundo lugar, otra función social y cultural de los muxes es que son iniciadores sexuales de los hombres de la comunidad juchiteca. En el trabajo de campo, en entrevistas informales y en una formal, se constató que los muxes son las primeras parejas que los hombres tienen para comenzar su vida sexual: «Entonces, bueno, de repente también fueron considerados como los iniciadores sexualmente de los jóvenes adolescentes».[30] Sin embargo, una vez que los hombres jóvenes han tenido un encuentro con los muxes, no vuelven con ellos y siguen su sexualidad con una mujer o los buscan de manera esporádica. Este rito de iniciación no es general, sino que es una práctica que algunos hombres continúan. El porcentaje no puede saberse porque de estos encuentros solo se habla entre las parejas y generalmente entre el grupo de muxes, quienes comparten sus experiencias.

Esta funcionalidad de los muxes los coloca en una posición de dependencia hacia los hombres porque su relación funciona según los términos que estos pongan; ejemplo de ello es que los cuerpos de los muxes sirven como medio en un rito de iniciación, pues una vez terminado, el hombre los deja o puede recurrir a ellos ocasionalmente. Incluso cuando los muxes tienen relaciones más estables, saben que su pareja puede estar con una mujer o con un hombre, pero ellos lo aceptan. Desde luego existen excepciones, pero la mayoría se encuentra en estos casos. Con lo anterior, puede verse cómo, tanto las mujeres, como los muxes son parte de lo que Bourdieu estudia como la dominación masculina. En específico, los segundos se encuentran sujetos a lo que el hombre deci-

29 Entrevista con Johana, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, 23 de junio del 2015.
30 Entrevista con Johana, previamente citada.

de, quien rige las relaciones materiales y simbólicas, incluso la sexual donde ellos sostienen su hombría a través de la negación de tener encuentros sexuales con los muxes, con quienes, vale resaltar, no se identifican:

> Yo tengo mi pareja, él es un hombre que tiene sexo con otros hombres (HSH) ¿por qué? porque aparte de mí tiene relaciones con otra persona, se topa un muxe vestido de hombre, entonces tiene relaciones con ese muxe, entonces a esos se les dicen HSH, son los que se están ocultando, no los identificas, no les puedes decir muxe, no les puedes decir bisexual, son esos los que no se ven [...][31]

Estas líneas ejemplifican cómo en una relación de un hombre con una muxe, hay una reproducción de relaciones de dominación donde la persona con una identidad varonil dicta las normas de cómo debe desarrollarse una interacción. Regularmente los muxes no tienen una relación estable y monógama, por lo que se sujetan a los términos de relación que diga el hombre, como en este caso, pues se acepta que esté con otras personas. Esta dominación masculina está basada en la división sexual, misma que tiene su sustento en el liderazgo y posesión de los capitales, como lo argumenta Bourdieu:

> La división sexual está inscrita, por un lado, en la división de las actividades productivas a las que asociamos la idea de trabajo, y en un sentido más amplio, en la división del trabajo de mantenimiento del capital social y del capital simbólico que atribuye a los hombres el monopolio de todas las actividades oficiales, públicas, de representación, y en especial de todos los intercambios de honor, intercambios de palabras (en los encuentros cotidianos y sobre todo en la asamblea), intercambios de regalos, intercambios de mujeres, intercambios de desafíos y de muertes (cuyo límite es la guerra) (Bourdieu, 2012: 64).

De este modo, es difícil sostener que los muxes sean un grupo homogéneo y que gocen de aceptación y valoración por parte de su comunidad. Por ello, en esta investigación, los muxes son agentes que, en primer lugar tienen un *habitus* muy cercano al de la mujer, pues procuran por el hogar y a la vez dan placer sexual al otro, en específico al hombre; en segundo término, su performatividad de género se encuentra en un proce-

31 Entrevista a Julia, previamente citada.

so complejo de transformación no solo por transgredir sus espacios tradicionales, pues ahora han comenzado a integrarse a distintos espacios políticos, sino también porque adoptan una estética de un tipo de mujer en específico: un cuerpo voluptuoso y bello desde el canon, vestimenta femenina y maquillaje pronunciado.

Una de las consecuencias es que la población juchiteca tenga una resistencia a estos cambios y que los muxes sean objeto de una vida vulnerable porque sus prácticas cuestionan los campos y *habitus* que han sostenido históricamente la organización social en función del género. Ante el cambio, se presenta una respuesta en forma de sanción social porque se atenta contra el poder, específicamente a lo que Guillermo Nuñez llama «poder de la representación», al cual define como «las valoraciones y conceptualizaciones que compartimos de la realidad en la estructuración de las posibilidades de acción de todos como individuos» (2000: 29).

Este poder de la representación, propuesta por Núñez y realizada bajo la teoría de Bourdieu, puede verse en el paradigma binario donde existe el ser mujer y el ser hombre. En Juchitán se encuentran los dos y también el muxe, quien tiene una forma específica de su *habitus* y que implica una organización de prácticas, de «nuestros deseos, la intimidad [...] nuestras posibilidades de gozo, de placer [...] No es casual que constantemente estemos disputando, unos más otros menos, los calificativos que otros dan a nuestras acciones o intenciones, a la manera de vestirnos, a nuestros cuerpos [...] (Núñez,: 29)». De este modo, los muxes se mueven en estructuras que señalan qué pueden hacer o cómo vestirse y, cuando ellos responden a este poder, los señalan y agraden porque cuando se integran características al *habitus* de los muxes se contraviene con toda la estructura social, en la que se asienta el género.

De este modo puede plantearse que los muxes sí irrumpen el género binario y tienen un papel en la sociedad zapoteca, pero eso no los excluye de las relaciones de poder y dominación masculina. A pesar de ello y a partir de todo esto, los muxes han movilizado un capital social, producto de la historia de la región, y de su agencia misma.

Ante este panorama vale preguntar ¿cómo viven los muxes esta vulnerabilidad? ¿Cuáles son las situaciones de vulnerabilidad que enfrentan y cómo las enfrentan? *¿La dominación masculina que enfrentan se da de forma igual? Si ya se ha planteado la pluralidad de ser* muxe, ¿cuáles son las consecuencias de estas diferencias en los distintos campos de poder? A continuación se pretende exponer la heterogeneidad de desigualdades de estos agentes

3. El espacio social de los muxes

En el segundo capítulo se revisó el espacio social como una categoría de Pierre Bourdieu que permite estudiar las jerarquías desiguales de los agentes y que aquí se retoma para comprender a los muxes como agentes que enfrentan una vulnerabilidad no solo impulsada por el resto de la sociedad, sino también desde ellos mismos.

Para comenzar es importante destacar que Pierre Bourdieu presenta el espacio social como una categoría que permite comprender las clases sociales, pues contempla el privilegio de los agentes que tienen un peso mayor en el intercambio material que va ligado con el simbólico. De modo que si se tiene capital económico, también puede ir acompañado del cultural, y con ambos el agente se posiciona en un lugar más alto que otros.

La posición de los agentes en el espacio social se relaciona con el tipo de trabajo en el que se encuentren, la capacidad de adquirir bienes y desde luego el nivel de escolaridad ¿y qué pasa con agentes como los muxes que viven un género performativo como el que se ha descrito anteriormente? De acuerdo al trabajo de campo, el capital económico que se tenga motiva una rearticulación en el lenguaje de género, tan es así que incluso el dinero puede redefinir su autodenominación porque hay quienes se llaman gay por tener más solvencia económica. Al respeto una de las entrevistadas explica:

> Entonces decían que los pobres eran muxes, los que tenían dinero eran gays ¿por qué? Porque eran gays que sí tenían dinero. Entonces se catalogaba a Carsola como gay, a mí se me catalogaría como muxe ¿por qué? Porque no cuento con una posición económica. Entonces Carsola que tiene dinero es gay, entonces ya lo toman como categoría económica, ya van subiendo, van subiendo, me imagino que los transexuales, trangénero que ya son operadas entonces son de más dinero ¿por qué? Porque han contado con ese recurso para poder operarse. Entonces esas posiciones muchos las han tomado porque son por posición social, económica, de que cuento con reconocimiento ante la sociedad, económica [...] Al fin al cabo todos somos muxes, no hay diferencia, no hay, pero hay otros que sí han hecho esa diferencia [...]. Como de donde viene Amelia, Amelia pues no con todo mundo se habla, donde viene Berenice. Ellos piensan que por el simple hecho de ya contar con un recurso ya son superiores a otros, pero no saben que el dinero se va a acabar, o el día que uno muera no se los van a llevar. Le digo: «Yo tengo o no tenga, de todos modos me voy a ir y no me voy a llevar nada». A lo mejor me echan una ropa, pero ahí se va a echar a perder en la tumba, pero ni siquiera voy a usarlo otra vez, pero ellos sí. Muchos han hecho

> esa diferencia de que muxes son los pobres y gays son los que tienen, hasta ese extremo han llegado la homofobia interiorizada entre nosotros mismos.[32]

Esta diferenciación de clase señala cómo el capital económico es preponderante para posicionarse en el espacio social y que si bien todos enfrentan una vulnerabilidad por ser muxes, esto no significa que no se encuentren exentos de reproducir diferencias jerárquicas entre ellos mismos a partir de la adquisición monetaria. Todo ello permite ver cómo el género, que no puede separarse de la clase social, acentúa la vulnerabilidad de algunos muxes porque las relaciones de dominación se reproducen y se motivan también entre los propios grupos vulnerables.

En *La dominación masculina*, Bourdieu estudia cómo los hombres enfrentan una norma que seguir y, al mismo tiempo, como las mujeres las reproducen. Todos los agentes producen *habitus* que están ligados a mantener el género y el espacio social, es decir, la diferenciación entre los capitales económicos. De modo que los muxes con menos sustento monetario no solo enfrentan una vulnerabilidad por su género, sino también por su clase social.

Relacionado con esta diferenciación de clase se encuentra el trabajo que ejercen los muxes, ya que no es lo mismo alguien que trabaja en el mercado o en el municipio, como algunos entrevistados, que en la prostitución, pues es uno de los temas menos visibilizados de los muxes; se les exalta como gente trabajadora en espacios reconocidos como el bordado, la cocina, la elaboración de adornos para las velas, entre otros, pero de la prostitución no se habla. Incluso, en la Semana Cultural de la Diversidad Sexual en Juchitán, el gobierno municipal otorgó reconocimientos a los muxes destacados en distintos oficios: panadería, estilismo, bordado y otros; sin embargo, a lo largo de la jornada solo se hizo mención una vez de las trabajadoras sexuales, y fue la presidenta del organismo del Desarrollo para la Integración de la Familia municipal (DIF), quien al hacerlo bajó el volumen de voz y cambió su tono de festivo a serio para mencionar que «hay que reconocerlo».

No solo hay una diferenciación entre los muxes, según su trabajo, sino también entre aquellos que se dedican al trabajo sexual. Si bien hay una organización entre las traba-

32 Entrevista a Julia, previamente citada.

jadoras sexuales, de la que se hablará en su momento, eso no significa que entre ellas no haya una rivalidad, como lo señala una de las entrevistadas.

> Llega un momento que vemos a un muxe joven, incluso en el trabajo sexual cuando yo inicié. Inicié a los 14 años entré ahí y la policía nos seguía, nos encerraba, pero como era menor de edad yo salía y las demás se quedaban, entonces era el enojo de otras de por qué a mí me dejaban salir, pero yo era menor de edad entonces y yo me dedicaba en el trabajo sexual, entonces, y como me veían joven se molestaban [...] En una de esas que me escondieron la ropa [...] tuve que pasar de largo e irme a la casa de mis papás y me llevo la sorpresa de que mi papá ya estaba en la puerta esperándome y me fue como en feria.[33]

Es importante señalar que en las distintas investigaciones acerca de los muxes no se habla de la prostitución, por tanto, tampoco hay entrevistadas hacia esta población. Esta investigación pretende dar cuenta de la diversidad de ser muxe y sus vulnerabilidades, por ello los diferentes perfiles de personas, como las trabajadoras sexuales que se dedican a la participación política.

Todo este panorama social permite ver las relaciones de dominación entre los propios muxes y, a su vez, se puede estudiar cómo estos agentes viven una vulnerabilidad causada por su situación económica, por su trabajo, por su performatividad de género y los cambios que implica esto y las represalias de la sociedad ante ello.

En este sentido, puede señalarse cómo se posicionan los muxes en el espacio social de forma jerárquica y desigual debido a su capital económico, su trabajo, el cual trae un reconocimiento institucional, desde términos de Bourdieu. Esta diferenciación permite hablar de una vulnerabilidad que parte de la corporalidad, la cual puede verse a través de las siguientes situaciones: el dominio de los hombres hacia los muxes en el campo sexual; la distinción entre los muxes *gunna'* y los muxes *nguiiu'*, pues los segundos guardan una identidad masculina, lo que permite que no sean tan estigmatizados, como los que adoptan el género de mujer; otro tipo de desigualdad es la que se da entre los propios muxes por el capital económico, el cual ahora condiciona la autoidentificación de género.

33 Entrevista a Julia, previamente citada.

En resumen, hasta aquí se podría decir que los muxes son un grupo plural tanto en sus identidades sexogenéricas, corporalidad y posición en el espacio social. Su género los ubica como disidentes de la heteronormatividad, pero esto no los exenta de reproducir y estar bajo las relaciones de dominación social. Ante este panorama, este grupo tiene características que permiten hablar de un capital social, de cual se hablara a continuación.

4. El capital social de los muxes

Se ha hablado del *habitus* de los muxes, el cual se encuentra en transformación por los cambios en su performatividad de género; se ha expuesto la función social de los muxes, las transgresiones en su estética y la apertura de sus prácticas en diferentes campos. Ahora, este apartado tiene el propósito de ubicarlos como agentes con un capital social específico que no puede desligarse de la historia de los zapotecos. Para analizar este tema, se retoma lo que Pierre Bourdieu considera como capital social: los recursos de agentes que obtienen por medio de sus distintas relaciones sociales que se deben a la pertenencia a un grupo, la institucionalización del mismo y su reconocimiento a través de intercambios simbólicos.

La identificación del capital social de los muxes, con base en el trabajo de campo, se puede desglosar en términos de su etnicidad, su organización y, sus redes tanto de trabajo, como de apoyo. El análisis de estas últimas dos redes serán presentadas en el siguiente capítulo, por lo que aquí solo se hace referencia a la etnicidad y al tipo de organización de los muxes.

4.1 Etnicidad

El género de los muxes tiene su génesis en la etnia zapoteca, en la cual hay distintas identidades sexogénericas que responden a una función social, como se ha descrito. Todo ello parte de una organización social y política que refuerza el *habitus* de los juchitecos. En este punto es necesario destacar que la base social de los zapotecos se encuentra en la familia donde las tareas están divididas por las edades y el género: los hombres, mujeres y muxes trabajan y proveen de dinero, pero quien decide sobre su administración es el varón; de manera que aunque muxes y mujeres laboren, eso no significa que tengan una autonomía financiera. El papel de los muxes, como se ha señalado, responde a un aporte a la economía, al sostenimiento de las familias y a la iniciación sexual de los hombres.

En un nivel comunitario, los zapotecas se encuentran organizados por medio de la hermandad, lo que significa una convivencia y cooperación, en específico para las velas tradicionales. En las siguientes líneas se expondrá cómo los muxes sostienen este orden a través de sus prácticas, el uso de la lengua y la vestimenta de este grupo.

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

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

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

Otro elemento de la etnia es su lengua, la zapoteca. Entre los muxes es la lengua más usada y la alternan con el español. Cuando comenzaron a hacer campañas de prevención y del tratamiento contra el VIH sida, tema explicado en el cuarto capítulo, se valieron de medios como el teatro y una radionovela, esta última en zapoteco.

> Fue la idea de radionovela la que nos ha convencido. Sí, pero ¿cómo? ¿En español o en zapoteco? Ahí estaba la clave, una historia en zapoteco que fue contado, narrado por actores clave y activistas muxes, mujeres y hombres juchitecos [...] ¿Y qué es lo que estábamos haciendo? Lo que estábamos haciendo era utilizar la lengua zapoteca para hacer una estrategia con pertinencia cultural, era hablar de una historia a través de los códigos que la lengua indígena nos permite, la lengua como estrategia educativa, y eso que muchas

> de las campañas nacionales pues no llegan a la mayoría de las poblaciones. La apuesta de la comunidad muxe era incluso, ahora que se habla mucho de conservar la lengua zapoteca, la estrategia indirectamente contribuyó a conservar la lengua indígena, incluso en momentos emergentes para enfrentar el VIH-sida.[34]

El hecho de que hayan decido tomar el zapoteco y no el español les permitió transmitir su mensaje a distintas secciones de Juchitán; con un lenguaje coloquial y familiar para los vecinos; lo que les ayudó interactuar con personas de distintas edades y clases sociales.

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

> Estábamos muy orgullosos [en la marcha del 2014 en el D. F.] porque nosotros íbamos con nuestro traje regional y pues las comunidades a nivel nacional que fueron a la marcha, pues iban con este...trajes estrafalarios, ya cosas muy avanzadas ¿no? O encuerados y nosotros, nuestra comunidad sí, nosotros fue muy vistoso porque fuimos con nuestro traje regional, lo que utilizamos aquí en nuestras fiestas o la vestimenta que se usa del diario [...] Nosotros nunca perdemos nuestra cultura, sobre todo nuestro traje tradicional. Para nosotros es un orgullo, entonces es lo que aportamos cuando salimos a un evento internacional, nacional. Entonces solito se abren los espacios, como que dicen: «No, oye, como que esto vaya hacia el frente, como que es más», para ellos dicen: «Qué atrevidos, esta comunidad vienen con el traje que usan en su pueblo» y este...y pues como que nos dan más exclusividad.[35]

34 Mesa de diálogo como parte de la Semana Cultural de la Diversidad Sexual en Juchitán, intervención de Amelia, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, 16 de noviembre del 2015.
35 Entrevista con Ernesto, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, 25 de junio del 2015.

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

Judith Butler señala al cuerpo como ese espacio lleno de significaciones y construcciones, y, precisamente, la vestimenta es un instrumento para llegar a ello, pues con esta se comienzan a adoptar identidades sexogénericas; de modo que una manera de posicionarse también es a través del vestido tradicional zapoteco.

Todas estas prácticas permiten que los muxes realicen a diario un intercambio simbólico: cuando fungen con su papel tradicional o al hablar el zapoteco. Además, les vale para un reconocimiento externo, en la sociedad, como señala una de las entrevistadas.

> Todas las personas muxes, lesbianas le dan un aporte a la economía de nuestra cultura zapoteca. Es un pilar importante, así como las mujeres en el comercio, así como las mujeres que trabajan en el mercado, lo que hace distinta a nuestra población, a nuestra sociedad juchiteca es también la parte que hace diferente, cómo vivimos, cómo nos hermanamos con la gente muxe, con la gente lesbiana porque también le dan un aporte a la economía. Yo creo que esto es lo que hace la parte del empoderamiento de los muxes, de las lesbianas, de las mujeres.[36]

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

36 Mesa de diálogo como parte de la Semana Cultural de la Diversidad Sexual en Juchitán, intervención de Rita, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, 16 de noviembre del 2015.

4.2 Organización de los muxes

Los muxes son un grupo que interactúa con distintas personas, pero sus núcleos de amigos se concentran con otros muxes. Esto se constató cuando se les buscó en sus hogares o espacios de trabajo para solicitar una entrevista. Entre ellos hacen reuniones, fiestas o simplemente salen y conviven juntos. Esto no significa que no haya divisiones, al contrario, hay distintos colectivos, pero en grandes eventos se unen, como en el Día de la lucha contra la homofobia, el Día Mundial de la lucha contra el VIH sida y especialmente en las velas, organizadas por ellos mismos, las cuales se desarrollan en el mes de noviembre y diciembre.

Estos agentes se reúnen, en primer lugar, por sus coincidencias en prácticas y por su identidad, por lo que comparten distintas situaciones, ya sea de vulnerabilidad o de logros; y, en segundo término, porque tienen como objetivo común el avance de la protección de sus derechos. Si bien existen distintas actividades y espacios en donde se concentran y organizan, en este apartado se hablará de sus tradicionales velas y cómo estas permiten un lugar de visibilización ante la sociedad zapoteca, a nivel nacional e internacional. Estas celebraciones también están ligadas a la etnia zapoteca, pues los zapotecas han mantenido una organización de cooperación para distintos actos, como en seguida se explica:

> El despliegue del estilo cultural zapoteco no se explica sin los lazos de parentesco y las alianzas entre grupos que se ponen en juego en las mayordomías. En estas agrupaciones se articulan el trabajo y la cooperación económica, producto de las relaciones de reciprocidad y obligatoriedad, que hacen posible la celebración de la fiesta y la reproducción de la comunidad. Los zapotecos se distinguen por contar con prácticas y categorías que expresan la solidaridad comunitaria dentro y fuera del ámbito festivo, como *xendxaa* o «cooperación o apoyo en dinero»; *guna'* o «dádiva en especie en ocasión de alguna celebración»; tequio o «trabajo obligatorio o comunal»; *gurendaracanee* o «ayuda mutua para construir una casa o para cooperar en una fiesta» (Matus; 1997, p. 18). Estas prácticas y categorías dan forma al sentido de comunidad y crean relaciones de interdependencia que pueden abarcar distintos ámbitos, desde el familiar hasta el regional (Acosta, 2007: 34).

Esta es la base de las velas, espacio privilegiado de unión y organización. Actualmente hay cuatro lideradas por los muxes. En estos eventos se reúnen los habitantes de Juchi-

tán, turistas y medios de comunicación nacionales e internacionales que propagan el mito de que en Juchitán existe «el paraíso gay» o también llamado «paraíso *queer*» en Estados Unidos.[37] Desde luego, la fiesta no refleja la vida cotidiana sino que en ella se encuentra un momento en el que los muxes atraen a personas de distintas entidades por su vestimenta de gala y porque varios de ellos recurren más a atuendos extravagantes. Ello ha llevado a los muxes a un reconocimiento social y que le genera un turismo a Juchitán, porque en noviembre ya están reservados todos los hoteles, los restaurantes y los mercados se llenan de gente y las ventas aumentan.

