

Muxes: comprensiones coloniales y expresiones decoloniales del cuerpo, ser y género desde su existencia vivida

Muxes: colonial understandings and decolonial expressions of body, being and gender from their lived existence

Paulina Lemus Hernández¹ *.

RESUMEN

Introducción: Las personas muxes han sido concebidas desde pautas de la colonialidad del saber que les catalogan en parámetros sexo-género que sesgan la complejidad de la muxeidad como un tercer género. Es así que su cuerpo, su ser y su género deben comprenderse desde una mirada decolonial, entendiendo primero el proceso de la matriz colonial desde el que se han analizado, para que de esta manera pueda comprenderse su importancia como crítica vivida de esta matriz.

Metodología: Análisis de la muxeidad a partir de una búsqueda y revisión bibliohemerográfica de acceso libre en internet desde los estudios de género, y estudios antropológicos, principalmente; así como de acciones-huellas como entrevistas a profundidad y observación participante, para una reflexión dialógica con la perspectiva decolonial.

Resultados: Se encontró en los diferentes textos una serie aproximaciones que permitieron hacer la reflexión del ser, el cuerpo y el género muxe planteando una nueva perspectiva decolonial que incluye su identidad cultural y auto percepción y experiencia vivida.

Conclusiones: Las personas muxe y la muxeidad se puede entender como un tercer género que tiene implicaciones socioculturales que pueden entenderse como un modelo decolonial que cuestiona el binarismo de género y las aproximaciones al ser y el cuerpo hechos desde una visión colonial.

Palabras Clave: Muxeidad; decolonialidad; identidad; cultura zapoteca; auto percepción.

ABSTRACT

Introduction: Muxes have been conceived from guidelines of the coloniality of knowledge that classify them in sex-gender parameters that skew the complexity of muxeidad as a third gender. Thus, their body, their being and their gender must be understood from a decolonial perspective, first understanding the process of the colonial matrix from which they have been analyzed, so that in this way their importance as a lived critique of this matrix can be understood.

Methodology: Analysis of muxeidad from a search and bibliohemerographic review of free access on the internet from gender studies, and anthropological