Para su realización se conforma una mesa directiva de muxes y personas con capital económico los apoyan, por lo que tienen una relación con empresarios y con autoridades, como diputados y con el presidente municipal. En este punto puede observarse cómo los capitales económico, social y simbólico se encuentran unidos, pues a la vez que se tejen redes, también se exalta lo étnico. La dinámica interna y el enraizamiento con lo zapoteco y la sociedad pueden verse en el siguiente fragmento de una de las entrevistas:

> La reina representa la vela muxe aunque los mayordomos son los que se encargan de los gastos, son los que se encargan de preparar la vela, de preparar el recorrido. Las capitanas son aquellas que van, invitan a otras amigas que las acompañen y van dando regalos, pues yo creo que con eso cumplen con una ilusión de ser capitanes. Porta su traje regional o diseñan su traje, su vestuario, inclusive, el carro alegórico y pues es una fiesta de hermandad, es una fiesta para ratificar nuestra hermandad, nuestras fiestas, nuestra cultura, nuestras tradiciones, nuestros usos y costumbres; y la parte muxe también pertenece a esta sociedad y, por lo tanto, estas tradiciones son nuestras y, si nosotros queremos nuestras tradiciones y las queremos preservar, entonces lo hacemos de esa manera, de decirle a la gente, a la sociedad: nosotros también somos parte de esta cultura y también nosotros somos capaces de solventar y poder llevar a cabo una grandiosa vela a la santa cruz del cielo que es en diciembre [...] los mayordomos trabajan todo un año para cumplir con su responsabilidad, el adquirir el compromiso de la mayordomía implica responsabilidad, implica seriedad porque es una fiesta, una tradición con la cual no podemos jugar.

37 Algunos ejemplos del planteamiento de «paraíso queer» o «paraíso muxe» son McGee, Marcus (2015) Dispatch from the Global Streets: Queerness, Power and Sex in Juchitán de Zaragoza; Fernández, Rafa (2015), Meet the Muxes.

> Entonces cualquier compromiso que adquiere la capitana, se compromete que esté ese día su carro alegórico, con sus acompañantes, con su estandarte, eso es ser una capitana bien, es cumplir con la responsabilidad que se adquiere [...] cuando se adquiere esa responsabilidad se exhorta a la capitana, a la reina, a los mayordomos cumplan con la responsabilidad no solamente a la comunidad, sino a la sociedad porque esa noche de la vela la sociedad y la comunidad son una sola. La comunidad respalda y aplaude a nuestra actividad, se unen a nuestros actos.[38]

En esta entrevista puede identificarse la importancia que tiene este evento, el cual no solamente es una fiesta, sino que representa la etnicidad zapoteca, la cual se comprende como un elemento preponderante en los campos de poder, pues quien participa y tiene un cargo se visibiliza y es reconocido por la sociedad, misma que acompaña a los muxes esos días. Sin embargo, no siempre fue así. Las velas de este grupo surgen en 1975 como una respuesta porque los socios de estas celebraciones tradicionales comenzaron a negarle la entrada a los muxes *gunna'*; incluso todavía hay letreros para las velas de mayo que advierten que no habrá paso para quienes vengan «vestidos» o «disfrazados de mujer»; porque vale recordar que la vestimenta de los muxes ha cambiado, anteriormente portaban solo algunos adornos en sus ropas y ahora hay quienes usan diariamente sus huipiles o quienes lucen atuendo más extravagantes, ante ello hay una recriminación por parte de la sociedad. Algunos muxes declararon en la Semana Cultural de la Diversidad Sexual en Juchitán que en esas décadas fueron perseguidos en las calles por sus atuendos. Si se trae de nuevo la movilización de la COCEI y sus enfrentamientos con el partido hegemónico, puede verse que estas "«pesquisas» sucedieron a la par.

En este sentido, se observa cómo los campos de poder restringen a quienes pueden participar, pues el grupo de izquierda enfrentaba constantes represiones por parte de los agentes de poder; esto sucede al mismo tiempo que se da una alteración de un orden que los muxes comenzaron a cambiar, pues su vestimenta, que forma parte de cómo se apropian de su cuerpo, comenzó a ser censurada. Este cambio de vestuario alteró su *habitus* porque se salieron de las normas establecidas e interiorizadas. Como respuesta hubo una organización para conformar su propia vela. La más antigua data de cuatro décadas y ahora tiene un renombre internacional:

38 Entrevista a Roberto, previamente citada.

> Sí, cuando es la de las Intrépidas es algo internacional porque viene gente de muchos países a participar ¿no? Desde estos meses ya están pidiendo información. Yo, por ejemplo, ahorita con esta Dirección que tengo me están pidiendo qué, cómo se pueden acercar, de qué manera pueden acercarse a la comunidad, de qué manera apoyar. Ahorita vamos a cumplir 40 años llevando la vela y 20 como asociación. Entonces, pues, la verdad es que algo que está impactando mucho.[39]

Las velas organizadas por los muxes han tenido tanto éxito que se hizo una réplica en la capital de Oaxaca, en el Distrito Federal y en Los Ángeles, California. Su reproducción se debe a una socialización sobre el género que rompe con lo binario; los muxes se colocan ante el mundo como un grupo paradigmático que tienen sus orígenes en los pueblos zapotecos y que han persistido hasta ahora. Además, su reconocimiento se debe a los medios de comunicación, quienes han difundido la idea de una sexualidad disidente e indígena. En la reproducción de la vela en la capital de Oaxaca una de las entrevistadas de esta investigación participó y esto le otorgó un reconocimiento social y político, tanto que llegó a integrarse a un grupo de trabajo, como ella lo relata:

> Surge efectivamente una vela. Una vela que tenía su reina como una copia fiel de una vela zapoteca, pero con la lupa de la diversidad sexual, enfocada a personas de la diversidad. Como una réplica de la vela que hacemos acá, en Oaxaca. La ventaja era de que, pues en Valles Centrales tienes todas las instalaciones de gobierno. Yo tenía en ese momento 19, 20 años, creo. Y fui la reina de esa vela. Entonces como ser reina es la imagen de la vela, tuve que meterme a la gestión, más a fondo y en ese momento crea el gobierno de Ulises Ruíz la subsecretaría de Derechos Humanos ¿no? Del Estado de Oaxaca. Y de ahí empezamos a hacer un equipo, un grupo multi sectorial de lucha contra la homofobia. Y parte del proceso era cómo capacitarnos por parte del CONAPRED, el CONAPRED era una institución nueva creada por Gilberto Rincón Gallardo en el gobierno de Vicente Fox. Entonces tuve que viajar, tuve que conocer, tuve que capacitarme y cuando llega la APPO al año siguiente, dos años, y regreso a Juchitán ya traigo tablas, ya traigo conocimiento.[40]

39 Entrevista a Roberto, previamente citada.
40 Entrevista con Berenice, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, 4 de junio del 2015.

Las velas son una celebración zapoteca que invita a participar a los agentes con mayor capital económico, social y político. Las velas son un espacio de poder, un campo de poder, donde se deliberan decisiones, se participa por obtener los cargos para ser reconocidos socialmente a tal punto que puede transitarse hacia otros lugares, como las instituciones gubernamentales. No son un puente político, sino forman parte de los espacios políticos, y estos se encuentran enraizados en lo étnico.

Además, la extendida socialización de las velas, así como sus réplicas, tiene como resultado un reconocimiento mayor a los muxes, lo que les permite continuar con sus tradiciones y sus prácticas de género; lo que les coloca como un grupo con un particular capital social, pues a partir de su visibilidad muchos colectivos, asociaciones civiles y otros grupos comenzaron a llamarlos para trabajar conjuntamente.

Otro elemento significativo es la organización misma de los muxes en las velas; la cual se traduce a otros espacios, como marchas o reuniones, tema del que se hablará más adelante. El asociacionismo es un punto relevante en el capital social porque señala cómo los agentes comienzan a entrar en campos de poder que habían sido negados para ellos; además advierte la agencia de los muxes, la cual se hace presente no sin dejar de enfrentar estructuras de poder y dominación.

En resumen, los muxes han formado un capital social que no se puede despegar de las normas de género, por lo que aun cuando ellos tengan una organización social basada en su etnia, eso no los exime de enfrentar, y formar parte de relaciones de dominación.

Luego de exponer este apartado del capital social, es importante recordar que una de las diferencias que apuntala Ramírez Plascencia (2005) en las propuestas de capital social entre Bourdieu, Coleman y Putnam es que estos dos últimos tienen una valoración sobre esta categoría, es decir, la estudian en términos «positivos», sin embargo, Bourdieu expone cómo los elementos del capital posibilitan las prácticas de los agentes, pero esto no los excluye de las estructuras de poder, justamente lo que se puede estudiar en este caso. Los muxes cuentan con un capital social que está intrínsecamente relacionado con un intercambio material y simbólico liderado por agentes específicos, y esto a su vez les ha permitido entrar a distintos campos de poder, pero al mismo tiempo se enfrentan con las relaciones de dominación.

Capítulo 4
La participación política de los muxes

En el tercer capítulo se estudió el género y el capital social de los muxes en Juchitán de Zaragoza, en el contexto geográfico y político estatal y municipal. Posteriormente se expuso la construcción del género en esta región en donde actualmente se presentan cambios, hecho que coloca a los muxes como un grupo con identidades sexogenéricas en tránsito, sin dejar de reconocer el capital social que han tenido y representado, el cual no está exento de relaciones jerárquicas en el espacio social.

En este capítulo se continúa con el análisis de la vulnerabilidad que caracteriza a los muxes, en este caso, ante el contexto de los primeros casos del VIH y sida, y la respuesta organizativa que han tenido a lo largo de los años para enfrentar dicha problemática: sus motivaciones, el modo de planeación y las estrategias de intervención, las alianzas establecidas con distintas organizaciones y lo que podría denominarse la institucionalización del discurso de género en el municipio de Juchitán de Zaragoza. De modo que el objetivo de este capítulo es analizar el proceso de la disrupción de los muxes en sus espacios tradicionales para entrar a los espacios públicos políticos.

Para ello, la organización del capítulo es la siguiente: en primer lugar se desarrolla la relación del VIH y sida con los muxes y las consecuencias que esto trajo en la región; en un segundo momento se estudia la relación de este grupo con organizaciones no gubernamentales a nivel local y global, punto en el que se analiza cómo la sociedad civil organizada genera política; por último, se trata de comprender cómo estas prácticas se institucionalizan en espacios como el municipio y los efectos de ello.

A lo largo de este capítulo se estudia cómo los muxes movilizan su capital social, y generan redes de trabajo en todo su proceso de participación que continúa hasta el día de hoy.

1. La participación política alrededor del VIH y sida

En junio de 1981 se registraron los primeros casos del VIH y sida en Los Ángeles,[41] al que en ese momento se le denominó neumonía por *Pneumocystis carinii* por parte del Cen-

41 Según la Organización Mundial de la Salud «El virus de la inmunodeficiencia humana (vih) ataca el sistema inmunitario y debilita los sistemas de vigilancia y defensa contra las infecciones y algunos tipos de cáncer. A medida que el virus destruye las células inmunitarias y altera su función, la persona infectada se va volviendo

ters for Disease Control and Prevention; este hecho se dio a conocer en todo el mundo. Tiempo después se usó el apelativo oficial Acquired Immune Deficiency Syndrome (AIDS) para nombrar al virus. Luego, en 1982, se señaló oficialmente al agente patógeno como virus de la immunodeficiencia humana (VIH) y el síndrome de deficiencia inmune adquirido (sida), y años después comenzaron a descubrirse los primeros retrovirales para su tratamiento.

Actualmente se sabe que las vías de transmisión se pueden dar por vía sexual, transfusiones sanguíneas sin regulación, por transmisión perinatal, o también llamado materno infantil y por el consumo de drogas inyectables.[42]

Es importante destacar que el VIH y sida son un problema social multifactorial que ha tenido una historia compleja, ya que en un principio se presentaron cambios de nombre, por la información que se tenía; pero que desde un principio se asoció como un fenómeno de estigmatización hacia poblaciones específicas. Con la aparición de nuevos casos, todavía en 1981, el Centers for Disease Control and Prevention formuló *El Club de las cuatro haches*, que consistía en categorizar a los grupos más expuestos a contraer el virus, ahí se encontraban las personas homosexuales, las sexoservidoras, personas con hemofilia y los migrantes haitianos. Este hecho causó que desde un inicio se diera una asociación con personas que podían contagiarse y, por tanto, había que tener un distanciamiento de ellas.

Sin embargo, es importante destacar que también se usaron otras denominaciones, como Gay-Related Immune Deficiency (GRID) o, en el vocabulario cotidiano, peste rosa, peste gay o síndrome homosexual. Todas estas acepciones que, desde Butler, son prácticas lingüísticas que violentan a los cuerpos que no se ubican dentro del régimen heteronormativo contribuyeron a la discriminación hacia las personas homosexuales, ya que se decía que era un castigo por sus preferencias sexuales, se les responsabilizaba por ser portadores y transmisores del virus y también se les aislaba socialmente. Esas presunciones eran el fundamento de la asociación del VIH y sida con las personas ho-

gradualmente inmunodeficiente. La función inmunitaria se suele medir mediante el recuento de células CD4. La inmunodeficiencia entraña una mayor sensibilidad a muy diversas infecciones y viruses que las personas con un sistema inmunitario saludable pueden combatir» (oms, 2015).

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

mosexuales, en particular con los hombres gay. Si bien el activismo lésbico-gay[43] ya se encontraba presente en distintos puntos del mundo, incluido México, su participación se desarrolló más tarde alrededor de esta pandemia.

México —quien ocupa el lugar número 23 en América y el Caribe y el 77 a nivel mundial sobre el total de casos reportado de VIH— no estuvo exento de este activismo que se visibilizó a mediados de los ochenta; «numerosos activistas gays (y lesbianas, en menor cantidad, pero no en calidad), tanto independientes como de los grupos, configuraron una acción social de prevención, capacitación, educación y apoyo en torno al fenómeno devastador del VIH sida» (Lizárraga, 2012:44). Entre las agrupaciones que destacaron por su participación fueron Colectivo Sol y Guerrilla Gay. De modo que fue una acción colectiva protagonizada por personas homosexuales, sin que esto excluyera la presencia de heterosexuales. El objetivo de resaltar esta información es ubicar cómo ya desde las movilizaciones en las urbes se asociaba este virus con los homosexuales y la respuesta de los mismos para combatir un virus que no era exclusiva de un sector.

La vulnerabilidad vivida por los hombres gay con VIH y sida se palpó desde sus grupos más cercanos como la familia hasta la incapacidad de respuesta por parte del sistema de salud. Al respecto, un testimonio señala: «Era absurdo ver la alta frecuencia con que los enfermos eran rechazados por amigos, compañeros, aun su propia familia e, inaceptablemente, por médicos y hospitales, empleadores o los seguros médicos. Casi todos los pacientes que atendí en la primera mitad de la década de los noventa murieron» (Reyes, 2011: 8). Esto se encontraba anclado a asociar este virus con personas con deseos disímiles a la heteronormatividad. Padecer el virus significó entonces no solo combatir un problema de salud, sino también a nivel social e incluso político, lo que implicó que el movimiento lésbico-gay saliera a las calles a exigir sus derechos a la salud y a la no discriminación.

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

43 Debe recordarse que en un principio el movimiento, actualmente lgbttti, solo estaba integrado por personas lesbianas y gays. Más tarde la población transgénero, transexual y travesti se integró y nutrió al grupo (Lizarraga, 2012).

pues traía marginación social, un estigma por ser homosexual y tener sida. Por su parte, otras personas que padecían el virus tomaron la vía de juicios de amparo para garantizar legalmente el suministro de medicamentos. En resultado de ambos trabajos fue que en 1997 se incluyeran las medicinas en el cuadro básico de medicamentos. Sin embargo, todavía quedaban las personas que no tenían seguro social, quienes hasta el 2002 obtuvieron una respuesta que se inició en la Cámara de Diputados por trabajo legislativo y por protestas sociales.[44]

Esta sucinta exposición de la participación política en el contexto de la pandemia,[45] señala cómo se lucha desde el cuerpo, pero cómo a su vez este debe ser ocultado (en este caso a través de capuchas blancas) pues hay una vulnerabilidad a la que están atados los agentes, y que es el reconocimiento del virus que los asocia inmediatamente a personas homosexuales.

La pandemia afectó distintos espacios de formas similares y diferentes, como en el caso de Oaxaca, estado que se coloca por arriba del promedio general nacional sobre casos con el virus. Según el Centro Nacional para la Prevención y el Control del VIH sida (Censida), en el 2015 se registraron 6,165 casos de personas con el virus; las regiones que encabezan la lista son Valles Centrales, la costa y el Istmo, región donde se desarrolla el caso de estudio.

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

---

44 Para mayor información sobre la movilización política protagonizada por las personas homosexuales, en torno al vih y sida, puede revisarse García, Miguel (2009), Memoria de la lucha contra el vih en México: los primeros años, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación; Olivos, Leonardo (2015). Inscrito en el cuerpo: la historia del sida desde la perspectiva de los activistas gays en Buenos Aires y la Ciudad de México, Tesis de doctorado, México, UNAM.

45 Actualmente la pandemia continúa y los casos han aumentado. En seguida se presentan algunas cifras para dar cuenta de la magnitud de los problemas: La magnitud de la crisis del sida supera las peores previsiones realizadas hace una década. A finales del 2001, onusida estimó que a nivel mundial existían 40 millones de personas viviendo con el virus de la inmunodeficiencia humana (vih), de los cuales 37.1 millones eran adultos, 18.5 millones mujeres, y 3 millones menores de 15 años. Cada día 14 mil personas se infectan por el vih en todo el mundo, esto es, que cinco millones contrajeron la infección en el 2001. Aproximadamente el 50% de las nuevas infecciones por vih, se producen en jóvenes de entre 10 y 24 años. Únicamente durante el 2001, el sida causó tres millones de muertes (20).

2. De la estigmatización social a la participación: la entrada de los muxes al espacio político

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

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

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

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

> Distinguir entre riesgo y vulnerabilidad está lejos de ser una sofisticación semántica. Mientras que el riesgo apunta a una probabilidad y evoca una conducta individual, la vulnerabilidad

> es un indicador de la inequidad y desigualdad sociales y exige respuestas en el ámbito de la estructura social y política. Se considera que es la vulnerabilidad la que determina los riesgos diferenciales, y es sobre ella que debe actuarse (Bronfman y Leyva, 2003: 178).

Esta vulnerabilidad muestra que hay personas más expuestas a ser contagiadas: las mujeres madres y esposas, a quienes se les exige no usar protección ante el argumento de la fidelidad; los muxes por tener acceso al placer homoerótico regido por las normas de los hombres; y los hombres por su situación de migración. Sin embargo, los primeros casos registrados en Juchitán se presentaron en hombres y en los muxes. A pesar de ello, a estos últimos se les adjudicó no solo la responsabilidad de haber traído este virus, sino también se les recriminó por infectar a los juchitecos «porque anteriormente decían que los muxes traían el VIH y no, y no era una virus de muxes, sino que era una responsabilidad de todos».[46]

Derivado de ello, los muxes tuvieron que vivir una estigmatización social por parte de la sociedad juchiteca; recibían a diario insultos y comenzaron a ser segregados:

> *Sidral* para estos tiempos de la emergencia nacional que significaba el VIH, era el apodo que comenzaba a dársele a la comunidad muxe, sinónimo de *sidral*, aludiendo a que las personas muxes, todas tenían sida. Sidral igual a sida. En esos entonces las personas que íbamos caminando por las calles se nos empezaba a colocar la palabra *sidral*, como si todas las personas homosexuales, muxes, *ngui* pudiera vivir con el VIH.[47]

Debe recordarse, en primer lugar, que la dimensión del espacio local permite una interacción más cercana y personal, por lo que hay un reconocimiento entre los vecinos, de modo que tanto puede darse una comunicación más directa, como lo mismo en los insultos; se le encaraba a todo muxe con la idea que tenía VIH y sida. En segundo lugar, cabe recordar que la propuesta de performatividad de Butler trae consigo un enfoque del lenguaje como práctica, el cual tiene una capacidad de poder, tanto para incluir, como para vulnerar.

46 Entrevista a Julia, previamente citada.
47 Mesa de diálogo donde participó Amelia, previamente citada.

Anteriormente se señaló de forma breve cómo desde el principio el virus fue relacionado con las personas homosexuales. En Juchitán sucedió de manera similar, pero con los muxes; se les responsabilizó a ellos y a las mujeres *nguiü* (lesbianas) de los contagios. En Estados Unidos de América, en particular, se usó la peste rosa o el síndrome gay para denominar a los hombres homosexuales infectados, o incluso cuando no lo estuvieran. En Juchitán, con otro contexto e historia, se usó sidral, la marca de un refresco que se parecía léxicamente a sida, para nombrar a los muxes en general como causantes y portadores del VIH y sida. Estas prácticas lingüísticas estigmatizaron a los muxes como agentes con deseos disímiles a lo heteronormativo, y como causantes del virus en la región, y en particular a los hombres juchitecos.

Estos insultos, como práctica, agregaron características de vulnerabilidad a los muxes. Al respecto de este tema, Butler abunda:

> One clear dimension of our vulnerability has to do with our exposure to name-calling and discursive categories in infancy and childhood, indeed, throughout life. All of us are called names, and this kind of name-calling demonstrates an important dimension of the speech act. We do not only act through the speech act; speech acts also acts upon us [...] And perhaps it is not simply a matter of sequence: does speech continue to act upon us at the very moment in which we speak, so that we may well think we are acting, but we are also acted upon at that very same time (2014).

Esta exposición a insultos es lo que Butler llama vulnerabilidad lingüística.[48] En *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, la autora articula un debate con Bourdieu acerca del lenguaje, pues argumenta que en la teoría de este, la función del lenguaje es limitada, mientras para ella es central y se colocan como un eje para plantear la performatividad pues el lenguaje implica, desde su postura, una capacidad de agencia,[49] ya que «si el lenguaje puede preservar el cuerpo, puede también

48 Ejemplo de ello en el contexto norteamericano es lo queer, que anteriormente se usaba como insulto para las personas homosexuales; y a partir de una movilización social, que también implica el lenguaje, esta palabra se subvirtió para llenarla de un contenido afirmativo para lesbianas y gay. Lo queer si bien actualmente se ha formulado como una categoría de estudio, su origen se encuentra en esta movilización y ruptura.

49 Recuérdese que para Butler el mantenimiento de la organización del género binario se sustenta en las prácticas lingüísticas que no se encuentra separada de la materialidad.

amenazar su existencia» (2002: 21), de modo que Bourdieu sí señala que el cuerpo se encuentra normado, pero no alcanza a responder cómo lo corporal puede subvertir estas estructuras por medio del lenguaje.

En el caso de los muxes hay una acusación social realizada a través de un juego de palabras que responde a querer resaltar que las relaciones heterosexuales son sanas, mientras la de hombres con muxes contrae riesgos. Para ilustrar este tema, una de las entrevistadas señala: «Porque la problemática de repente fue como estigmatizada. Se dijo en ese momento que eran las muxes las que infectaban a los hombres y los hombres a las mujeres. Entonces por esa parte se tomó como una lucha propia, de quitar ese estigma, de llevar información para derrumbar la idea de que éramos nosotras las transmisoras de la infección».[50]

El contagio del VIH continuó y hubo decesos. Estás pérdidas fueron de familiares o amigos cercanos, como lo señala una de las entrevistadas: «Me motivó la muerte de varias compañeras que murieron de VIH porque desconocíamos totalmente lo que era esa virus. Eso fue lo que me motivó a participar».[51] De ahí que los muxes irrumpieran en el espacio político para realizar campañas de información, trabajo con asociaciones civiles y con el propio municipio.

Las muertes no solo representaban una pérdida y duelo emocional para la persona, sino también las llevaba a un proceso reflexivo sobre por qué ocurría y qué podían hacer ante la precariedad económica que vivían, como lo narra a continuación una de las muxes *gunna* con mayor participación política:[52]

> Poco tiempo después, ya enfocada en el trabajo y con varias capacitaciones de formación en el tema, el hermano de mi madre, que era muxe, es diagnosticado con el VIH. Lamentablemente en una etapa avanzada y con pocas posibilidades de acceder a los medicamentos antirretrovirales que hoy existen, en ese momento solo se podía conseguir el AZT hasta la Ciudad de México y con costos insostenibles [...] Recuerdo a mi abuelo cuando

50 Entrevista con Berenice, previamente citada.
51 Entrevista con Dulce, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, 18 de junio del 2015..
52 Este relato se tomó de la tesis de la primer muxe gunna en titularse, quien obtuvo el grado de licenciada en antropología en la de la Universidad Veracruzana en enero del 2016. Otros muxes nguiiu' ya han obtenido un título universitario, sin embargo, hasta ahora ningún muxe con identidad del género de mujer lo había hecho.

> nos tocaba cambiar de pañales a mi tío durante la noche, entre la queja del tío y los momentos de calma, mi abuelo me preguntaba «¿y si vendemos la casa para poder comprar esos medicamentos para que se cure tu tío?». Y continuaba diciendo: «no me importa si se acostó con hombres o con lo que sea y por donde sea, lo que quiero es que se cure, que se levante» esta pregunta y reflexión del abuelo fueron detonantes para reflexionar sobre los niveles de preocupación, amor y afecto de parte de mi abuelo ante el miedo a perder al tío (Gómez, 2016:3).

La Ciudad de México se considera como el espacio con mayores avances a nivel nacional en materia legislativa para la población LGBTTTI y también en políticas públicas; a pesar de ello, se tuvo que dar una dura lucha por adquirir los medicamentos para las personas aseguradas, como se señaló anteriormente, y para la cobertura universal que llegó hasta el 2002, por lo que en esos años (los ochenta) para los pobladores de Juchitán era mucho más complicado y costoso. Eso muestra el nivel de precariedad económica de los muxes, quienes no solo se encuentran vulnerables por su género, sino también por la escasez de capital económico, e incluso, por su posicionamiento geográfico en el país, pues los medicamentos no eran tan asequibles, como en la capital del país.

A partir de ese momento, de pérdida, de estigmatización, de la reflexión y de la necesidad de ser atendidos, los muxes comienzan a organizarse para difundir el tema, tratar de derrumbar mitos y exigir derechos en el ámbito de la salud sexual. Si partieron de su vulnerabilidad para participar, sus medios y objetivos en un principio eran precarios y respondían con lo que tenían: sus redes organizativas entre los propios muxes, es decir, su capital social, el cual articuló otras redes una vez que comenzaron a trabajar.

Los muxes que iniciaron su participación en el tema de VIH y sida también enfrentaron una estigmatización social:

> Empezamos a trabajar un poco en prevención de VIH hace 20 años más o menos. Eso fue porque cuando empezaron a aparecer los primeros casos, pues la mayoría de las personas decían que era de un sector exclusivo ¿no? de la diversidad sexual, que era un virus de muxes, de gays y todo eso. Entonces eso nos preocupó y pues empezamos a hacer este trabajo con otras compañeras sobre la prevención y así fue que empezó el trabajo [...] fue un poco difícil porque esa gente decía, en su ignorancia, que las personas que trabajaban en el VIH

> era porque eran portadoras del VIH, entonces sí fue un poco complicado porque había más tabús, la gente no estaba tan enterada, no tenían nada de información sobre el virus.[53]

Las acciones que realizaron se dieron primero entre los propios muxes; reuniones donde discutían los casos y qué podían hacer. Los espacios de participación de muxes han cambiado, pues en este inicio optaban por reuniones en las casas de ellos mismos o en sus lugares de trabajo, como las estéticas; ahí compartían la experiencia de marginación que vivían, y al mismo tiempo planeaban sus acciones de intervención, las cuales desarrollaron en pequeños módulos de información de VIH y sida, ubicados en espacios públicos donde eran señalados y acusados de ser portadores del virus; poca gente se acercaba, pero continuaban. Esta primera etapa de organización evidencia que los muxes eran conscientes que la estigmatización no era justa y ante ello decidieron interpelar estas relaciones de poder donde ellos se ubicaban como los más vulnerables. Estas acciones «para defender y exigir sus derechos ya implican una forma de hacer política porque es el comienzo de un proceso que está orientado a incidir en el sistema institucional» (Bolos, 2003: 35). En el caso de los muxes no se planteó llegar a las instituciones gubernamentales, esto se dio después y por otras causas que serán señaladas. Más bien enfrentaban a las estructuras de poder que van desde el cuerpo señalado y vulnerado, e interrogan una organización social y política que los excluye:

> Bueno, no soy muy grande de edad y en ese momento ya había organizaciones que tocaban el tema, había personas que se estaban formando en el activismo, un poco más mayores que yo, las cuales ahorita somos compañeras de trabajo. Y el tema estaba de moda: el VIH, la problemática de salud, se estaban aumentando los casos, era el momento de actuar, de hacer algo. Entonces yo lo hacía desde mi trinchera, otras compañeras quizás lo hacían en otros lugares, en bares donde podían entrar porque eran mayores de edad; algunas otras en estéticas. En diferentes trincheras o diferentes espacios públicos ya se hacían estas pequeñas manifestaciones.[54]

53 Entrevista con Roberto, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, 8 de junio del 2015.
54 Entrevista a Berenice, previamente citada.

Los bares, estéticas, casas privadas y las propias calles comenzaron a ser los espacios de participación de los muxes; los motivos por comenzar a incidir en su realidad, traen consigo una nueva apropiación de los sitios cotidianos, ya no solo funcionan como negocios o para residir, sino también para discutir la situación que enfrentan como grupo y los modos de organización a tomar. Benjamín Arditi se refiere a este tipo de espacios como nómadas porque «aparecen en lugares insospechados y cambian continuamente [y] demuestran que ámbitos privados y neutros pueden convertirse en espacios públicos y políticos» (1995: 62), pues si bien comienzan la planeación de sus actividades en lugares como los señalados, esto no significa que se queden ahí solamente, al contrario, cambiarán, como se verá más adelante. De este modo, los muxes, desde su precariedad buscaron medios para poder hacer frente a la pandemia que aquejaba a parte de la población, y de la que se les había adjudicado y responsabilizado completamente.

Una de las primeras acciones públicas que hicieron fue obras de teatro con el contenido de lo que implicaba este problema de salud; montaron lo que se conoce como teatro político porque exponían un tema, lo criticaban desde su contexto; hacían visibles las recriminaciones sociales, la segregación y la importancia de organizarse. Este tipo de acciones parten de una campaña liderada por UNESCO y ONUSIDA, quienes implementaron el teatro como estrategia de acción para el tema del VIH y sida[55].

Estos eventos, como las representaciones teatrales, los hicieron en conjunto con las mujeres, en especial con la organización 8 de marzo de Juchitán, que busca la igualdad de oportunidades para las mujeres juchitecas:

> Una de las fuerzas o de la articulación, de la articulación que el grupo de mujeres 8 de marzo ha tenido con la diversidad sexual, como la comunidad muxe, ha sido precisamente el trabajo del tema de los derechos humanos enfocado desde la visión de las mujeres, desde la visión de esta discriminación se vive en muchos pueblos de la región de del Istmo, de la cultura zapoteca, de nuestra cultura indígena en el cual se mantienen diversos roles y estereotipos, en el cual tanto la mujer como las personas diversas, como los muxes, ocupamos como otro espacio, así como la mujer ocupa el espacio solamente de lo privado [...] para el grupo de mujeres 8 de marzo articular acciones que tienen que

55 Incluso UNESCO y ONUSIDA publicaron "Manual de Teatro y vih/sida para México y Centroamérica" (2005).

> ver con los derechos humanos y que tienen que ver con esta especifidad que tienen las personas muxes.[56]

Este tipo de alianzas se crean por la coincidencia de desigualdades sociales que viven los grupos, tal como se puede apreciar en el anterior fragmento. Las mujeres juchitecas, con una lucha histórica mayor, encontraron coincidencias con los muxes en la forma que se les vulneraba; en la manera en que sus cuerpos, y por tanto sus acciones, se encontraban sujetos y se les mantenía en el hogar, en el espacio privado. Esta alianza fue una de las primeras que tendrían los muxes, y la cual les permitió llevar una participación más fortalecida que se asentaría como parte de su capital social.

Asimismo, conscientes de que el VIH y sida, como problema multifactorial corresponde a todos, decidieron ampliar su trabajo a distintas colonias de Juchitán, pero no lo hicieron solos, sino con la llegada de las organizaciones no gubernamentales, quienes llevaron, en primer lugar, información con un lenguaje de «empoderamiento» de género,[57] así como pequeños recursos económicos para implementar proyectos sociales. La integración de estas asociaciones dio un giro a la dinámica de trabajo y trajo con ello distintos cambios que se explican en el siguiente apartado.

En resumen, hasta aquí, anteriormente se estudió cómo los muxes tienen una posición en la sociedad juchiteca que los restringe a ciertos espacios y papeles tradicionales; este tipo de sujeción los coloca en una situación de vulnerabilidad por una restricción que lleva al mantenimiento del sistema de género en Juchitán; asimismo, esto se acentuó cuando cambiaron su forma de vestir, lo que conlleva cómo se apropian de sus cuerpos. Sumado a lo anterior, se encuentran en el estigma social de los muxes por el VIH y sida. De este modo, la presencia y falta de información del VIH y sida reforzó y aumentó la situación de vulnerabilidad vivida por los muxes.

De este modo, la estigmatización hacia los muxes en relación al VIH sida no solo es resultado del contexto emergente de la pandemia, sino que expone y agudiza la vulnerabilidad que este grupo había vivido desde su posición para sustentar el género en

56 Mesa de diálogo como parte de la Semana Cultural de la Diversidad Sexual en Juchitán, intervención de Amelia, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, 16 de noviembre del 2015.

57 La palabra y el discurso de empoderamiento, en específico, el de la mujer, comenzó a usarse en la IV Conferencia Mundial de Beijing para referirse a la emancipación y el poder de las personas. Esta palabra es una traducción de empowerment, que puede leerse también como apoderamiento. Los organismos que han promovido este esquema son internacionales, como onu Mujeres y unicef.

Juchitán, supuesto del que partió esta investigación, que los muxes no son aquellas personas idealizadas por algunas investigaciones y por medios de comunicación. Los muxes no están exentos de las relaciones de dominación masculina la cual, vale recordar, también está sostenida por las mujeres.

En esta estigmatización, el objeto de violencia es el cuerpo; el cual tiene placeres sexuales hacia otros hombres y viste como mujer, lo que tiene como consecuencia que el VIH y sida esté directamente relacionado con el registro corporal del género, es decir, con la forma de habitar su cuerpo (cómo se visten, sus gestos y lenguaje corporal que está ligado a ser «femenino»), con sus deseos homoeróticos, en este caso, con el ser muxe.

3. El trabajo de los muxes con las organizaciones de la sociedad civil

La llegada de las organizaciones de la sociedad civil en México tuvo su auge en la década de los ochenta, y responde a las políticas sociales nacionales e internacionales por el proyecto político neoliberal;[58] caracterizado por «la necesidad de ajustar la economía removiendo las barreras para la expansión del gran capital internacional, principalmente en el Tercer Mundo, y liberando al mercado de los obstáculos que le impedían funcionar como organizador de la vida social» (Dagnino, Olvera y Panfichi, 2006: 60). Esto, a su vez, permea las políticas sociales que habían estado dirigidas por un Estado benefactor; con el cambio de modelo se dirigieron más a programas sociales focalizados y un reajuste en las demandas ciudadanas donde se apelaba a la intervención de la población. De este modo, «para compensar la contracción del Estado, la sociedad como un todo es llamada a participar, asumiendo responsabilidades en el combate a la pobreza y a las carencias sociales, en nombre de la solidaridad» (Dagnino, Olvera y Panfichi, 2006: 62), de modo que se presentó una rearticulación en las formas organizativas que respondían a un cambio de proyecto político, como se resume en seguida:

> Como aconteció con otros países latinoamericanos, en México se acentuaron durante las últimas décadas del siglo XX los cambios que restringieron el papel del Estado como actor dominante en la procuración del bienestar. Se manifestó, entonces, el interés del gobierno en incentivar el concurso de otros actores individuales y colectivos en las res-

58 Los «proyectos políticos son construcciones simbólicas que mantienen relaciones cruciales con el campo de la cultura y con culturas políticas particulares» (Dagnino, Olvera y Panfichi, 2006: 32), de ahí que el neoliberalismo como proyecto no solo se pueda ver en las políticas nacionales, sino también en la cotidianeidad.

> ponsabilidades del sector público, que se acompañó de restricciones al gasto social y la privatización de servicios, lo cual provocó la mercantilización de los bienes sociales, con repercusiones en el activismo social y político de los grupos interesados en la democratización del país, que gradualmente fueron ocupando la esfera pública. Al mismo tiempo, el gobierno puso en marcha estrategias de descentralización de los programas sociales hacia los estados y municipios, lo que significó la participación de nuevos actores sociales. Esto contribuyó, además de privilegiar la libertad de los mercados, a que las organizaciones civiles fueran posicionándose como un sector que podía incidir en la integración de las demandas sociales (Guadarrama, 2014: 114-115).

En medio de estos cambios, distintos actores comenzaron a integrarse al campo político desde su subjetividad y precariedad social e histórica, pues este proceso redefinió y amplió la política para dar paso a una pluralidad de prácticas desde la ciudadanía, la acción colectiva y las organizaciones de la sociedad civil; estas se presentaron a nivel internacional y nacional y responden a las políticas neoliberales a nivel global. Específicamente en México este tipo de grupos inicia en los años sesenta y setenta, pero no es hasta los ochenta «cuando se registró un incremento significativo del número de organizaciones y comenzaron a situarse con una visión sectorial, ya que en algunos casos fueron conformando redes para atender, por ejemplo, la salud, los derechos humanos o el desarrollo local» (Guadarrama, 2014: 116).

De este modo, los problemas y demandas sociales se trabajan por parte de la sociedad civil, ya sea por grupos con intereses en común o por asociaciones civiles registradas. La intención de plantear este panorama es ubicar la relación de los muxes con organismos no gubernamentales como parte de un proyecto político mayor que trastoca todas las regiones (incluso a nivel global), y la vida cotidiana de las personas.

La presencia de estas asociaciones se dirigió en distintos puntos del país, como en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, donde distintos grupos arribaron para trabajar diversos temas. En esta investigación se retoma el de la salud sexual y derechos humanos, pues estos temas los organismos comenzaron a trabajar con los muxes.

En medio de la emergencia del VIH y sida, organizaciones arribaron a Juchitán, entre ellas la Fundación MacArthur, asociación canadiense, con el objetivo de otorgar becas a los muxes para una capacitación en temas de género; también destacan la Organización Panamericana de la Salud-Organización Mundial de la Salud; nacionales, como Funda-

ción Mexicana para la Planeación Familia, A. C. (MEXFAM); y grupos estatales de la sociedad civil, como el Frente Común de Lucha contra el sida de Oaxaca. La pluralidad de agrupaciones permitió que los muxes pudieran aprender distintas estrategias de trabajo, desde cómo constituir una asociación civil, realizar proyectos sociales, desarrollar círculos de estudio, e incluso estrategias de presión social como las marchas (esto último más del Frente y de las movilizaciones de la diversidad sexual en la Ciudad de México).

Con respecto a lo anterior, uno de los entrevistados señala: «Vinieron estas gentes de Canadá (McArthur) a nivel nacional, estatal, regional, con el apoyo de información. El apoyo de apertura más de asociaciones para la comunidad. Entonces eso fue uno de nuestros trampolines muy buenos a nivel internacional que gracias a ellos tenemos más asociaciones. Ya ahorita a nivel estatal y a nivel nacional».[59] El hecho de que los muxes tomaran estas estrategias de trabajo a partir de propuestas que provenían de grupos externos, tuvo como consecuencia una asimilación sobre la participación política que tuvieron que ajustar a su contexto; asimismo, también redefinen sus identidades sexogénericas a partir del lenguaje.

La autoidentificación de los muxes es distinta, plural y no puede cerrarse a una sola categoría, como se ha estudiado; y una de las causas fue la entrada de los grupos ya citados que llevaron un contenido de género y de diversidad sexual más desde lo urbano y global. Cuando se realizaron las entrevistas, los participantes hablaron de sí mismos como: muxes, gay, mujeres trans, e incluso como mujeres; pero hay que advertir que todavía prima lo muxe. La integración de nuevas palabras en su lenguaje puede ilustrarse en seguida:

> De repente también tenemos que salir de nuestro pueblo ¿no? Entonces el paraíso, el supuesto paraíso muxe nomás es Juchitán. Entonces si yo voy a Oaxaca capital y quiero defender mi identidad, pues no voy a decir. Bueno, primero sí muxe porque es mi identidad indígena, pero pueden usar como argumento «entonces vete a tu pueblo», entonces yo interpelo y digo «soy mujer trans» y de ahí sí, en todo, en la ley, tanto en la ley como en los diferentes convenios y tratados internacionales deben respetar a las mujeres trans y a los hombres transexuales. En lugar de querernos occidentalizarnos, lo usamos como

59 Entrevista con Ernesto, previamente citada.

> una barrera de protección. Por ejemplo, no todos los muxes podrían acceder al cambio de nombre ¿no? Los muxes que tienen identidad masculina no tienen problema, las que tenemos el problema somos las que vestimos y adoptamos la vida femenina, las que necesitamos el cambio de nombre, las que necesitamos un tercer baño, las que necesitamos ser incluidas en las fiestas, en las velas y no ser discriminadas. Entonces no podríamos nada más de ser muxe porque entonces el muxe sí es una identidad, pero es muy amplio, pueden ser muxes hombre o muxe mujer, la realidad es que las luchas y la discriminación está enfocada en las muxes de mujer que son las que tenemos los problemas sociales. Inclusive los muxes hombres se pueden casar con mujeres ¿no? Y nosotras no.[60]

La adopción de nuevas categorías apela a la necesidad de que ser muxe ya no es suficiente para participar con grupos de otros lugares, sino también hace falta integrarse a los discursos globales, como el de mujer trans. Esto devela las estructuras de poder que sujetan a los individuos para que se apeguen a determinado lenguaje de género que ya ha sido institucionalizado.

Con relación al apego y obligación por adherirse a este lenguaje, Nora Rabotnikof señala que «deberíamos reconocer la hegemonía lograda por el lenguaje de los derechos en la cultura occidental» (Rabotnikof, 2005: 37),[61] esto se puede ver en el momento en que los muxes necesitan participar en determinada convocatoria para obtener recursos para sus asociaciones civiles, o que van a algún evento nacional o internacional y deben tomar estas palabras para su reconocimiento y, por tanto, para la implementación de acciones sociales y políticas. Los muxes entonces participaron en los distintos procesos con las organizaciones de la sociedad civil extranjeras, pero lo hacían más bien con el discurso que estas traían. La historia de jerarquización y marginación de los pueblos indígenas se repite aquí: en el género, pues los sistemas de género desde lo étnico parecen reducirse en el momento de la participación política porque los muxes necesitaban de instrumentos implementados por organizaciones globales y nacionales que los ayudaran a posicionarse y relacionarse.

---

60 Entrevista con Berenice, previamente citada.

61 Nora Rabotnikof, (2005) en su texto «Ciudadanía y derechos» tiene como objetivo comprender y rastrear la elaboración histórica del lenguaje de los derechos y cómo los ciudadanos se valen de este repertorio de discursos para exigir sus derechos. Por ello, plantea la univocidad de derechos y cómo el lenguaje legal pretende estructurar las prácticas sociales y, al hacerlo, ya concretado en leyes y códigos, distintas aristas quedan fuera porque las relaciones sociales no pueden leerse solo en términos jurídicos.

El hecho de que ahora muxes se autonombren también como trans y como mujeres, lleva consigo un *performance* en su cuerpo; una apropiación de los elementos asociados culturalmente a las mujeres; lo que modifica ciertas características de su *habitus*, pues ahora se acercarían más al sostenimiento del género binario. Esto permite estudiar cómo el género no es un estado permanente y completo, sino que puede cambiar luego de años, y que los muxes se sitúan en una resistencia ante la fuerza de este poder que no admite ni comprende en los espacios institucionales políticos identidades sexogénericas fuera de la heterosexualidad.

> La matriz cultural -mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género- requiere que algunos tipos de «identidades» no puedan «existir»: aquellas en qué el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son «consecuencia"» ni del sexo ni del género. En este contexto, consecuencia es una relación política de vinculación instituida por las leyes culturales, las cuales establecen y regulan la forma y el significado de la sexualidad. De hecho, precisamente porque ciertos tipos de «identidades de género» no se ajustan a esas normas de inteligibilidad cultural, dichas identidades aparecen solo como fallas en el desarrollo o imposibilidades lógicas desde el interior de ese campo. Sin embargo, su persistencia y proliferación proporcionan oportunidades muy importantes para revelar los límites y los fines reguladores de ese campo de inteligibilidad, por consiguiente, para abrir -dentro de los términos mismos de esa matriz de inteligibilidad- otras matrices distintas y subversivas de desorden de género (Butler, 2001a: 50).

Los muxes parecían ser esta matriz distinta, pero en su accionar pareciera que hay límites y deben circunscribirse a lo ya establecido por los discursos globales de género y de diversidad sexual. Butler pregunta en algún momento de su obra si existe solo una historia del género o puede haber varias; los muxes apuestan a una diversidad, pero tal parece que en un punto tiene que encontrarse y acercarse a la dominante: el binarismo.

De este modo podría plantearse que los muxes son un grupo en tránsito por los múltiples cambios que atraviesa, y eso se puede sintetizar en parte de la entrevista con Berenice que refleja cómo el lenguaje cambia y a su vez se encuentra relacionado con el cuerpo. De manera que al mismo tiempo que cambian su estética, también lo hacen

en sus palabras. Con estas características interiorizadas en su *habitus* redefinen su vida social y sus prácticas políticas, las cuales están ancladas a su género, a su cuerpo, de modo que toman el accionar usado por los grupos urbanos de la diversidad sexual. Asimismo, esto permite ver cómo las estructuras de poder, el lenguaje global de género, llega hasta un nivel local y se integra a una identidad indígena.

Una vez expuestos los cambios con la llegada de estos organismos —los cuales permean y modifican las prácticas lingüísticas de género y la participación política—se describen acciones emprendidas en conjunto en Juchitán. Todas las asociaciones realizaron distintos proyectos, entre los que destaca «Prevención del sida en zonas indígenas de Juchitán, Oaxaca, México», diseñado en 1996 y ejecutado en 1997, en el que participaron la Presidencia Municipal, Gunaxhii Guendanabani, A. C., quien fue la encargada de solicitar el capital económico, el Frente de Lucha contra el sida de Oaxaca y la Organización Panamericana de la Salud-Organización Mundial de la Salud (OPS-OMS), quien aportó los recursos económicos.

El hecho de que este trabajo conjunto estuviera respaldado por los propios agentes de la región y por entes externos permitió una fortaleza y reconocimiento en su labor:

> El uso del poder en este proyecto se puede explicar a través de tres mecanismos. El primero tiene que ver con el apoyo del poder formal. Como ya se había comentado, contar con el apoyo del presidente municipal fue importante. Segundo, y quizá más importante, fue vivir y experimentar el poder muxe. Este es un poder que ya existe en Juchitán y que es apoyado por las mujeres quienes encuentran un aliado al proteger el mundo muxe. Tercero, al contar con financiamiento internacional, apoyo técnico, capacitación, y una estrategia teatral para la transmisión de sus mensajes, estos elementos funcionaron para potenciar su propia fuerza...La realización de un proyecto apoyado por una agencia internacional como la OPS-OMS, potenció el poder natural de los muxes. Podríamos decir que los empoderó públicamente para actuar en favor de la salud. (Keith, 2002: 65).

Esta opinión externa permite ver el involucramiento de distintos grupos y la presencia de los muxes. Sin embargo, desde esta investigación hay un disenso en que agentes externos puedan «empoderar» a otros, más bien se plantea que las prácticas étnicas de los muxes se sostienen diariamente en su actuar social y político, pero que en este tipo de espacios se pueden visibilizar y resaltar.

En particular en este proyecto se realizaron distintas estrategias, como talleres de integración personal, educación sexual, prevención del VIH y sida y expresión teatral donde se hizo presente parte de la crítica política zapoteca que se expresa a través del humor en medios como el teatro y círculos de estudios que, vale resaltar, se expresaron predominantemente en zapoteco, lo que permitió un acercamiento con los juchitecos, pues compartieron códigos lingüísticos:

> Una parte importante de la cultura zapoteca es el humor, el uso de lo lúdico, el entender a la muerte como un nuevo renacer, el relacionarse con la muerte de cerca [...] El zapoteco usa mucho el humor sobre el sexo, la política y la muerte. Durante la presentación teatral se dio rienda suelta al uso del humor, especialmente en las secciones donde se compartía en lengua zapoteca. Esto generaba una suerte de apertura, gusto, identificación con la información propuesta (Keith, 2002: 65).

Debe recordarse que este tipo de proyectos parte de la vulnerabilidad de los muxes, pero en ese momento logró converger a agentes de distintos frentes, lo que permite un diálogo y acciones entre distintos participantes.

El accionar político de los muxes también transita por distintas etapas. En un principio, los muxes fungieron como voluntarios en estas asociaciones, como participantes ávidos de integrar los contenidos que les compartían, pero también llegó el momento en el que algunos comienzan a laborar de manera remunerada dentro de los grupos: «Fui contratada por MEXFAM que es la Fundación Mexicana para la Prevención Familiar para coordinar un proyecto y un área que se llama Programa Comunitario Urbano que toca varios temas, como métodos anticonceptivos, dar conferencias, hacer convenios con ayuntamiento, la salud sexual y reproductiva de mujeres jóvenes y adolescentes».[62]

Desde el principio de la llegada de estas organizaciones hubo muxes que resaltaron por su participación y su interés por trabajar, por lo que cuando llegaron instituciones gubernamentales como el Centro Nacional para la Prevención y el Control del VIH sida (CENSIDA) y el Consejo Estatal para la Prevención y Control del sida (COESIDA, Oaxaca)

62 Entrevista con Berenice, previamente citada.

estos líderes, ya con una asociación civil, obtuvieron recursos que les permitía movilidad local y nacional para tomar cursos y «sensibilizarse en temas de género», como ellos mismos señalan; así como la implementación de proyectos. Eso condujo a que agentes específicos fueran tejiendo redes y con ello un capital social mayor. El propósito de los proyectos era una intervención social, y así fue. Sin embargo, esto no excluye que se empezaran a dar protagonismos. Resaltar esto ayuda a ubicar quiénes y por qué conformaron lo que hoy es la Dirección de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual en el municipio:

> Y de ahí me enrollo con organizaciones de la sociedad civil. Fuimos como organización dos veces becarias por parte de CENSIDA con fondo nacional, CENSIDA es el Centro Nacional para la Prevención del sida, y fueron dos años seguidos que estuvimos capacitando gente. Posteriormente entré a MEXFAM a trabajar y de ahí haciendo trabajo desde MEXFAM, desde organizaciones de la sociedad civil, proyectos de salud con la Secretaría de Salud del Estado y hasta ahorita que estoy en el palacio.[63]

En este punto vale señalar dos asuntos: el primero de ellos es la acumulación de un capital social en determinados agentes que pudieron destacar por su preparación académica, con el respaldo de una experiencia laboral y una presencia en las velas, como es el caso de la entrevistada citada. El hecho de que lleguen a este tipo de espacios ya como trabajadores, parte de un capital cultural y social, que a su vez implica uno económico, pues llegar a la universidad, aunque no la haya terminado, apela a determinados recursos materiales.

En segundo lugar, con todo lo revisado hasta el momento, se puede estudiar cómo los muxes toman estrategias de acción externas, que han sido trabajadas por las asociaciones civiles, pero las llenan de contenidos propios de su contexto, lo que les permite a los muxes conocer no solamente sobre la salud sexual, sino también sobre temas de género y derechos humanos; discursos que hasta entonces no habían conocido, y los cuales integran a su participación política, por ende, a su modo de relacionarse con grupos de la sociedad civil o gubernamentales, al mismo tiempo que replican

63 Entrevista con Berenice, previamente citada.

estos contenidos con los muxes más jóvenes. Sin embargo, hay que hacer notar un distanciamiento sobre los medios usados por organizaciones históricas de Juchitán, como las asambleas. Esto puede responder a que la participación política de los muxes parte de otras demandas, que hasta ese momento no tenían eco en la región, sino en otras partes del país, en específico en la Ciudad de México.

Hasta aquí, se puede analizar cómo las asociaciones civiles no realizan un quehacer de manera individual al aparato gubernamental, al contrario, ya colaboran como lo ejemplifica CENSIDA, al otorgar recursos a los grupos ya registrados hasta ese entonces. En este punto se retoma la propuesta de Benjamín Arditi, quien postula los circuitos de la política posliberal, donde las distintas formas de la política y lo político se encuentran comunicadas, de manera que comparten un lenguaje y un proyecto político, que en este caso es el neoliberal. En este punto vale recordar que este proyecto guarda una doble lógica, pues por un lado abre la esfera pública, pero por otro emerge «un proyecto de Estado mínimo, que se eximió progresivamente de su papel de garantizar derechos a través de la contracción de sus responsabilidades sociales transfiriéndolas a la sociedad civil» (Dagnino, 2006, 224-225).

Es en este proyecto en el que la participación de los muxes se acentúa y desarrolla de manera que su entrada al campo político es posible después de varias décadas de trabajo, como muchos de los grupos vulnerables, quienes enfrentan una historia de sujeción.

3.1 La construcción de las propias organizaciones de la sociedad civil

Luego de algunos años, los muxes tomaron las herramientas que las asociaciones de la sociedad civil y organismos públicos les posibilitaron, por lo que varios de ellos comenzaron a construir sus propias asociaciones civiles, entre las que destacan Gunaxhii Guendanabani, Ama la vida, Binni Laanu (Gente nuestra) y DIVERSISEX.

Gunaxhii Guendanabani, Ama la vida, A. C., es el primer grupo en fundarse. Es importante destacar su historia, pues sus fundadores son mujeres, académicos y muxes:

> La organización inicia desde 1994 (iniciamos en 1994, como A. C. nos constituimos en 1997), inicia una organización de la lucha contra el sida para informar a jóvenes estudiantes. Después que nosotros empezamos a trabajar con este público blanco, que el sida es multicausal y multifactorial y que también eran afectados otros sectores de la población,

> como la población muxe. En este caso aquí en Juchitán, la población muxe es la población gay, como se maneja en otros lados, son los hombres que quieren sexo con otros hombres, en este caso. Entonces se empezó a trabajar con ellos, se empezó a trabajar, a sensibilizar con los muxes de Juchitán. También nos encontramos que en ese entonces los muxes de Juchitán eran gente que tenían baja escolaridad y no tenían realmente el conocimiento real sobre la defensa de su identidad sexual, es el momento como una preferencia sexual diferente a las estereotipadas [...] Entonces de ahí también los muxes empiezan a tener un proceso de buscar mayores espacios, conquistar mayores espacios, buscar sus derechos y realmente luchar por una identidad sexual reconocida, entonces por eso se empezó a manejar la cuestión del tercer sexo en Juchitán.[64]

Más tarde, varios muxes se integraron a Ama la Vida, incluso para varios fue su primera participación; este espacio fungió como un lugar donde compartían experiencias, pues ya había más presencia y conciencia sobre la problemática social. De ahí toman como modelo a esta asociación para construir las propias: «Sí, la asociación (Gunaxhii) fue la primera a nivel regional y pues ese fue un trampolín, promover para que se abrieran más asociaciones civiles, tanto aquí mismo en Juchitán. Son varias las que existen y pues ya después Tehuantepec, Ixtepec, Salina Cruz que es un puerto muy importante. Hubo más apertura, más aceptación de la comunidad muxe para hacer esas asociaciones civiles».[65] Asimismo, varios participantes actualmente lideran la Dirección de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual.

La asociación Gunaxhii tiene como objetivo trabajar temas como salud sexual y reproductiva y derechos humanos. La población con la que laboran son «lesbianas, travestis, transexuales, gays, acá muxes, dicen. Toda la población, mujeres»,[66] de modo que abordan principalmente líneas sobre género. Esta asociación guarda parte de la historia de la participación de los muxes porque en ella iniciaron varios, y grupos de otras regiones comenzaron una organización a partir de su experiencia en Guendanabani.

De Gunaxhii Guendanabani salieron colectivos conformados por muxes que viven en zonas aledañas a Juchitán, como en Matías Romero: «Entonces de Gunaxhii Guen-

64 Entrevista con Johana, previamente citada.
65 Entrevista con Ernesto, previamente citada.
66 Entrevista con Julia, previamente citada.

danabani salen otras organizaciones que es Arcoiris de Paz, Tehuanas en Acción, Las Shuncas, Bini Gaxi, Alvaro Obregón. Están otras organizaciones que salieron de Gunaxhii, entonces a base de ellos es que nosotros trabajamos hoy en día. Entonces los convocamos, les digo: "Tenemos un taller" y llegan, entonces los líderes del grupo de cada población».[67] Estos pequeños grupos tienen su matriz en Gunaxhii, pues continúan en la misma con el objetivo de replicar información y actividades en zonas más alejadas y con menos activismo.

Asimismo, algunos participantes de esta asociación civil, y otros que venían con experiencias desde el gobierno estatal,[68] elaboraron y registraron sus organizaciones. De ahí surge DIVERSISEX y Binni Laanu, las cuales obtuvieron recursos de Censida por medio de convocatoria, como lo señala una entrevistada:

> Entonces el primer proyecto que escribí se llamó «Muxes transitando por la vida en el trabajo sexual». O sea, hasta el nombre tiene que ser como innovador, o sea: Muxes, trans de la identidad transgénero, transexual, transitando, caminando por la vida en el trabajo sexual ¿no? Era para puras muxes que realizaban trabajo sexual en la región y fue en cuatro municipios, que fue Ixtepec, Juchitán, Salina Cruz y Tehuantepec. Fuimos un grupo de 36, yo era parte de la A. C., no de las trabajadoras sexuales.[69]

Hay distintos puntos a analizar: el primero es la adopción del lenguaje de género traído por las asociaciones civiles externas (como es lo trans), pues con este se pueden movilizar políticamente, y de esta manera realizar trámites para concursar por recursos económicos. Asimismo, como puede verse, estas últimas asociaciones no solo amplían el trabajo a poblaciones más específicas, sino también su labor se amplía a otros municipios, además de contar ya con recursos económicos más estables, pues constantemente buscaron concursar en las convocatorias de instituciones públicas y de organismos no gubernamentales, lo cual les permitió abordar otros temas, como el trabajo sexual, así incidir geográficamente en lugares con similares problemáticas.

---

67 Entrevista con Julia, previamente citada.

68 Tal es el caso de Berenice, quien trabajó en el gobierno de Oaxaca en donde laboró en un proyecto junto con conapred, por lo cual ya tenía bases sobre la administración pública y temas como derechos humanos. Vale señalar que Berenice es una muxe *gunna'*.

69 Entrevista con Berenice, previamente citada.

Aun con sus diferencias, todas estas asociaciones conjuntaron esfuerzos y lograron una seguridad en la salud sexual que ya venía desde el gobierno «En la ciudad de Oaxaca, en el estado, es el mejor CAPASIT que tenemos, pero eso fue muchos años de lucha al lado de organizaciones como Gunaxhii Guendanabani, 8 de marzo, muchas organizaciones, como Mexfam, que dimos la lucha para que eso ocurriera». La llegada del Centro Ambulatorio para la Atención del sida e Infecciones de Transmisión Sexual (CAPASIT) posibilitó que las personas, ya no solo muxes, puedan realizarse la prueba de detección del VIH, y en caso de resultar positivo se les remita a los servicios de salud correspondientes para que puedan acceder a la atención necesaria y a los medicamentos. Un avance en conjunto con asociaciones civiles, gobierno y ciudadanía en general del estado de Oaxaca, porque vale señalar que las asociaciones en Juchitán, en específico donde laboran muxes, forman parte de una red estatal: "En el consorcio, en esta alianza de Oaxaca de asociaciones civiles está Fabiola, está Ernesto, varias organizaciones que tienen trabajo con la gente de la diversidad sexual (DIVERSISEX) y ellos generalmente quieren integrar la prevención del sida en sus trabajos. Así es»[70]

Conjuntar esfuerzos permite que los agentes que viven un estado de vulnerabilidad compartida puedan, a partir de la misma, entrar y posicionarse en el campo político, sin embargo, esto no significa que todos compartan las mismas oportunidades y capitales.

3.2 El espacio social y las organizaciones de la sociedad civil

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

70 Entrevista con Johana, previamente citada.

> Tuve tres trabajos: estuve trabajando en ADO como afanadora, estuve trabajando, apoyando a mi cuñado en una tortillera, no llegaba su trabajador y yo iba a ayudarlo, me paraba de tal hora a tal hora. Estaba en el trabajo sexual y ya no me daba tiempo, y luego me dicen: «Sigue tus estudios porque necesitas los papeles», «No puedo, no puedo dividirme todo el tiempo». Entonces dejo la tortillera, me quedo con el trabajo sexual, entro a la escuela y luego tengo que venir acá, y le digo «ya no puedo», entonces la escuela ya nada más estoy esperando a que me den el certificado de secundaria para ya finalizar eso. Entonces a Gunaxhii entro a tal hora, salgo a tal hora, me voy al trabajo sexual, regreso a las cuatro de la mañana del trabajo sexual, me acuesto a dormir, estoy a las ocho, nueve me estoy despertando, a las doce me vengo para Gunaxhii, salgo aquí a las siete y, sí, la verdad es un poco cansado porque no duermo bien, entonces antier, el único día que descanso bien es el domingo porque me duermo casi todo el día, pero sí, pues sí es cansado, pero me favorece porque toda la información que tengo de Gunaxhii se la llevo a mis compañeros ahí en el trabajo sexual (Julia).

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

> Yo en lo particular, a mí me asignaron una población, a mí me asignaron el de trabajadoras sexuales ¿por qué? porque cuando Gunaxhii me... dirían, me contactó ¿por qué? porque yo soy trabajadora sexual, entonces me buscaron para poder entrar en esa población porque no pueden meter a una mujer a donde están las trabajadoras sexuales porque las trabajadoras sexuales no van a querer.[71]

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

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

71 Entrevista con Julia, previamente citada.

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

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

Esto lleva a plantear que el capital social en la participación política sí permite un desarrollo, pero el determinante es el capital económico, pues sin este se dan avances paulatinos y en medio de la precariedad.

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

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

Asimismo, es importante apuntalar que el trabajo de las organizaciones de la sociedad civil no está separado ni lejos del quehacer gubernamental, pues se encuentran en un diálogo y trabajo constante. «La coexistencia de estas dos modalidades genera un escenario crecientemente policéntrico que nos permite hablar de un diagrama o archipiélago de nodos, ámbitos o circuitos diferenciados de intercambio político» (Arditi, 2011: 1). La idea de circuitos permite comprender que hay una comunicación y trabajo de distintas instancias de la administración pública y fuera de ella porque los proyectos sociales y políticos, así como los agentes no son inamovibles y buscan distintas salidas para los problemas sociales.

De modo que las asociaciones civiles no son excluyentes del gobierno. Al contrario, actualmente se encuentran en estos circuitos de comunicación y de trabajo. Esta colaboración se estudia en el siguiente apartado.

4. El discurso de la diversidad sexual: entre la institucionalización y la protesta

En distintas entidades, en específico en la Ciudad de México, se han dado avances en materia legal y de políticas públicas para lo que se ha denominado como diversidad sexual. El discurso de diversidad es el que han retomado diferentes organizaciones políticas en México. En Oaxaca, el primer municipio en contar con un espacio sobre este tema fue Pochutla, seguido de Juchitán de Zaragoza, donde, en el 2014 se fundó la Dirección de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual, tema que implica una institucionalización del género en esta región. La institucionalización de género en esta investigación se entiende como:

> Una compleja estructura de sentido que resignifica aquellas pautas de socialización e interiorización de rutinas basadas en asimetrías y exclusiones, generadas a partir de las diferencias. Por lo tanto, cuestiona las interpretaciones, los sistemas axiológicos, normativos y los comportamientos de los individuos que se apoyan en las desigualdades. A partir de ese cuestionamiento, las percepciones sobre la realidad y los individuos tienden a modificarse y ampliarse (Ulloa, 2013: 19).

Este proceso de resignificación se desarrolla en el ámbito político con la finalidad de que quede asentado en los documentos y practica que rigen a los órganos públicos para lograr una equidad de oportunidades para las personas. Para ello tradicionalmente se

crea un área específica de mujeres o, en este caso, de personas con identidades sexogénericas o preferencias sexuales distintas a la heterosexual.

Es imperante destacar que cuando se aborda la institucionalización de género hay un enfoque hacia las mujeres, sin embargo, en esta investigación se retoma esta categoría porque desde el principio se ha entendido al género como una categoría de estudio más amplia con la postura de Butler, la cual comprende las acciones repetidas de las personas para una conformación de su identidad que abarca también el placer sexual para el sostenimiento del régimen heteronormativo, el cual a su vez legitima todo un orden social. De modo que se retoma la institucionalización con una crítica hacia las sujeciones sexuales de los agentes.

En Juchitán, durante finales de los ochenta y principios de los noventa, que es cuando se desarrollan las primeras prácticas políticas con las asociaciones civiles, los muxes se posicionan ante la comunidad como un grupo organizado que, a pesar del estigma, trabajan no solo por la salud sexual de los mismos, sino también por las mujeres y las *nguiu*. Con estas redes y reconocimiento, es decir, con un capital social, se integra un grupo de trabajo encabezado por la muxe Fabiola al municipio entre 2011 y 2013[72].

En este periodo se forma una Dirección de vih y sida que tiene como objetivo trabajar internamente; difundir y capacitar a los funcionarios. Cabe destacar que para los trabajadores no había remuneración de por medio, sin embargo, desplegaron esfuerzos para poder institucionalizar los contenidos de género. Es importante apuntar que la participación política en torno a la salud sexual parte de un discurso de género en específico, el cual toma las propuestas globales que apuestan por hablar de identidades sexogénericas, personas transexuales, transgénero, travesti y sobre homosexualidad, lógica que adoptaron los muxes y la integraron paulatinamente a su vida diaria, a sus interacciones y, por supuesto, a su participación política.

A partir de ello es que los muxes se integran por primera vez al municipio:

> Gente que ha tenido la oportunidad de trabajar ya de gobierno, como municipio aprovechamos a hacer varios proyectos, a capacitar a la gente del Municipio, a capacitar a la gente de las colonias populares en que estábamos trabajando y dónde estábamos, qué hacíamos, qué podíamos hacer por las personas que estaban afectadas por el vih [...] yo

72 Los trienios en el municipio comienzan el primero de enero y terminan el primero de diciembre.

> cuando estuve trabajando era específicamente una Dirección de vih, de la prevención de vih, ahora ya es Políticas Públicas de la Diversidad Sexual que abarca otras cuestiones [..] Nosotras ya trabajábamos, ya por el acercamiento, la confianza que teníamos se nos dio la oportunidad de hacer lo mismo que sabíamos hacer, pero ya en el Ayuntamiento. O sea, el presidente ya sabía que trabajábamos el vih y otros virus de transmisión sexual, entonces él quiso que se creara otra cosa en la que siguiéramos en lo que estábamos dedicadas, en canalizar los pacientes, a dar los talleres [...][73].

La llegada de Fabiola no solo se debió a su participación en las asociaciones, sino también porque ella, junto con un grupo de muxes, Las intrépidas,[74] son de tradición y militancia priista. En el trienio del 2011 y 2013 llegó al poder por segunda vez el Partido Revolucionario Institucional (PRI), quien había gobernado entre 2002 y 2004, por lo que el acercamiento para trabajar se debió a que Las intrépidas habían presionado desde las campañas, y los postulantes adoptaron el compromiso con la diversidad sexual.

El hecho de que esta primera entrada a los municipios haya tenido una relación con su militancia, esto no los limita para emprender diálogos con otros partidos. Los muxes, conscientes que la vía partidista e institucional es un medio para incidir y satisfacer sus demandas, han tratado de impulsar sus propuestas mediante los agentes situados en estos espacios:

> Pues siempre tenemos que estar ahí asomadas para ser tomadas en cuenta porque desde ahí se hacen las políticas públicas, si no nos integramos pues nos quedamos. Siempre hemos estado pendientes, como el estar Siempre participando para que se nos tome en cuenta, estar pues, en la toma de decisiones [...] inclusive hemos hecho proyecto con la Secretaría de Salud y pues cuando tienes conocidos, cuando se te abren las puertas, de que te apoyen para hacer tu trabajo. También con otros partidos, el VIH no tiene partido, tocamos todas las partes [...] Yo he ido a los eventos. Puedo opinar, puedo escuchar y yo decido. Hacer políticas es relacionarse con todo mundo.[75]

---

73 Entrevista con Fabiola, Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, 23 de junio del 2015.

74 El grupo llamado Intrépidas buscadoras del peligro tiene como objetivo realizar la vela más antigua de los muxes que lleva 40 años, al mismo tiempo que han realizado una participación política por la salud sexual y los derechos humanos. La mayoría de sus integrantes se asumen como priistas.

75 Entrevista con Fabiola, previamente citada.

En lo particular esta entrevistada es priista y su familia también lo es, quizás eso haya llevado a que conozca cómo se arreglan los acuerdos en los órganos institucionales, y por ello su insistencia en entablar un diálogo con los agentes ubicados en la política liberal, recuérdese a Arditi. Además, Fabiola ha construido relaciones a lo largo de varios años, con los integrantes de las mesas directivas de las velas, con funcionarios del municipio, con organizaciones de la sociedad civil a nivel nacional e internacional; incluso con medios de comunicación. Este tipo de relaciones funcionan también en un nivel político.

Los muxes conocen que para adentrarse en este tipo de espacios necesitan unión, visibilizar lo que han logrado y cómo son reconocidos en la región, a nivel nacional e internacionalmente, es decir, posicionan su capital social en la esfera político partidista a través de una organización y frente común:

> Yo creo que más allá de eso tiene que ver con el diálogo que tienen los partidos políticos con las personas de la diversidad sexual y con las organizaciones de la sociedad civil, no es tanto a título personal de algunos muxes los acuerdos que hagan con los partidos porque si no hay fuerza no te toman o te prestan atención [...] En ese sentido todas nos hemos apoyado para tomar una decisión, o hacer presión para que los partidos volteen a cumplir con nuestros requerimientos.[76]

Situarse en estos espacios recuerda que la política liberal predomina a las prácticas desde lo político en cuanto a la toma de decisiones, incluso se puede ilustrar esto cuando los muxes eran utilizados como «botín político» por parte de los candidatos, quienes los han incluido en su campaña como una vía para atraer votos, y señalar que siguen políticas de inclusión, pues apoyan a la diversidad sexual.

> Ellos (los muxes) tienen que tener el conocimiento para defender sus derechos y seguir creando y conquistando más espacios, derecho a la salud, a la educación, a la participación política que también es muy importante. Los muxes han tenido en los últimos años participación política y les han dado espacios en la gestión público, por ejemplo, ya así como muxes. Entonces en un principio eran utilizados como le dicen botín político, que

76 Entrevista con Berenice, previamente citada.

> nada más los utilizaban para exhibirlos, los partidos políticos dicen «también tenemos el sector de la diversidad sexual», pero ya en la realidad para la toma de decisiones no los consideraban. Pues en la actualidad de alguna manera los empiezan a considerar, también esa es otra parte de los logros.[77]

Vale resaltar que los muxes no solo asisten a las campañas, sino también los funcionarios públicos o diputados, una vez en su cargo, participan de sus velas, pero ¿por qué un político busca integrarse a estas celebraciones? Porque en Juchitán, como se señaló, estos eventos son parte de la etnicidad y es un espacio donde los agentes participan con el objetivo de aportar en su comunidad, por lo que los representantes también colaboran, pues en este espacio pueden visibilizarse, y más en la vela muxe de noviembre donde asisten medios locales, nacionales e internacionales.

Los muxes saben que los políticos desean un espacio para ser reconocidos, por lo que los buscan como padrinos, de manera que ellos aportan dinero y a cambio se les da un espacio en la vela. En términos de Bourdieu, se realiza un intercambio material y simbólico por agentes que buscan distintos fines. Esto se puede ilustrar a continuación:

> Un padrino de coronación es el que va a subir a un escenario y lo va a ver todo mundo. Por lo general son políticos que tienen la necesidad de ser escuchados, de sobresalir porque igual hemos querido traer a gente intelectual, como Elena Poniatowska, gente de nombre, pero pues son gentes que no te van a aportar nada, sí pueden venir, pero no aportan [...] la mayoría de los padrinos de coronación son políticos porque son los que quieren escenario, salir ante el público, pero nosotras hemos...la reina ha sido coronada por políticos priistas, perredistas. No tenemos, ahí no hay un solo partido. Si queremos que el presidente municipal vaya a coronar y es perredista, le hablamos.[78]

Este intercambio es posible por el peso de las celebraciones tradicionales, porque la política se teje en distintos circuitos, que ya no solo corresponden a las organizaciones de la sociedad civil y al gobierno municipal, sino también al poder de las velas. Si bien todos estos agentes conviven, esto no significa que todos tengan la misma injerencia

77 Entrevistada con Johana, previamente citada.
78 Entrevista con Fabiola, previamente citada.

en la toma de decisiones públicas, por ello la insistencia de los muxes en integrarse a la política institucional.

En el 2013 los muxes, después de años de participación en organizaciones de la sociedad civil, como grupos y colectivos, se unen a la campaña del candidato del PRD para presidente municipal, a la vez que este se compromete a integrar la agenda de diversidad sexual a su administración, en caso de resultar electo, cuyo resultado obtiene favorablemente. A partir de ahí se construye la Dirección de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual (DPPDS):

> ¿Cómo llegan a crear la Dirección de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual? Por medio de la iniciativa de las diferentes organizaciones que trabajamos el tema de diversidad sexual, las cuales hicimos un cabildeo con el presidente municipal para que él lo pudiera crear, desde su oferta en campaña él ya toca el tema de la diversidad, él ya tenía desde sus ejes temáticos trabajar con los grupos vulnerables, como el de la diversidad sexual. Mencionaba su gaceta o su cartilla de campaña.[79]

De este modo, se comienza una institucionalización de género a través del discurso de diversidad sexual. Estas negociaciones, entre el candidato, su equipo de trabajo, y los muxes, señala el capital social que tienen estos últimos, ya no solo internamente, sino también al exterior, pues atraen turismo en sus tradicionales velas. Asimismo, representa un avance para la comunidad muxe. Si bien la Dirección no solo atiende a muxes, sino también a las *nguiu* y a heterosexuales, quienes priman y participan en las actividades que convocan los directivos, son los muxes.

Antes de referir las actividades realizadas, es prescindible detenerse en cómo los muxes adoptan el discurso de diversidad sexual para la DPPDS, lo cual ya genera una línea política de cómo abordan el género institucionalmente. La categoría de diversidad sexual puede comprenderse de la siguiente forma:

> La diversidad sexual puede considerarse que abarca tres dimensiones para su análisis y definición: la orientación sexual, de acuerdo con la dirección erótico-afectiva del objeto amoroso; la identidad sexual, de acuerdo con la definición sexual que adopta la perso-

79 Entrevistada con Berenice, previamente citada.

> na; y la expresión sexual, de acuerdo con las preferencias y comportamientos sexuales que adopta la persona. Estas dimensiones, sin embargo, no son lineales, se superponen e interactúan de manera cambiante a través del tiempo en las diferentes etapas de la vida (Careaga, 2004: 16).

Esta postura política sobre el género abre distintas posibilidades de inclusión sobre las relaciones e identidades sexogénericas, aunque en realidad no cuestiona la base histórica que permite que el régimen heterosexual sea el dominante y otras prácticas hayan sido marginadas. De este modo, los agentes comienzan a ejercer diferentes derechos y políticas públicas en favor del reconocimiento de las diferencias en la sexualidad, pero en realidad no apela a las estructuras que han hecho que la heterosexualidad impere como parte del sistema social; de modo que se pueden desarrollar líneas de trabajo en donde los grupos vulnerados, en este caso muxes y *nguiu*, trabajen con la política institucional, pero esta se queda inmóvil.

Asimismo, el discurso político de la diversidad sexual se coloca para una realidad distinta a la de las urbes, ya que en el caso de estudio la etnia es una de sus características más relevantes, sino es que la principal, de modo que vuelven a predominar las prácticas lingüísticas de las instituciones internacionales que concuerdan con las nacionales, y ahora también con las locales. Esto también responde a que Juchitán es una sociedad donde predomina la dominación masculina, la cual se amplía a distintas esferas y una de ellas es la política, de modo que al entrar a este campo de poder parece que hay una necesidad de apoyarse en modelos funcionales, aunque no respondan con la realidad.

Aunado a lo anterior, es claro que la creación de un área como la de Diversidad Sexual no parte de la realidad y de los cuerpos de los muxes, sino de discursos preestablecidos. Ante ello, cabe recordar a Butler:

> Escoger el propio cuerpo implica, ineludiblemente, navegar entre normas que son trazadas por adelantado y de forma previa a la elección personal o que son articuladas de forma concertada con la agencia de otras minorías. Efectivamente, los individuos dependen de las instituciones de apoyo social para ejercer la autodeterminación con respecto a qué cuerpo y qué género tienen y mantienen, de manera que la autodeterminación se convierte en un concepto plausible únicamente en el contexto de un mundo social que apoya y posibilita la capacidad de ejercitar la agencia (2006: 21).

De modo que la institucionalización de género, que en este caso se aborda con el enfoque de diversidad sexual, determina cuerpos porque apela a agentes denominados como gays, lesbianas y transexuales, pero no muxe. Si la institucionalización partiera de la experiencia de los muxes precisamente traería su origen étnico. Por el contrario, hay una movilidad de discursos generados en las grandes urbes, ante los que los muxes tienen que dialogar para posicionar sus tradiciones y costumbres zapotecas.

El trabajo realizado por parte de la Dirección ha versado sobre la no discriminación, los derechos humanos, la salud sexual y el turismo. Parte de las actividades diarias se presenta a continuación.

> Hemos dado talleres, hemos ido a las escuelas. Hemos canalizado a personas con el VIH al CAPASIT (Centro Ambulatorio para la Prevención y Atención en Sida e Infecciones de Transmisión Sexual) de Oaxaca [...] Primero cuando te hacen la prueba, primero llevar a la gente a CAPASIT, hacen unos trámites y luego hay gente que no tiene para solventar sus pasajes. Inclusive tenemos que, cómo te digo, gestionar para que ellos puedan ir al CAPASIT.[80]

Este trabajo parece una reproducción de lo hecho desde las organizaciones de la sociedad civil, pero ahora con un presupuesto gubernamental. Sin embargo, en la Semana Cultural de la Diversidad Sexual, la cual se celebra en el mes de noviembre, previo a la vela más importante de los muxes, los directivos presentaron nuevos proyectos: la agenda de turismo LGBTTTI y la revista *Muxhe*, trabajos que parten de las organizaciones de turismo de diversidad sexual a nivel nacional y estatal. La propuesta es impulsar la ruta Muxe[81] que contempla recorrer parte Istmo de Tehuantepec para llegar a Juchitán, donde pueda mostrarse el trabajo tradicional de los muxes a través de exposiciones, celebraciones, entre otras actividades que puedan impulsar la economía del municipio.

El día que se expuso el proyecto fue en un hotel ubicado a 20 minutos del centro de Juchitán. Entre los invitados se encontraban el presidente municipal, distintos empre-

80 Entrevistada con Dulce, previamente citada.

81 En Oaxaca existen «rutas» que son viajes turísticos con el propósito de conocer parte de la historia y cultural del Estado. Actualmente hay siete: «Caminos del mezcal», de artesanías, «de la fe Juquila», «Sierra Juárez», «Chinantla», «de la Costa Oaxaqueña» y «de la Mixteca».

sarios locales, el representante de la Asociación Nacional de Comercio y Turismo LGBT de México y el del estado de Oaxaca. Asimismo, en una anterior actividad pública en la explanada del municipio, se hizo del conocimiento de la sociedad este trabajo, el cual señaló una de las directoras de Diversidad Sexual Beneficia a Todos.

El hecho de que se puedan establecer este tipo de proyectos con la presencia y respaldo de todos estos agentes, se debe al reconocimiento de los muxes que han logrado a lo largo de las últimas décadas, es decir, responde a su capital social. Cabe destacar que una de las razones por las que el gobierno los apoya es por el turismo que atraen en el mes de noviembre, ya que los hoteles tienen lleno total, los restaurantes y fondas también se benefician, al igual que el transporte. Este hecho social permite que los muxes se posicionen políticamente, pero también es una forma de ser respaldados por la comunidad, pues traen capital económico.

Hasta aquí se ha estudiado cómo la participación política de los muxes aborda la institucionalización de género a través del discurso de diversidad sexual, la ejecución de este en distintas actividades y cómo los muxes asimilan estos contenidos. Ante todo lo anterior, vale preguntarse si este discurso solo impera en lo institucional. La respuesta es que no pues también se encontró en la participación política que apela a recursos como las marchas.

La marcha del orgullo gay[82] representa uno de los actos con mayor fuerza nacional e internacional desde hace varias décadas para el movimiento LGBTTTI del país. Este evento se caracteriza por el uso del cuerpo como protesta, pues se recurre al desnudo y travestismo. La resonancia que tiene esta marcha en la Ciudad de México es tal que cientos de colectivos, organizaciones y grupos de distintas partes del país se reúnen en el mes de junio para emprender el recorrido que parte de Paseo de la Reforma hasta llegar al Zócalo. Uno de estos grupos ha sido el de los muxes, quienes participaron por primera vez hace cinco años:

82 La marcha del orgullo gay tiene su origen en la represión que vivieron personas homosexuales en la ciudad de Nueva York, mejor conocido como los disturbios de Stonewall, en donde policías reprimieron a quienes se encontraban en el bar Stonewall. Derivado de ello, en 1970 las personas gay y lesbianas se organizaron y emprendieron una protesta para recordar los hechos ocurridos. Esto finalmente derivó en lo que actualmente es la marcha del orgullo hay, la cual se realiza en numerosos países. En México se celebró la primera marcha del orgullo gay en 1979 con el objetivo de exigir sus derechos y demandar la violencia y discriminación hacia la comunidad. Los colectivos que emprendieron estas demandas fueron el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (fhar), Grupo Lambda de Liberación Homosexual y OIKABETH. Esta organización social y política en México tuvo una fuerte influencia del movimiento feminista latinoamericano (Moreno, 2010; Mogrovejo, 2014).

> Salimos y nos fuimos con traje tradicional, con resplandor. [El resplandor es una parte de la vestimenta tradicional de las mujeres juchitecas que usan en ocasiones especiales y se considera parte del atuendo de gala]. Salimos, nos fuimos a la marcha. Dijeron: «A tal hora nos vemos acá». A la hora que ya iba a salir el carro todos a reunirnos otra vez. Pero sí me gustó mucho la marcha, me gustó estar ahí, ver a tanta gente bonita, pues sí la unión hace la fuerza. De ahí regresamos, nos dormimos acá, nos despedimos y dijimos que no era la última vez que nos íbamos a ver, que se iba a volver a hacer la marcha, pero fue la única vez que he ido a la marcha. Te digo, llevo cinco años, casi seis y ha sido la única vez que fui a la marcha. Ya no volvimos a ir.[83]

La primera marcha a la que asistieron los muxes fue organizada por la asociación civil Gunaxhii Guendanabani que, como ha quedado asentado, es la organización que ha trabajado desde los noventa por la salud pública, sin embargo, sus recursos son limitados porque no tiene participación en las convocatorias privadas y gubernamentales. Esto ha hecho que intervengan social y políticamente desde la precariedad, una característica más de la vulnerabilidad. Por ello, una de las activistas no ha podido asistir de nueva cuenta a la marcha. Por el contrario, esa opción sí la tuvieron los integrantes de la Dirección de Diversidad Sexual.

En el 2014, aproximadamente cuarenta muxes liderados por los funcionarios de la Dirección irrumpieron la marcha con su vestimenta tradicional en medio de grupos ataviados con ropa extravagante que busca mostrar el cuerpo desnudo. A través de una organización por parte de esta área del municipio, y con el otorgamiento de un presupuesto que rebasó los cien mil pesos, los muxes se visibilizaron en este evento que atrae a los medios de comunicación, nacionales e internacionales. Uno de los entrevistados refiere cómo vivió esa experiencia:

> No, pues eso fue a nivel nacional. Fue un *boom*, fue muy bien aceptada ahí en México. Sí, con la comunidad que llevábamos aquí de Juchitán fue muy extensa [...] Se unió gente también de los Valles Centrales y gente que también trabaja o estudia en el Distrito Federal, pero que son tecos, pero que también son de la comunidad [Es decir, se unieron los residentes de Juchitán y de la capital de México]. Muchos, te digo, nuestra comunidad

83 Entrevistada con Julia, previamente citada.

> fue más vistosa por el colorido y por las transexuales, travestis que íbamos ahí al frente y pues impactó a muchos, al público en general, todos los que nos fueron a apoyar [...] Estábamos muy orgullosos porque nosotros íbamos con nuestro traje regional y pues las comunidades a nivel nacional que fueron a la marcha, pues iban con trajes estrafalarios, ya cosas muy avanzadas ¿no? O encuerados y nosotros, nuestra comunidad sí, nosotros fue muy vistoso porque fuimos con nuestro traje regional, lo que utilizamos aquí en nuestras fiestas o la vestimenta que se usa del diario.[84]

El primer punto a resaltar es que los muxes se valieron de sus recursos más tradicionales para participar en esta acción colectiva, pues llevaron la *gueza* a la Ciudad de México, ya que compartieron y repartieron totopos, pan tradicional, abanicos, curado de ciruela y otros productos de la región a los asistentes. Todo ello causó conmoción entre la comunidad LGBTTTI de la capital del país que los recibió con gusto. La *gueza* es una de las costumbres y tradiciones más arraigadas en Oaxaca. La palabra es zapoteca y significa cooperar. Históricamente esto se lleva a cabo en fiestas patronales o familiares. La *gueza* se puede apreciar cuando la gente llega al lugar del evento «caminando o en vehículos, llegan vecinos y conocidos para entregar su tributos que consiste en música de viento, juegos pirotécnicos, flores, tepache, refrescos y cerveza, tortillas, maíz, frijol, mano de obra, entre otras cosas que estén a la mano».[85] Este es uno de los hechos sociales más claros donde los muxes recurren a su capital social, que parte de lo étnico, para posicionarse dentro del movimiento LGBTTTI a nivel nacional e internacional, pues ese fue el principal objetivo de ese año, según los entrevistados, ya que querían posicionarse como un grupo indígena.

En esta participación política hay un encuentro de discursos políticos sobre cómo se aborda el género, pues por una parte los muxes están claros que necesitan apelar al lenguaje de la comunidad de la diversidad sexual para integrarse, pero por otro lado, lo hacen con elementos de su capital social que refieren lo étnico y se pueden expresar a través de estas tradiciones. A partir de ello parece que lo muxe se relaciona y hasta dialoga con la diversidad sexual, por lo que de manera necesaria y hasta estratégica apelan a estos dos ejes para adentrarse al campo político.

---

84 Entrevistada con Ernesto, previamente citada.
85 Esta información fue tomada del sitio de internet de San Miguel, el grande, Oaxaca.

El segundo punto a resaltar es quiénes asistieron a la marcha, pues esta fue una decisión tomada desde la Dirección, por lo que no se invitaron a aquellos muxes que laboran en grupos más periféricos, como lo es Gunaxhii, de modo que aquí se vuelve a estudiar el espacio social como categoría que permite identificar las posiciones jerárquicas dentro de la participación política de este grupo. Por tanto, pareciera que asistir a esta marcha es un privilegio para quienes se encuentran en lo institucional, y para sus allegados, pues cuentan con el recurso para trasladarse, hospedarse y mantener viáticos. Como resultado sí hay una visibilidad de los muxes dentro de lo LGBTTTI, pero detrás de ella impera una desigualdad en las posiciones políticas dentro de este campo de poder.

Hasta ahora se ha estudiado cómo los discursos de género se movilizan y se apropian, como en el caso de los muxes; lo mismo sucede con los repertorios de protesta, como la marcha, pues ha sido retomada por este grupo en Juchitán y ahora comienza a ser parte de las actividades políticas. Este evento se lleva a cabo en el mes de junio («mes de la diversidad sexual») o en diciembre por el Día Mundial de la lucha contra el VIH sida. Los muxes, vestidos con la ropa de gala tradicional, salen a las calles para visibilizar su organización social y política y demandar una no discriminación: "«Pues ya se está volviendo una tradición hacer una marcha que es una manera de manifestarse y decirle a la sociedad "pues ya basta de discriminación, por homofobia", ya basta de homicidios por homofobia, todos los actos y los hechos que ha conllevado la homofobia».[86]

El recorrido de la marcha es de dos kilómetros, parte del Monumento de la Revolución al Zócalo, ubicado en la plaza, frente al municipio, por lo que toman el espacio público, tradicionalmente masculino y heteronormativo, para visibilizar sus demandas. Vale resaltar que los muxes cuentan con el apoyo de jóvenes estudiantes, como lo relata uno de los entrevistados: «Aquí participaron tanto medio superior, superior y secundaria y pues fue algo que no se había llevado nunca en Juchitán que fue un impacto a nivel Istmo, estatal y nacional. Fue muy vistoso [...] no nada más estamos interesados en pachangas o en hacer una vela. También estamos interesados en que seamos más aceptados y pues hacer más campañas sobre el VIH».[87] De este modo, sus principales relaciones con la comunidad juchiteca son con las mujeres y los jóvenes.

86 Entrevistada con Roberto, previamente citada.
87 Entrevistada con Ernesto, previamente citada.

En este punto vale destacar la posibilidad de agencia de los muxes que laboran en la Dirección de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual, pues trabajan en este espacio institucional, pero al mismo tiempo son portavoces de exigencias por medio de recursos de protesta, como la marcha que denuncia la discriminación que viven. De modo que en específico quienes se encuentran como funcionarios en esta área del municipio son parte de la institución que recibe las demandas de la comunidad muxe, y a su vez también son los demandantes hacia los juchitecos y autoridades por la persistencia de la violencia hacia ellos. En seguida, hay una descripción de la dinámica que se vive en este evento:

> Pues la gente se acerca a ver, más que nada a ver. No entra a la marcha, pero sí la gente se acerca a ver. A veces nos topamos amigos en la calle, vamos marchando y los jalamos: «Vente pa' acá, vamos». Sí ha habido respuesta de la gente, más que nada acercarse a ver la marcha y hemos escuchado comentarios de que pues a favor y en contra, de que por qué hacemos la marcha, qué ganamos con la marcha; otras personas dicen que es bueno marchar, andamos regalando preservativos para que se cuiden. Otras dicen que si regalamos preservativos es porque estamos influyendo a que los jóvenes empiecen sus relaciones sexuales [...] Hace tres años tuvimos evento en la marcha y se acercaron, mandamos invitación y convocamos y pedimos a la Casa de la Cultura que nos prestara los chicos de baile, de ahí que tienen, de danza y pues sí se hizo un baile enfrente del Palacio. Había otro compañero que tiene su grupo de... que llevan a bailar para quinceañeras y pues de danza, también entraron con otras muchachas a hacer baile, entonces tuvimos invitaciones, sí la hicimos un poco más grande. Hace dos años terminamos allá y ya hubo una conferencia de prensa ahí. El año pasado ya no hicimos, este año esperemos que sí.[88]

Estas líneas muestran cómo a la par de las marchas, los muxes se valen de eventos artísticos para atraer más participación de la comunidad, en donde los más activos son los jóvenes.

El hecho de que la marcha desarrollada en Juchitán también se llame del orgullo gay habla, en primer lugar, sobre un recurso (recuérdese a Pierre Bourdieu), pues en

88 Entrevistada con Julia, previamente citada.

el momento en que los muxes adoptan estas prácticas se incluyen en una comunidad mucho más grande, se identifican con los logros en materia de derechos humanos que ha alcanzado el movimiento LGBTTTI, y a su vez se unen a las demandas sociales que continúan, como la no discriminación. En segundo lugar, la marcha aparecen muestra una movilidad geográfica de recursos políticos que tiene una asimilación muy directa con la realizada en la Ciudad de México, que a su vez se integra con elementos propios de la región, como la vestimenta y el uso de adornos que se usan en las velas, como estandartes. Esta conjunción de discursos muestra cómo los muxes toman, modifican y construyen discursos sobre el género para posicionarse dentro del campo político. Para ello, se valen de sus redes de trabajo y espacios de trabajo.

5. Redes y espacios de participación política

A lo largo de este capítulo se han enunciado los grupos de trabajo con los que los muxes se relacionan, los cuales van desde aquellos que forman parte de la comunidad juchiteca hasta los agentes ubicados dentro de espacios gubernamentales o privados, como las asociaciones de turismo, por lo que es imperante destacar estas redes que finalmente integran el capital social de los muxes.

En el Cuadro 3 puede apreciarse todas las redes de trabajo de los muxes.

La base de todas estas redes es la comunidad juchiteca, pues con ellos los muxes tienen una constante comunicación para la organización de sus actividades, los jóvenes y mujeres son quienes los apoyan en las marchas. Además, tanto la Dirección como la asociación civil Gunaxhii tienen como población clave a los jóvenes estudiantes y mujeres que se dedican a las actividades del hogar y también a quienes laboran en el trabajo sexual. Con estos grupos realizan campañas de información, talleres y otras acciones.

Uno de los intereses de los muxes por trabajar con estos sectores es porque, en primer lugar, los jóvenes tienden a ser más abiertos en comprender la diversidad de identidades y preferencias sexuales, además se encuentran más dispuestos a hablar de temas sobre la salud sexual. En segundo lugar, los muxes suelen trabajar con las mujeres porque encuentran coincidencias en sus relaciones de dominación, ya que ambas enfrentan sujeción sexual de los hombres, en específico sobre cómo proteger su cuerpo en la vida sexual, pues son los varones quienes deciden si se protegen o no. De modo que los grupos se unen para trabajar políticamente porque viven una vulnerabilidad similar.

Redes sociales y políticas de los *muxes*	Partidos políticos	PRD	
		PRI	
	Organizaciones de la sociedad civil	Organizaciones locales	Mujeres 8 de marzo, Gunaxhii, Binni Laanu, DIVERSISEX.
		Organizaciones estatales	Frente Común de Lucha contra el sida
		Organizaciones internacionales	OPS-OMS, MEXFAM, McArthur
	Iniciativa privada	Asociación Nacional de Comercio y Turismo LGBT	
	Administración pública	CENSIDA	CAPASIT
		COESIDA	
		Municipio de Juchitán	
	Grupos de la comunidad juchiteca	Jóvenes estudiantes y mujeres	

Cuadro 3. Redes sociales y políticas de los muxes

Las redes con las asociaciones civiles es un proceso más largo que se ha descrito anteriormente, pero que deja ver cómo agentes externos llegan a Juchitán por algunas temporadas para trabajar con ello. Luego se retira y los muxes socializan la información y se organizan en las actividades públicas en Juchitán. Por su parte, en la administración pública tienen una mejor comunicación con personas específicas, como el presidente municipal, mientras que con compañeros de otras áreas todavía tienen reticencias para laborar. Las entidades externar con quienes más colaboran son con los CAPASIT.

Por último, por su parte, la empresa privada parece colocarse como una de las redes más estratégicas y recientes con la que han colaborado los muxes, pues su objetivo es atraer turismo a la región. Como consecuencia, han hecho un llamado a los empresarios medianos del Istmo para para incentivar la economía. Por otra parte, los partidos políticos son un agente clave en los procesos de participación política de los muxes. En

este caso solo resaltan el PRD y el PRI. El primero resultó un actor con quien se emprendió un diálogo para que finalmente los muxes se integraran al gobierno del municipio.

Todos estos grupos conforman una nutrida red de trabajo que los muxes han construido a lo largo de décadas y que son parte del capital social de este grupo para posicionarse en el campo político.

Otro elemento eje en la participación política son los espacios de acción. Distintos estudios (Laguarda, 2010 y 2011; René, 2011) muestran cómo la comunidad de la diversidad sexual, específicamente en la Ciudad de México, se apropió de distintos lugares públicos y privados para otorgarles un significado sobre el derecho y la libertad de expresar la homosexualidad y las identidades sexogenéricas. Como resultado, la comunidad LGBTTTI comenzó a reunirse y organizarse en sitios como bares y casas privadas, particularmente en el contexto de la emergencia del VIH y sida. Este tipo de acciones se presentan también con los muxes, en concreto en las estéticas, casas particulares y bares, sitios en los que ellos se encuentran y socializan, como se relata en el primer capítulo en relación a las entrevistas. De modo que estos espacios también sirven como catalizadores ante la emergencia del VIH y sida, para intercambiar los modos en que los muxes viven la vulnerabilidad y, a su vez, para idear estrategias de acción.

Un ejemplo atípico del uso de las calles es el de Julia, quien labora en una asociación civil y como trabajadora sexual, pues desde el espacio de su segundo trabajo busca estrategias de acción social y política por la salud pública.

> A veces no hay clientes en el crucero, nos sentamos, se acerca algún tipo y me dice: «¿Dónde trabajas? ¿Nada más a esto te dedicas?», «No —le digo—, yo trabajo en el día en una asociación civil». Le empiezo a dar información, y pues ahí también he contactado a clientes que me dicen: «Mira yo trabajo en una escuela, en tal lugar, acá, pues me gustaría que nos compartieras esa información». Le digo: «Pues sí», pero como ahí de minifalda y todo le digo: «No creas que voy a ir así, voy a ir de falda larga o de enaguas si es posible», tapar la vista al macho, «y no iré sola, tengo otras compañeras que me acompañarían a dar esas pláticas para que sean formales». Y sí, ahí he contactado señores que me dicen de Pueblo Nuevo, de Unión, de Matías que me dicen que quieren las pláticas, y pues vamos a darlas. Entonces ya ellos me dan su número, les doy mi número y ya me contactan, vienen a la organización: «Mira necesitas esta invitación donde nos estés invitando para que te apoyemos con unas pláticas de prevención». «Ah sí». Entonces le

digo cómo hacer la invitación, a quién va dirigido y ya lo hacen, y ya lo traen, y se firma, y se sella y ya es formal para que lo discutamos en la reunión.[89]

El hecho que una de las entrevistadas, que ejerce el trabajo sexual, se acerque con sus compañeras y clientes en las calles y en la noche, ya denota una toma de espacios para trabajar en una problemática de salud pública.

Las estéticas representan un sitio de socialización de los muxes, pero también como punto de encuentro para organizar talleres, actividades públicas y marchas. Incluso, la estética de Fabiola fue foco de concentración para la salida a eventos políticos, en específico, de campañas políticas. De modo que estos negocios tienen un significado no solo de una entrada económica, sino también como lugar donde los muxes se sienten seguros; también ahí otorgan entrevistas a medios de comunicación y a investigadores, así como un espacio de encuentros con activista de asociaciones civiles para planear y coordinar actividades. Por último, los bares, en especial aquellos donde laboran muxes, han servido de igual forma como punto de socialización y para intercambiar experiencias sobre la vulnerabilidad y de respuestas colectivas ante ello.

Cuadro 4. Espacios de participación

89 Entrevistada con Julia, previamente citada.

En el cuadro anterior puede verse la multiplicidad de lugares que se han tomado para participar políticamente y que se encuentran en comunicación. Esto demuestra los circuitos de información a los que apela Arditi, y también expresa la movilidad y emergencia de nuevos sitios de acción pública, que ahora vienen desde lo vulnerable, como las estéticas, calles y bares donde los muxes se encuentran y planean acciones de intervención.

Sin embargo, a pesar de todo el trabajo estudiado hasta aquí, la vulnerabilidad impera en la comunidad muxe.

6. La participación política y ¿persistencia de la vulnerabilidad?

La dominación masculina se vive social y políticamente, como se ha advertido, y aun cuando los agentes tradicionalmente vulnerables puedan integrarse al campo político, eso no los excluye de enfrentar una marginalización a causa de su género, clase social o edad. Cuando los muxes entran a los espacios institucionales, también ahí se enfrenta con una reproducción de violencia a través del lenguaje:

> En cuestión de gobierno por supuesto, siempre hay hombres machistas que lo primero que dicen es que «me acosa» o «me siento incómodo con la presencia de», pero es más miedo hacia sus temores internos como hombres. Por ejemplo, si les molesta que las mujeres que tengan cargos igual que ellos, o que lleguen a tener mejores cargos, por supuesto que les va a molestar que lo que para ellos son hombres con una identidad, para ellos, «turbia», porque no está dentro de los estándares en el machismo, pues lleguen a convivir o a tener parte del mismo trabajo que ellos o los mismos espacios de poder [...] Nuestro colectivo, nuestras organizaciones, todas estamos sensibilizadas. Entonces de ahí no había como esa discriminación o ese señalamiento, ese *burling* ¿no? En lugar de *bullying*, *burling*. Es más, yo creo que eso es más en lo político. Por ejemplo, ahorita que se ganó ese espacio, muchos funcionarios hombres no les interesa el tema, lo ven hasta como parte de risa que haya un espacio abierto a la diversidad, otros más dicen, bueno, está bien para que se cuiden. Piensan que la única función del espacio es donar condones o dotar de condones a la población. Entonces estas son las primeras bases del edificio, todos poniendo después de muchos años, las piedras. Hacer trabajo de forma desde gobierno municipal para que quede instituida la Dirección (Berenice).

De manera que el hecho de integrarse al municipio, y contar con un espacio propio, no significa una aceptación social, al contrario, se advierten relaciones de dominación en otros sitios, como lo institucional. ¿Qué significa que los funcionarios de municipio, institución históricamente masculina, se enfrenten con agentes a quienes caracterizan de tener «identidades turbias»? En Juchitán se había naturalizado que los muxes se ubicaran en los espacios privados, por lo que verlos y trabajar en conjunto con el personal en el municipio ha tenido como consecuencia una nueva forma de vulnerabilidad; pues no se considera que su trabajo, ni ellos mismos, sean merecedores de respeto. De modo que entrar el campo político no asegura una aceptación, sino una constante tensión y reclamo del lugar que están ocupando.

Otro ejemplo de este tipo de dominación masculina en espacios laborales es el caso de Julia, quien labora en una asociación civil, ubicada en unas oficinas de una casa particular, las cuales son compartidas con una consultoría. Un día al buscarla y al no encontrarla, se le preguntó a uno de los trabajadores de esa consultoría a lo que respondió: «¿Cómo dices que se llama la persona a quien buscas?"», a lo que se le respondió: «Julia», él se sorprendió y dijo: «¿Estás segura? Allí no trabaja ninguna mujer [...]¿Julia? No, ahí trabaja un señor, que se vista de guayabera es diferente. Ese ha de ser su nombre artístico (se rió), pero debe tener un nombre real». De modo que ahora que los muxes han tomado otros espacios, como el laboral y político, enfrentan una dominación masculina, la cual se caracteriza por cuestionar sus identidades sexogenéricas y los objetivos e importancia de su participación.

Esto también se encuentra reforzado por la vulnerabilidad que viven a diario los muxes. El ejemplo más claro es la exclusión que enfrentan en las velas del mes de mayo, las cuales son organizadas por un grupo particular de la sociedad juchiteca. Al respecto, los entrevistados señalan:

> Las mayordomías o las velas son sociedades particulares, tienen sus propios lineamientos que los gobiernan y ellos por ejemplo ponen el derecho de admisión: prohibida la entrada a hombres vestidos de mujer y a mujeres vestidas de hombre. Entonces es algo que no hemos podido tocar porque dicen «son nuestras fiestas y son particulares».[90]

90 Entrevista a Berenice, previamente citada.

> Este año sí yo me quedé más como sacado de onda porque también la comunidad lésbico, las *ngiu* también fueron discriminadas, no dejaron que entraran las mujeres que también en años anteriores nunca habían tenido problemas en entrar con blusas blancas o guayaberas blancas y pantalón oscuro, y ahorita este año fueron totalmente rechazadas.[91]

Estas acciones confirman que mientras los muxes adoptan una estética más cercana a un modelo de mujer, la sociedad los excluye de los espacios más tradicionales de Juchitán, que son las velas, por lo que conforme los muxes cambian y se apropian de su cuerpo, o muestra una performatividad de su género en términos de Butler, los vecinos y líderes de las mesas de organización frenan su participación en las fiestas tradicionales. Incluso, podría decirse que los condicionan, pues si no cambian su manera de vestir.

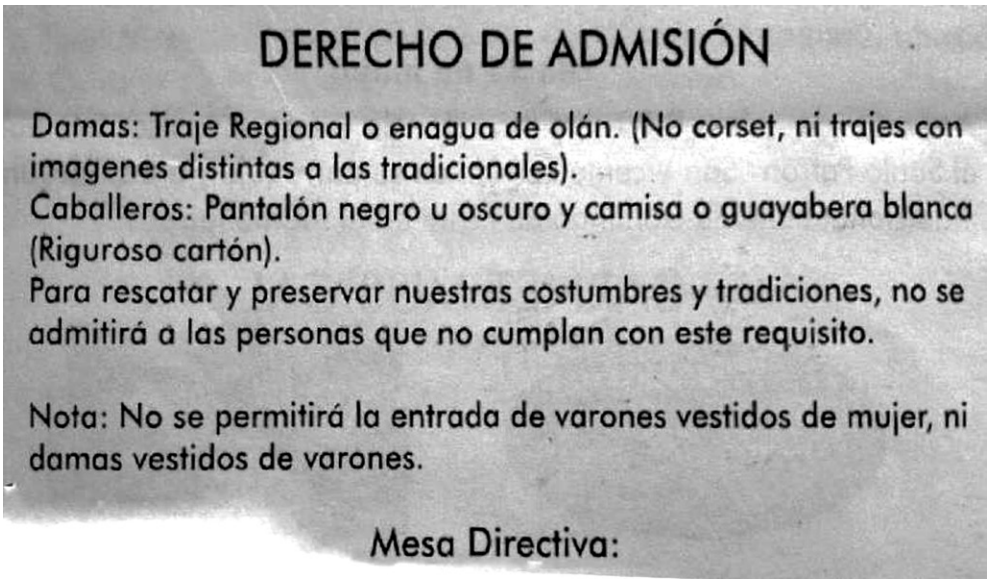
Como consecuencia, la sociedad de las velas tradicionales de Juchitán niega la entrada a los muxes *gunna'*, es decir, quienes adoptan una identidad y expresión de género femeninos no pueden entrar, solo los *nguiiu'*, aquellos que continúan con su identidad y expresión masculina. El testimonio señala cómo antes las *ngiu* sí podían entrar con el atuendo tradicional de hombres, pero ahora también han sido restringidas en el acceso.

Este hecho evidencia claramente la segregación que viven los muxes dentro de su propia comunidad. Las prácticas que disienten de una historia son reprendidas y censuran el cuerpo; en específico la forma en cómo llevan su cuerpo al espacio público. Esta acción representa claramente como hay una tensión constante entre la agencia de los muxes y la norma de género del pueblo juchiteco.

Esta situación aumenta para el caso del trabajo sexual, pues las muxes dedicadas a ello exponen diariamente su vida, no solo por los hombres que las buscan, sino también por la seguridad pública:

> El problema siempre ha sido, con la que hemos topado un poquito más es con la seguridad pública [...] Con los policías hay...60% de la seguridad pública no está bien sensibilizada de parte de...nosotros hemos pedido al municipio trabajar con ellos porque, te digo, hay discriminación todavía en la policía. Entonces yo lo que quiero que esa aceptación si no sea un 60, sino un 80 o más, porque te digo hay mucha gente de la diversidad sexual que ha sido golpeada o gente de la seguridad [...] La verdad es que sí porque también

91 Entrevista a Ernesto, previamente citada.


DERECHO DE ADMISIÓN

Damas: Traje Regional o enagua de olán. (No corset, ni trajes con imagenes distintas a las tradicionales).
Caballeros: Pantalón negro u oscuro y camisa o guayabera blanca (Riguroso cartón).
Para rescatar y preservar nuestras costumbres y tradiciones, no se admitirá a las personas que no cumplan con este requisito.

Nota: No se permitirá la entrada de varones vestidos de mujer, ni damas vestidos de varones.

Mesa Directiva:

Foto 5. Aviso para las velas de mayo.[92]

> queremos que tanto la comunidad y trabajadoras sexuales, todo lo que tenga que ver con esta comunidad sean respetadas. Te digo que con la seguridad pública es el problema que hemos tenido. No dejan trabajar, no al 100% a las trabajadoras sexuales, tanto de la comunidad gay, *ngiú*, muxe-engiú[93]. Entonces es lo que queremos, que haya un poco más de aceptación y tolerancia por parte de la seguridad pública.

La relación conflictiva entre las trabajadoras sexuales y policías ha sido un tema constante que señala cómo el cuerpo está normado, tanto en su apropiación, como en su derecho de trabajar.

Asimismo, en el trabajo de campo una de las entrevistadas compartió, ya fuera de la grabación, cómo la participante que es trabajadora sexual ha vivido robos, intentos de secuestro y otro tipo de agresiones que ella misma confirmó en un momento. Esta violencia ha llegado a crímenes homofóbicos donde, hasta la fecha, no se han esclarecido dos asesinatos. Ante ello, actualmente se trabaja para llevar a juicio los casos de muxes violentados:

92 Manzo, Diana (2015). «En fiesta patronal discriminan a Muxhes», Página 3. Consultado el 03/07/2015 en http://pagina3.mx/2015/05/en-fiestas-patronales-de-juchitan-discriminan-a-muxhes/
93 Entrevista a Ernesto, previamente citada.

> Hace poco fue agredida una amiga (una amiga muxe fue violentada) muy cercana y ahorita nos estamos integrando un legajo de investigaciones por homofobia y pues queremos llegar hasta las últimas consecuencias, precisamente de la audiencia de imputación quiero invitar a las amigas para que asistan como público a las salas de las audiencias de los juicios orales para que nos manifestemos, que sea una manera de manifestarse en apoyo de la víctima [...]Es un proceso largo, todavía estamos en la integración del legajo de la queja de investigación y una vez que nos den fecha para la consignación, ya tendremos fecha para la imputación, y es ahí cuando quiero convocar a la comunidad muxe, la comunidad gay, que estemos y nos manifestemos en apoyo.[94]

El entrevistado que lleva este caso es abogado, por lo que cuenta con el capital educativo para una defensa legal. Asimismo, es reconocido dentro del grupo muxe, por lo que apela a sus compañeros para realizar un frente ante esta denuncia que sigue su proceso. Todo ello lleva a plantear que la participación política de los muxes se vale en distintos momentos de su capital social, como en este caso se ejemplifica con el respaldo de la organización de los muxes ante los homicidios.

Finalmente, este caso lleno de avances en materia de acceso a la salud, derechos humanos y políticos evidencia cómo los agentes pueden ingresar al campo político, posicionarse en este, pero aun así continúan con una vulnerabilidad que los lleva a continuar con su participación política en el idealizado paraíso muxe:

> Y no vivimos en...no estamos en (lo que llaman) muchas revistas, en muchos medios, que es el paraíso muxe y que este...y que nos la pasamos de maravilla. No, por eso estamos peleando por esos espacios. Nos los estamos ganando ¿no? Pero para eso, pues, te digo, hay que empezar a sensibilizar más a la comunidad. Es lo que estamos haciendo para que seamos más aceptados en general, y pues estamos tratando de hacerlo. Más aceptación y tolerancia para la comunidad.[95]

La desmitificación de los espacios es la principal tarea para analizar cómo se desarrollan las prácticas de participación política en un estado de vulnerabilidad compartido por

94 Entrevista a Roberto, previamente citada.
95 Entrevista a Ernesto, previamente citada.

los muxes; esto último los sujeta en su participación porque no solamente viven una vulnerabilidad que ya evidencian desde cómo llevan sus vidas personales, sino también ahora en sus nuevos espacios de trabajo y participación. De modo que al movilizarse a la esfera pública, resaltan nuevas relaciones de poder, entre las que destaca el género, con la dominación masculina.

Ante todo ello, si bien el capital social, cultural y económico de los muxes no responde completamente como amortiguador de todas las afrentas que viven a diario, sí parece imprescindible al encarar la vulnerabilidad y la continuación de su trabajo político.

Conclusiones

La investigación *Participación política de los* muxes*: entre el capital social y la vulnerabilidad* partió del supuesto que los muxes no son el grupo socialmente aceptado que señalan los medios de comunicación y algunas investigaciones previas. Este punto de inicio se debió principalmente a notas periodísticas y entrevistas que dieron los muxes, quienes evidenciaron fuertes recriminaciones sociales. De manera se disintió de publicaciones anteriores donde colocaban a los muxes como un grupo no heteronormativo, aceptado y celebrado socialmente. En esta tesis se propuso retomar el concepto de vulnerabilidad para estudiar las condiciones de vida de los muxes, y de ahí analizar el proceso de resistencia que se abordó desde la participación política con relación al capital social.

Las condiciones de vulnerabilidad (precariedad, discriminación, estigmatización, violencia y exclusión social) de los muxes cuestionaban cómo participaban políticamente. Esta intervención social fue ubicada por un constante encuentro con organizaciones de la sociedad civil, con el municipio y con la organización de festividades tradicionales, como la vela. Ante ello, el capital social se tomó como una categoría que permitía explicar el hecho social de que los muxes se encontraran en el campo político. Como consecuencia, se formularon las siguientes preguntas de investigación: ¿cómo se construye la participación política de los muxes, habitantes de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca en un contexto de vulnerabilidad? y ¿qué elementos del capital social y del género de los muxes han contribuido a los procesos de participación política? Como respuesta se propuso un sistema de hipótesis que apuntaba a una participación política de los muxes que partía de prácticas de lo global y de los grupos de poder de Juchitán, como las mayordomías, todo ello en un entramado de relaciones que no necesariamente inciden en un cambio sobre las relaciones en los campos de poder; también se propuso que el capital social de este grupo tiene restricciones en la política por las fragmentaciones dentro del mismo, y porque se enfrenta con estructuras de género en la región.

Los resultados de la investigación ampliaron estos planteamientos, porque dejaron ver los cambios de los muxes, desde su corporeidad hasta sus prácticas lingüísticas y, por tanto, su participación política. En seguida se exponen las conclusiones teórica-conceptuales, de campo y los planteamientos finales.

Esta investigación partió de la teoría de Pierre Bourdieu, de quien se retomó principalmente la noción de campo para comprender las estructuras de poder a las que están

sujetos los muxes, y como irrumpen en el campo político en específico. Asimismo, también se planteó el *habitus* como una categoría que permitía entender la historia étnica y el género de los muxes, sin embargo, a lo largo de la investigación, en específico en el capítulo tercero y cuarto, se retomaron más características de la performatividad de género para dar lectura a los cambios vividos por los muxes en sus cuerpos e identidades.

La performatividad de género posibilitó analizar la compleja configuración de género de los muxes, la cual sigue anclada a su etnia, pero ha retomado distintos elementos de las identidades sexogenéricas recreadas en las urbes. Como resultado se encontró que los muxes se intentan acercar a un modelo específico de ser mujer, en el que la estética es primordial. Estos cambios van de la mano con su integración a otros campos de poder, como el político. A través de lo que Judith Butler plantea como prácticas lingüísticas, se pudo estudiar la vulnerabilidad y participación política de los muxes, pues los muxes dialogan con discursos globales en sus prácticas políticas. En otras palabras, la performatividad permitió analizar la agencia de los muxes, sin dejar de contemplar las estructuras de poder, a la que están sujetos. De este modo, el *habitus* dejó de ser utilizado en el cuarto capítulo para retomar la performatividad con la que se podía hacer una lectura más detallada de los cambios que han integrado en su forma de vivir el cuerpo y de intervenir políticamente.

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

Ante todo ello, se puede ver cómo las categorías teóricas permiten y restringen un estudio a lo largo de la investigación, por lo que se comienza a destacar unas más que otras con el principal objeto de poder dar lectura a los eventos de los muxes que se encuentran en un constante cambio. De este modo, el diálogo entre las nociones de performatividad, vulnerabilidad y campo resultaron pertinentes para dar cuenta de la compleja participación política de los muxes.

Con respecto al trabajo de campo, una de las principales dificultades fue que los muxes más activos en el campo político abrieran su agenda para una entrevista, ya que durante años han concedido este tipo de espacios a medios de comunicación y a investigadores extranjeros y nacionales. Una vez que se consiguió el encuentro, se encontró con

respuestas ya estructuradas, es decir, que replicaran contenidos ya formulados por varios años. Ante ello, se intentó realizar distintas preguntas que pudieran contrastar lo que decían, hecho que derivó en que de manera paulatina relataran las dificultades que enfrentan, en específico acerca del tema de la vulnerabilidad.

También se buscó a muxes que no se ubicaran entre quienes habían sido entrevistados continuamente, sino también a aquellos ubicados en zonas periféricas de Juchitán, y que partían de espacios distintos para participar. Esto permitió que una muxe dedicada al trabajo sexual compartiera su experiencia, así como un muxe abogado en la administración pública. El hecho de tener perfiles como los mencionados, y de aquellos que han participado en distintas investigaciones, permitió, por un lado, ubicar distintas formas de ser muxe, y por el otro, una mirada más amplia de la participación política y el capital social de los muxes.

Respecto al tema de género, se ha hecho hincapié en que la construcción binaria y heteronormativa precede a las personas, de modo que pareciera hay una inmutabilidad, sin embargo, Judith Butler apunta a que el género es performativo, es decir, hay una agencia que puede producir prácticas disímiles al régimen heteronormativo, sin dejar de regirse por estructuras de poder. En el día a día la persona realiza prácticas en las que puede disentir con lo establecido. Asimismo, la autora se plantea si solo existe una sola historia del género, a lo que en esta investigación se responde de manera negativa. En seguida se argumenta por qué y cuáles son sus consecuencias.

El caso de estudio expone cómo los muxes, pertenecientes a una particular etnia en México, forman parte de una construcción del género en una sociedad zapoteca donde cada persona, según su identidad sexogenérica, ejerce papeles tradicionales para el sustento de la economía, pero también para el sostenimiento de las familias, en donde todos contribuyen. Los muxes, específicamente, responden a un papel social fijado por su trabajo, su cuerpo y deseo homoerótico que tiene una función social determinada en las relaciones de dominación de los hombres.

La interrelación de hombres, mujeres y muxes para el sostenimiento cultural, social y económico de Juchitán evidencia cómo hay más de una historia fija y lineal sobre el género, sin que esto tenga como resultado una ausencia de relaciones de dominación, al contrario, la figura masculina continúa legitimada socialmente. Es decir, puede existir un género que no sea binario, pero eso no quiere decir que se encuentra exento de las estructuras de poder.

Además el género de los muxes muestra cómo en los últimos años, ya no solo han tenido cambios en su cuerpo, sino también en su entrada a los campos de poder. Aquí vale detenerse para resaltar cómo el cuerpo sostiene cambios al mismo tiempo que la apertura política, este hecho no es casual sino afirma que cuando se producen prácticas distintas en el cuerpo, esto tiene una repercusión en la vida política, y viceversa, si hay transformaciones en el campo político también lo hay en el cuerpo. Esto se puede analizar con las estructuras y *habitus*, pues cuando hay movimiento en el primero, también en el segundo.

El género, debe recordarse, sostiene una estructura social y política, de modo que al haber una integración de nuevas características en el *habitus* hay una sanción social, que en este caso ha sido la agudización de vulnerabilidad en la vida de los muxes, y nuevas formas de dominación, como el rechazo en las velas tradicionales de mayo y en lo laboral político, además de los casos de violencia física. .

Estas relaciones de dominación están lideradas por la figura masculina, legitimada desde las primeras instituciones, como la familia. Sin embargo, quedarse solo con esta diferenciación no permitiría estudiar cómo el género está relacionado con otras condiciones sociales de los agentes. De modo que todas las jerarquías existentes en la sociedad juchiteca podrían invisibilizarse. Por ello, en la tesis se abordó el tema de la diferenciación social y económica desde el espacio social, categoría que permitió develar cómo entre los propios muxes hay desigualdades expresadas en sus prácticas lingüísticas.

El espacio social posibilitó estudiar la desigualdad económica entre los muxes, lo que tiene como consecuencia una forma distinta de llamarse: muxes, gay, mujer transgénero. Esto señala que lo muxe, perteneciente a la etnia, es para las personas con un capital económico bajo, mientras que las otras identificaciones apelan a un estatus más elevado.

Con relación al capital social —comprendido por redes, la pertenencia e institucionalización a un grupo y el intercambio cultural— se pudo identificar cómo se construye de manera histórica para los muxes, quienes parten de su etnia zapoteca para colocarse socialmente. Sin embargo, este capital no queda fijo, pues a lo largo de los años los muxes, en conjunto con sus cambios como grupo, realizan alianzas de trabajo a nivel local, nacional e internacional; con organizaciones de la sociedad civil, con agentes políticos y la iniciativa privada. Todo ello los lleva a distintos intercambios materiales y

simbólicos. Es decir, mientras los muxes permiten una visibilización de los candidatos, diputados y presidentes municipales en las velas, así como un llamado al turismo, ellos negocian y avanzan por una aceptación e integración al campo político.

La injerencia del capital social está relacionada con el capital cultural y económico de los muxes, pues estos les permiten un posicionamiento mayor en los campos de poder, ya que saben cómo movilizarse y relacionarse. La educación superior, todavía como privilegio y no como derecho, los delimita en sus prácticas, la cual a su vez es resultado de una mayor adquisición monetaria.

Otro resultado con relación al capital social es su uso estratégico. Los muxes se enuncian como tales cuando se presentan ante otras asociaciones del resto del país, porque saben que su pertenencia étnica y expresión de género los coloca en una posición que les permite distintas relaciones sociales y políticas; de la misma manera lo manejan en sus eventos nacionales internacionales realizados en Juchitán, como la tradicional vela en noviembre. Sin embargo, dentro de Juchitán, algunos muxes con mayor capital económico optan por llamarse gays o transgénero, según el caso.

Las redes de trabajo, la identificación y reconocimiento de un grupo histórico, como los muxes, permite estudiar cómo su etnia y género son elementos que los motiva a entrar al campo de poder, y a su vez cómo estos mismos les vale para que las instituciones los reconozcan, pero en otras ocasiones, con otros muxes, jerarquizan las autoidentificaciones de género.

De este modo, los muxes parten de su etnia, la refuerzan diariamente con la lengua zapoteca, con su presencia en los eventos locales nacionales e internacionales a través de su vestuario y costumbres, pero también han integrado cambios desde el momento en que no se quedaron confinados en su papel tradicional, en sus cambios en el cuerpo, y hasta en sus prácticas lingüísticas que definen también su participación política. Además, la han presentado de manera estratégica en los campos de poder para dialogar con discursos de género institucionales y puestos a disposición por organismos internacionales que homogeneizan a las personas con identidades sexogenéricas disimiles al binarismo. Todo ello se pudo encontrar en las prácticas políticas de estos agentes.

Los distintos lugares y ejes de acción social y política de los muxes señalan cómo apelar a la participación ciudadana en singular no alcanza a representar la pluralidad de intervenciones que realizan, por lo que se tendría que hablar de prácticas dentro de

esta participación política, las cuales afianzan el planteamiento de la comunicación de circuitos que se ha traído desde el segundo capítulo. Si los muxes representan ese caso que desmitifica al género como unívoco y con una historia desde otro lugar de enunciación, lo mismo pasa con sus participaciones en el campo político.

Lo anterior se observa en las prácticas de los muxes que se encuentran en organizaciones de la sociedad civil con escasos recursos, en asociaciones con mayor financiamiento, quienes laboran en las calles como trabajadoras sexuales y a su vez se encuentran activas social y políticamente, y aquellos asentados en el municipio de Juchitán. Entre todos estos espacios y formas de actuar hay vasos comunicantes que permiten que en momentos específicos los muxes dialoguen en actos como la marcha de orgullo gay en Juchitán y puedan salir a protestar juntos.

A su vez la pluralidad de prácticas de participación política se plantea en el momento que los muxes logran dialogar con agentes estatales —como el Frente Común de Lucha Contra el sida ubicado en la capital de Oaxaca y con el movimiento LGBTTTI— y con los internacionales —como son los organismos y financiadoras— de modo que su participación no se queda en lo local sino tiene un movimiento cuando van a la Ciudad de México, incluso cuando arriban grupos de otras entidades, pues hay un encuentro de discursos político y de formas de asumir el género.

El hecho de que los muxes retomen el discurso de diversidad sexual para participar políticamente evidencia una necesidad de interpelar a las estructuras sociales y políticas desde una sola posición de género, como si tuviera que unificarse un cuerpo para posicionarse ante instituciones públicas.

El género, en este caso a través del discurso de diversidad sexual, se coloca en el campo político como un tema promovido por los propios agentes emergentes que apelan a ser reconocidos y respetados. En este proceso hay cuestionamiento al sistema binario que se dirige hacia categorías que han sido ya visibilizadas e integradas a distintos aparatos gubernamentales, como lo gay, homosexual, incluso lo trans que es más reciente, pero lo muxe parece que todavía no alcanza a ser integrado porque está anclado a lo étnico y parte de una cosmovisión diferente. Ante ello, los muxes toman acciones estratégicas para un mayor acceso a la salud y los derechos humanos, pues recogen y se valen de los avances alcanzados por el movimiento LGBTTTI para interpelar a las instituciones, lo que no implica que no se valgan de recursos zapotecos, como se mostró en las marchas.

Además, este hecho apela a una problemática de posicionar el género desde la etnia zapoteca en la esfera institucional, por lo que los muxes recurren a discursos construidos y consolidados sobre los derechos. Esto permite ver cómo dentro de las prácticas lingüísticas hay una jerarquización de discursos sobre el género, es decir, hay proyectos políticos con el objetivo de un aseguramiento de identidades sexogenéricas que priman porque en realidad no cuestionan la génesis de las propias estructuras del género, lo que no niega el aseguramiento social de los agentes con relaciones a sus derechos.

De este modo, las prácticas de participación política de los muxes se ejecutan en un entramado de espacios nómadas que comienzan con recursos precarios y en sitios privados; va en expansión y crecimiento cuando se presenta el auge de las organizaciones de la sociedad civil que les permite a los muxes un puente para la institucionalización del género a través del discurso de diversidad sexual. El resultado de estas dinámicas de intercambio es que hay un constante entrecruzamiento de formas sobre cómo abordar el género y, por tanto, cómo posicionarse dentro del campo de poder, pues los muxes ya no solo pueden apelar desde su origen étnico, sino también desde lo que se ha producido en órganos internacionales y en el movimiento LGBTTTI de la Ciudad de México.

Asimismo, el espacio social también posibilitó estudiar cómo dentro de las organizaciones de los muxes existe una jerarquización, la cual es motivada por la diferenciación de capitales, entre los que destacan el cultural y económico. Esto se vio claramente en las asociaciones civiles que en su momento obtuvieron recursos de instituciones gubernamentales y privadas mediante proyectos sociales, y también en la posibilidad de movilidad geográfica para poder asistir a eventos, como la marcha del orgullo gay en la capital del país.

De esta forma, el capital social de los muxes es un eje transversal en sus prácticas políticas, que a su vez se ve modificado por las relaciones que afianzan en su proceso de participación. Sin embargo, las estructuras históricas de dominación de género no se subvierten al entrar al campo político, sino que se modifican con base en las estructuras de poder, pues ahora viven una vulnerabilidad en otros espacios. Esto no invisibiliza los avances que han tenido los muxes, como en salud pública y al ejercer sus derechos políticos. Coexiste el cambio y la tradición. Coexiste el capital social (enriquecido, fortalecido) y la vulnerabilidad.

Finalmente, esta tesis apunta a nuevos ejes de investigación, como la relación entre el cuerpo, la vulnerabilidad y la política que tendrá que continuar en otros trabajos

académicos con el fin de exponer y explicar sujeciones históricas y posibles resistencias desarrolladas actualmente que irrumpen con el binarismo. Asimismo, otro eje posible de indagación es cómo las prácticas de agentes que no se encuentran en la heteronormatividad se traducen en las políticas públicas; por lo que es imprescindible identificar desde qué discursos de género se abordan los programas sociales, pues eso señala ya una posición política.

Referencias

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

Adkins, Lisa y Skeggs, Beverly (2005). *Feminism After Bourdieu*, Blackwell Publishing, USA,

Alarcón, Donato, Ponce de León, Samuel (coord.) (2003), *El sida en México. Veinte años de la epidemia*, México, COLMEX.

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

Argüello, Sofía, (2013). Un fantasma ha salido del closet. Los procesos de politización de las identidades sexuales en Ecuador y México, 1968-2010, Tesis de doctorado, México, COLMEX.

Audelo Cruz, Jorge Mario (2007). «Organizaciones sociales y partidos políticos en Oaxaca: sus vínculos», *Política y Cultura*, no. 27, pp. 55-74.

Bailón, Moisés (1985). *Los pasos de Juchitán: un ayuntamiento de oposición y una coyuntura regional del poder en el México contemporáneo,* México, UNESCO-El Colegio de México-FLACSO, Seminario sobre Antropología política.

Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel (coord.) (1986). *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca, México, Colección Regiones de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Basañez, Miguel (coord.). *La composición del poder. Oaxaca, 1968-1984*, México, Instituto Nacional de Administración Pública.

Bell, David y Binnie, Jon (2000). *The Sexual Citizen. Queer Politics and Beyond*, Polity, Cambridge.

Bernal, Marina (2011). «Retando al cuerpo de la nación. Performativas de resistencias ciudadana desde corporalidades, géneros y deseos no normados», en Cejas, Mónica y Jaiven, Ana Lau (coords.). *En la encrucijada de género y ciudadanía: sujetos políticos, derechos, gobierno, nación y acción política*, México, UAM, pp. 193-206.

Blonder, Gloria (1986). «Mujer y política ¿Cuál política? ¿Qué mujer? El estudio de la política desde la perspectiva de las mujeres», *Fem,* año 10, no. 46, junio-julio, pp5-11.

Bolos, Silvia (1999). *La constitución de actores sociales y la política.* México: Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés.

----(2003). *Organizaciones sociales y gobiernos municipales*, México, Universidad Iberoamericana.

---- (2010). «Espacios e instrumentos de la participación ciudadana: alcances y limitaciones». *Entre textos,* año 2, núm. 5, pp. 8-17.

Bourdieu, Pierre (1980). «Le capital social», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales 31*, 2-3.

---- (2000). *Sobre el campo político,* Presses Universitaries de Lyon.

---- (2001). *El campo político*. Bolivia, Plural Editores.

---- (2002). *Campo de poder, campo intelectual,* Argentina: Montressor.

---- y L. Wacquant (2005). *Respuestas: por una antropología reflexiva*, México, Siglo XXI.

---- (2009). *El sentido práctico*, México, Siglo XXI.

---- (2011). *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI.

---- (2012). *La dominación masculina* (séptima edición), Barcelona: Anagrama.

Brito Lemus, Alejandro (2011). «La lucha por el acceso universal», en CIENI, *30 años del VIH-sida. Perspectivas desde México*, México, Centro de Investigación en Enfermedades Infecciosas, pp. 27-33.

Burgos Díaz, Elvira (2003). «El pensamiento de Monique Wittig y su presencia en la teoría de Judith Butler», *Thémata*, *Revista de Filosofía* No. 31, pp.15-31.

Butler, Judith (2001a). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,* México, Paidós-PUEG.

---- (2001b). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault, http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es [19 de abril del 2016].

---- (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, España, Paidós.

---- (2006). *Deshacer el género*, España, Paidós.

---- (2009a). «Performatividad, precariedad y políticas sexuales», *Revista de Antropología Iberoamericana*, volumen 4, no. 3, pp. 321-336.

---- (2009b). *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Editorial Síntesis.

---- (2013). «Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Witting y Foucault», en Lamas, Marta, *El género, La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 303-326.

---- (2014). Rethinking Vulnerability and Resistance, España, http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Rethinking%20Vulnerability%20and%20Resistance%20Judith%20Butler.pdf [18 de febrero de 2016].

----- (2015). «Vulnerabilidad y resistencias revisitadas», conferencia magistral presentada en Sala Nezahualcóyotl, Ciudad Universitaria, Ciudad de México.

Careaga, Gloria y Cruz, Salvador (2004). *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*, México, Programa Universitario de Estudios de Género.

Caro Islas, Alejandra (2005). Muxes, *auténticas, intrépidas, buscadoras de peligro*. México.

CEPAL (2001). *Capital social y pobreza*, Trabajo presentado en Conferencia Regional sobre Capital Social y Pobreza, Santiago de Chile.

Charry, Clara Inés (2007). «Capital social comunitario y desarrollo», en Charry, Clara Inés y Massolo, Alejandra *Sociedad civil: capital social y gestión local.* México, UAM/Plaza y Valdés, pp. 89-110.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2011). *Fiestas indígenas. Las velas istmeñas (Oaxaca)*, http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1735:fiestas-indigenas-las-velas-istmenas-oaxaca&catid=52&Itemid=73, [18 de abril de 2015].

Conway, Jill, Bourque Susan, Scott, Joan (2013). «El concepto de género», en Marta, Lamas *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México: Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 21-33.

Corboz, Julienne (2009). *Sexuality, Citizenship and Sexual Rights*, Australia, Australian Research Centre in Sex, Health and Society (ARCSHS).

Corona, Sarah y Kaltmeier, Olaf (2012). *Metodologías horizontales en Ciencias Sociales*, Barcelona, Gedisa.

Coronado, Marcela (2004). Procesos de etnicidad de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec: una relación tríadica entre resistencia y dominación, Tesis de doctorado en antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Cruz González, Oscar (2012). De la tradición comunitaria a la organización social. La Unión de Pueblos, Barrios y Colonial del Distrito Federal A. C. y su disputa por los panteones vecinales, Tesis de maestría en sociología política, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Cunill, Nuria (1991). *Participación ciudadana*, Venezuela: Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo-Nueva Sociedad.

---- (1997). *Repensando lo público a través de la sociedad. Nuevas formas de gestión pública y representación social,* Venezuela: Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo-Nueva Sociedad

Curiel, Ochy (2013). *La nación heterosexual,* Bogotá, Ediciones Impresol.

Dagnino, Evelina, Alberto J. Olvera y Aldo Panfichi (2006). «Introducción: Para otra lectura de la disputa por la construcción democrática en América Latina», en Evelina Dagnino,

Alberto J. Olvera y Aldo Panfichi (coords.). *La disputa por la construcción democrática en América Latina,* México, FCE, pp. 15-99.

Escobar, Manuel (2013). «La politización del cuerpo: subjetividades trans en resistencia», *Nómadas*, no. 38, 2013 , pp. 133-149.

Fernández, Rafa (2015). «Meet the Muxes"», *Fusion*, http://interactive.fusion.net/meet-the-muxes/ [3 de junio de 2016].

Fernández Santillán, José (2006). «Democracia y sociedad civil». En Mariñez Navarro Freddy (comp.). *Ciudadanos, decisiones públicas y calidad de la democracia.* México, Limusa.

Ferrándiz, Francisco (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro, México,* Anthropos-Universidad Autónoma de Metropolitana.

Fraser, Nancy (1993). «Repensar el ámbito público: una contribución crítica a la democracia realmente existente», *Debate feminista*, marzo (23-58).

Gayle, Rubin (2013). «El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo», en Marta, Lamas *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 35-96.

Giménez, Gilberto (2002). «Introducción a la sociología de Pierre Bourdieu», *Colección Pedagógica Universitaria,* no. 37-38, 1-11.

Gómez Martínez, Emmanuel (2010). «Diagnóstico regional del Istmo de Tehuantepec», en Nahmad Sittón, Salomón, Dalton Palomo, Margarita y Nahón, Abraham, *Aproximaciones a la región del Istmo. Diversidad multiétnica y socioeconómica en una región estratégica para el país*, México, CIESAS-Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca, pp. 27-107.

Gómez Regalado, Amaranta (2016). Guendaranadxii; la comunidad Muxhe del istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico afectivas, Tesis de licenciatura en antropología, México, Universidad Veracruzana.

Gómez Súarez, Agueda y MianoBorruso, Marinella (2006). *Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México)*,http://www.ugr.es/~pwlac/G22_23Agueda_Gomez-Marinella_Miano.html [12 de junio de 2015].

---- (2009). *Géneros, sexualidad y etnia vs globalización. El caso de los* muxe *entre los zapotecos del Istmo, Oaxaca,* http://webs.uvigo.es/etnicsexualidad/wp-pontent/uploads/2009/12/Ponencia_Bahia_Brasil [12 de junio de 2015].

Gómez Suárez, Agueda (2009). «El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas», *Revista Mexicana de Sociología,* 675-713.

---- (2010). Etnicidad y tercer género, XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00532556 [15 de febrero, 2016].

Guadarrama, Gloria (2014). «Relaciones cooperativas entre el Estado y las organizaciones civiles en México: incentivos y obstáculos para la concertación en torno a proyectos sociales», en Gordon, Sara y Tirado, Ricardo (coord.). *El rendimiento social de las organizaciones sociales,* México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 101-143.

Habib, Beary (2003). «India's eunuchs demand rights», BBC News, Reino Unido, 4 de septiembre de 2003.

INEGI (2010). *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

---- (2011). *Panorama sociodemográfico de Oaxaca, Tomo I*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Lagarde, Marcela (1997). *Género y feminismo,* España, Editorial Horas y horas.

---- (2005). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas* [1990]. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.

Laguarda, Rodrigo (2009). *Ser gay en la Ciudad de México: lucha de representaciones y apropiaciones de una identidad*, 1968-1982, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/CIESAS.

---- (2011). *La calle de Amberes: gay street de la Ciudad de México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Lamas, Marta, Salles, Vania (1998). *Para entender el concepto de género*, Ecuador, Abya-Yala.

Lizárraga, Xabier (2012). «Una mirada al devenir del activismo homosexual», en Muñoz, Julio, *Homofobia, laberinto de la ignorancia,* México, UNAM, pp.33-46.

Maffía, Diana (comp.) (2003). *Sexualidades migrantes: género y transgénero,* Argentina, Feminaria.

Magallanes, Graciela (2009). «Los surcos de las experiencias en la vida escolarizada y no escolarizada», en Figari, Carlos y Scribano, Adrián, *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, Argentina, CLACSO, pp. 83-100.

Mogrovejo, Norma (2014). *Movimiento lésbico mexicano y sus demandas*, http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/movimiento_lesbico_mexicano_y_sus_demandas_%20norma_mogrovejo.pdf, [31 de mayo de 2016].

Maier, Elizabeth, (2014). «Disputando la hegemonía de los sentidos culturales. Cuerpos, actores emergentes y nuevas ciudadanías», *Culturales*, vol.2, no. 2.

Matías Sánchez, Daniela (2011). La vela sindical. Poder, trabajo y fiesta, Tesis de maestría, Guadalajara, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Mattio, Eduardo (2010). «Vulnerabilidad, normas de género y violencia estatal: ontología social y política sexual en la última Judith Butler», *Plural*, julio-diciembre, pp. 159-172.

Matus, Manuel (1997). *Pueblos indígenas de México. Zapotecos del Istmo de Tehuantepec*, México, Instituto Nacional Indigenista.

McGee, Marcus (2015). «Dispatch from the Global Streets: Queerness, Power and Sex in Juchitán de Zaragoza», *Sedate Zine*, http://sedatezine.com/art/14143438/marcus-mcgee [5 de junio, 2016].

Mella, O. (1998). *Naturaleza y orientaciones teórico-metodológicas de la investigación cualitativa,* http://www.aristidesvara.net/pgnWeb/metodologia/disenos/metodo_cualitativo/investcualitativa_aristidesvara.pdf [07 de octubre de 2014].

Miano Borruso, Marinella (2002). *Hombre, mujer y* muxe *en el Istmo de Tehuantepec*, Mexico, Conaculta/INAH/Plaza Valdés.

---- (2010). *Entre lo local y lo global. Los* muxes *en el siglo XXI.* Trabajo presentado en el Congreso Internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica.

Miano Borruso, Marinella, Bartolo, Eli y Gómez, Agueda (2009). «Géneros, sexualidad y etnia vs globalización. El caso de los muxe entre los zapotecos del Istmo, Oaxaca», ponencia presentada en XV Coloquio Internacional de Antropología Física Juan Comas, Mérida Yucatán.

Moi, Toril (1991). «Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture», *New Literary History*, vol. 22, no. 4, pp. 1017-1049.

Moreno, Hortensia (2010). «La construcción cultural de la homosexualidad», *Revista Digital Universitaria*, vol. 11, núm. 8, pp. 3-9.

Núñez Noriega, Guillermo (2000). *Sexo entre varones. Poder y resistencias en el campo sexual,* México, Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género.

OMS (2015). *VIH/sida*, Organización Mundial de la Salud.

Pasquesoone, Valentine (2014). «7 Countries Gibing Transgender People Fundamental Rights the U.S. Still Won't», Identities. mic, 9 de abril de 2014, http://mic.com/articles/87149/7-countries-giving-transgender-people-fundamental-rights-the-u-s-still-won-t#.CVvJP9M4a, [26 de febrero de 2016].

Pateman, Carole (1990). «Feminismo y democracia», *Debate Feminista*, marzo, pp.7-28.

---- (1995). *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos.

Platero, Raquel (2012). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada, temas contemporáneos,* Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Rabotnikof, Nora, (1997). *El espacio público y la democracia moderna*, México: Instituto Federal Electoral.

---- (2005). «Ciudadanía y derechos» en Canto, Manuel (ed.), *Derechos de ciudadanía: responsabilidad del Estado*, Barcelona, Icaria, pp. 29-48.

Ramírez Plascencia, Jorge (2005). «Tres visiones sobre el capital social: Bourdieu, Coleman y Putnam», *Acta Republicana. Política y Sociedad*, año 4, no. 4, pp. 21-36.

René, Renaud (2011). «De la ambigüedad del clóset a la cultura del gueto gay: género y homosexualidad en París, Madrid y México», *La Ventana*, núm. 34, pp. 146-190.

Reyes, Gustabo (2012). «El tratamiento antirretroviral» en Muñoz, Julio, *Homofobia, laberinto de la ignorancia,* México, UNAM, pp. 17-26.

Ruiz Olabuénaga (2003). *Metodología de la investigación cualitativa*, País Vasco, Universidad de Deusto, Bilbao.

Salceda Olivares, Juan Manuel (2011). La (s) APPO (S): prácticas políticas y juegos de lenguaje en juego, 2006-2009, Tesis de doctorado, México, CIESAS.

Salgado, Ivett (2014). «Lamentan asesinatos de homosexuales y mujeres» [En línea], *Milenio*, http://www.milenio.com/hey/cine/lamentan-asesinatos-homosexuales-mujeres_0_396560362.html, [21 de febrero de 2015].

San Miguel el Grande, Oaxaca (2016). "«Tradiciones y costumbres, *gueza*», http://mibello-sanmiguel.jimdo.com/tradiciones-y-costumbres/gueza/, [31 de mayo de 2016].

Secretaría de la Salud (2015). *Vigilancia Epidemiológica de casos de VIH/sida en México Registro Nacional de Casos de sida*, México, Secretaría de la Salud, Dirección General de Epidemiología y Centro Nacional para la Prevención y el Control.

Scott, Joan (2008). *Género e historia*, México: Fondo de Cultura Económica-UACM.

---- (2013). «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en Marta, Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (265-302), México, Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género.

Simrin, Jono (2015). «Which Countries Recognize a Third Gender?», Discovery Digital N, http://testtube.com/testtubenews/which-countries-recognize-a-third-gender, [26 de febrero de 2016].

Tapia, Roberto, Bravo, Enrique y Uribe, Patricia (2003). «Evolución de la epidemia en México», en Donato Alarcón Segovia, Samuel Ponce de León Rosales, *El sida en México. Veinte años de la epidemia*, México, COLMEX, pp. 34-107.

Tena Guerrero, Olivia (2012). «Análisis ético de la homofobia», en Julio Muñoz Rubio (coord.). *Homofobia, laberinto de la ignorancia*, México, UNAM, pp. 91-107.

Thomas, Lupita (2014, 25 de mayo). Muxes, frente al crimen e intolerancia [En línea], *El Universal*, http://www.eluniversal.com.mx/estados/2014/impreso/muxes-frente-al-crimen-e-intolerancia-94865.html [21 de febrero de 2015].

ONUSIDA/UNESCO (2005). Manual de teatro y VIH/sida para México y Centroamérica, Guatemala, Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/sida, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Pecheny, Mario, Figari, Carlos y Jones, Daniel (comp.) (2008). *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*, Argentina, Libros del Zorzal.

Plummer, Ken (2001), «The Square of Intimate Citizenship: Some Preliminary Proposals», *Citizenship Studies*, vol. 5, no. 3, pp. 237-253.

Romero Keith, José (2002). *Gestión social y VIH-sida en México*. Nuevos escenarios de acción política, México, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Gobierno del Estado de Jalisco, Consejo Estatal para la Prevención del Sida en Jalisco (COESIDA).

Seidman, Steven (2002). *Beyond the Closet. The Transformation of Gay and Lesbian Gay*, Nueva York: Routledge.

Thomas, Lupita (2014, 25 de mayo). «Muxes, frente al crimen e intolerancia» [En línea]. *El Universal*. Recuperado el 21 de febrero de 2015 de http://www.eluniversal.com.mx/estados/2014/impreso/muxes-frente-al-crimen-e-intolerancia-94865.html.

Ulloa, Citlalin (2013). «La perspectiva de la institucionalización de género en México: una política pública en transición», *Revista Análisis Público*, año 2, núm. 2, pp. 15-35.

Wallerstein, Immanuel (2011). *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.

Witttig, Monique (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona, Egales.

Anexos

Anexo 1

Guía de entrevista

Fecha:
Lugar:
Hora de inicio:
Hora de término:
Nombre:
Edad:
Ocupaciones:
Nivel educativo:
Autoidentificación:
Observaciones:

1. Como muxe, ¿de qué manera has participado en tu comunidad?
   - 1.1 ¿Desde cuándo has estado participando en tu comunidad?
   - 1.2 ¿En qué actividades y grupos has participado?
   - 1.3 ¿Cuáles han sido los propósitos de tu participación?
   - 1.4 ¿Qué te ha parecido la experiencia? ¿Qué beneficios ha tenido? ¿Cuáles han sido los aprendizajes?
2. ¿Qué y en qué consiste una mayordomía?
   - 2.1 ¿Por qué son importantes las mayordomías en Juchitán?
   - 2.2 ¿Cómo se han transformado a lo largo del tiempo?
   - 2.3 ¿En qué consiste y desde cuándo se celebra la Tradicional vela muxe?
   - 2.4 ¿Quiénes han sido los padrinos los últimos años?
   - 2.5 ¿Consideras que son más solicitadas las mayordomías últimamente?
3. ¿Cuál es tu percepción del trabajo que han realizado las organizaciones de lucha contra el vih sida entre la población muxe de Juchitán?
   - 3.1 ¿Desde cuándo se ha dado este trabajo?
   - 3.2 ¿Recuerdas el nombre de alguna(s) de estas organizaciones?

3.3 ¿Qué actividades han realizado?

3.4 ¿Cómo consideras que recibió la comunidad muxe el trabajo sobre este tema?

3.5 ¿Consideras que se dieron cambios entre la comunidad muxe a partir de este trabajo contra el vih sida?

4. Preguntas sobre el del área de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual.

4.1 Si el entrevistado trabaja en esta área, preguntar:

¿Desde cuándo existe?

¿Cómo fue el proceso de su creación?

¿Quiénes impulsaron esta propuesta?

¿Qué objetivos persigue? ¿Qué temas trabaja?

¿Quiénes la componen?

¿Cuál es tu papel dentro del Área?

¿Cómo ha recibido la comunidad muxe el trabajo que se realiza desde ahí?

¿Cómo ha sido su relación con los funcionarios del municipio?

4.2 Si el entrevistado no trabaja en esta área, preguntar:

¿Supiste cómo y quiénes crearon esta área?

¿Cuál es su objetivo?

¿Qué tipo de actividades has visto en esta área?

¿Qué beneficios ha tenido para la comunidad muxe?

5. ¿Qué cambios ha tenido, en los últimos años, la población muxe?

5.1 ¿En qué sentidos se han dado esos cambios (participación política, comunitaria y económica, transformaciones corporales, formas de nombrarse y presentarse, interacción con otros grupos sociales dentro de la comunidad, interacción con otros grupos sociales fuera de la comunidad, reconocimiento social, prácticas cotidianas, etcétera)?

5.2 ¿Por qué se han dado estos cambios?

5.3 ¿Cuáles han sido sus efectos o consecuencias?

Anexo 2

Guía de observación

Fecha:
Lugar y actividad:
Hora y duración:
Características físicas del espacio:
Actores sociales presentes:

Focos de atención:

Organización entre los muxes

- Cómo interactúan entre ellos (lingüística, corporal y políticamente)
- Contenido de las reuniones (temas, orden y quiénes hablan de ello)
- Propósitos implícitos o explícitos de las reuniones o actividades
- Quién o quiénes lideran las reuniones y eventos, recursos empleados (lingüísticos, corporales)

Organización con otros agentes

- Agentes presentes en los eventos o actividades
- Quién o quiénes influyen y tienen una fuerza política en la organización de los muxes
- Presencia de partidos políticos en los eventos

Espacios de trabajo político

- Apropiación de los espacios
- Ubicar posible jerarquización en la distribución de los muxes en espacios físicos

Corporalidad y vestimenta

- Atuendo que usan los muxes en eventos de trabajo político
- Atuendo que usan los muxes en eventos festivos

Anexo 3

Cuadro de entrevistas

Nombre: Berenice

Edad: No quiso decir

Nivel escolar: Dos semestres en derecho.

Ocupación: Codirectora del área de PPDS

Autoidentificación: Mujer trans muxe

Fecha: 04/06/15

Lugar: Casa bar

La casa bar es un hogar con un amplio patio en donde hay mesas y un refri, todo en un sencillo piso de tierra.

No hay puerta, solo una malla de alambre.

Hora: 15: 20–16: 02

Duración: 42:11

Observaciones: La entrevistada se mostró abierta a las preguntas.

Nombre: Fabiola

Edad: No quiso decir

Nivel escolar: Cursó hasta el segundo año de preparatoria

Ocupación: Negocio propio: una estética.

Autoidentificación: Muxe

Fecha: 08/06/15

Lugar: Estética

Hora: 18:34–19:02

Duración: 28:35

Observaciones: Fabiola luce cansada por su trabajo y por tantas entrevistas. Habla muy bajo y lento. No hizo caso a los clientes que llegaron, parecieron no importarle.

Nombre: Roberto

Edad: 40

Nivel escolar: Lic. en derecho

Ocupación: Asesor jurídico de la Regiduría de Energía del Municipio de Juchitán

Autoidentificación: muxe

Fecha: 12/06/15

Lugar: Bar ubicado en el centro

Hora: 15:14–15:59

Duración: 45:20

Observaciones: Es una persona muy seria y orgullosa de sus raíces. Al principio puso su distancia, después comenzó a tomar más confianza. Es paciente y explicó muchas situaciones, como las velas. Tiende a usar mucho los diminutivos: «los amiguitos"»"«las compañeritas».

Nombre: Julia

Edad: 26

Nivel escolar: Secundaria

Ocupación: Labora en la A. C. Ama la vida en las mañanas y en las noches como trabajadora sexual.

Autoidentificación: Mujer.

Esta pregunta es la más difícil porque en algunas entrevistas se daba por entendido cuando decían «yo como mujer trans muxe...», pero en ella hubo confusión porque hablaba de cómo los otros la etiquetan con la palabra muxe. Cuando se le preguntó cómo se identifica, dijo simple y seguramente mujer.

Fecha: 22/06/15

Lugar: Gunaxhii guendanabani, Ama la vida, A. C.

Hora: 10:11–11:51

Duración: 1:41:02

Observaciones: Es una entrevista donde hubo una gran confianza y empatía. Se mostró siempre abierta a compartir su experiencia de trabajo y sus aprendizajes. La entrevistada lucía muy contenta porque rememoraba todo lo aprendido y resaltaba el reto diario de laborar en varios horarios.

Nombre: Dulce

Edad: 39

Nivel escolar: Dos semestres de bachillerato

Ocupación: Coordinadora de la población trans en el Área de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual del Municipio de Juchitán.

Autoidentificación: Mujer trans muxe

Fecha: 18/06/15

Lugar: Área de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual

Hora: 11:22–11:33

Duración: 11:25

Observaciones: Cony habla muy rápido y con oraciones cortas. Es abierta y dijo claramente cómo la Dirección es resultado de un apoyo al presidente municipal durante su campaña.

Nombre: Ernesto

Edad: 50

Nivel escolar: Secundaria. De joven tomó clases de danza clásica, pero no continuó por la falta de recursos económicos.

Ocupación: Director del Área de Políticas Públicas de la Diversidad Sexual/ Estilista

Autoidentificación: Muxe

Fecha: 25/06/15

Lugar: En su casa, que al mismo tiempo es su espacio de trabajo, una estética.

Hora: 12:49–13:31

Duración: 42:29

Observaciones: Esta entrevista fue un poco estresante porque le acababan de hacer una entrevista a Ernesto, además de que todos sus compañeros escucharon la mayoría de la sesión. Sin embargo, aportó información valiosa a la investigación.

Nombre: Johana

Edad: 53

Nivel escolar: Licenciatura en administración de personal

Ocupación: Trabajadora en el Departamento de personal del Hospital General Macedonio Benítez Fuentes/ Representante legal de Gunaxhii guendanabani, Ama la vida, A. C.

Informante clave

Fecha: 23/06/15

Lugar: Módulo de información del hospital.

Hora: 10:21–10:41

Duración: 20:05

Observaciones: Fue muy amable. La entrevista se desarrolló con varias interrupciones de los compañeros de trabajo. Los comentarios que dio fuera de la entrevista sirvieron de mucho.

JURADO CALIFICADOR

Dr. Juan Carlos Montero Bagatella

Es Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México y en Ciencias Políticas por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Maestro en Gestión Pública Aplicada y Doctor en Política Pública por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I y profesor de cátedra de la Escuela de Ciencias Sociales y Gobierno del Tecnológico de Monterrey, campus Monterrey.

Sus líneas de investigación son principalmente vida política, procesos electorales, así como políticas de seguridad. Es autor de múltiples capítulos de libros y artículos en revistas arbitradas e indizadas.

Dra. Ariadna Estévez López

Es Licenciada en Periodismo y Comunicación Colectiva por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestra en Sociología Política por la City University of London y Doctora en Derechos Humanos por la Sussex University. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II, investigadora titular A, tiempo completo, adscrita al área de Estudios de Estratégicos del Centro de Investigaciones sobre América del Norte (CISAN), UNAM.

Sus líneas de investigación son principalmente biopolítica y necropolítica en América del Norte, migración forzada y asilo en América del Norte, además de estudios críticos de derechos humanos desde las ciencias sociales. Es autora de múltiples capítulos de libros y artículos en revistas arbitradas e indizadas.

Dr. Víctor Alejandro Espinoza Valle

Es Licenciado en Administración Pública y Ciencias Políticas por la Universidad Autónoma de Baja California, Maestro y Doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México y Doctor en Sociología Política por la Universidad Complutense de Madrid. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II, es investigador titu-

lar C del Departamento de Estudios de Administración Pública de El Colegio de la Frontera Norte (COLEF).

Sus líneas de investigación son estudios de administración pública, procesos políticos regionales y estudios electorales. Fue director de la revista *Frontera Norte* (COLEF) y de la *Revista Mexicana de Estudios Electorales* (SOMEE).

PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS MUXES:
ENTRE EL CAPITAL SOCIAL Y LA VULNERABILIDAD

Segundo lugar de maestría
del Segundo Concurso Nacional de Estudios Políticos y Sociales

COMISIÓN ESTATAL ELECTORAL NUEVO LEÓN

CUIDADO DE LA EDICIÓN

Cuauhtémoc Iglesias Ontiveros
Director de Capacitación Electoral

Mateo de Jesús Flores Flores
Jefe del Departamento Editorial

Elena Herrera Martínez
Diseñadora Editorial

César Eduardo Alejandro Uribe
Mario Alberto Arizpe Lavador
Correctores

TIPOGRAFÍAS
Leitura y TheSans

Los muxes son zapotecos caracterizados por adoptar conductas, aspectos y roles sociales femeninos durante su infancia y pubertad, incluso si nacen biológicamente como hombres. Al llegar a la adultez, algunos se definen como mujeres, otros como homosexuales, e incluso habrá hombres heterosexuales que salgan ocasionalmente con otros varones, lo cual da al pueblo muxe (adaptación del término zapoteca para «mujer») una gran diversidad. ¿Cómo interactúa un grupo como este con la sociedad de un país como México? Este trabajo de investigación está dirigido a conocer la participación política de la comunidad muxe y los elementos que su cultura le aporta, con énfasis en la perspectiva de género única que poseen y la manera en que interactúa con los agentes institucionales y las autoridades.

COMISIÓN ESTATAL ELECTORAL NUEVO LEÓN | CEE

CIUDADANÍA DE 365 DÍAS

Avenida Madero 1420 Poniente,
Centro, Monterrey, N. L., México
(81) 12331515 y 01800 CEENLMX (2336569)

www.ceenl.mx

/ceenlmx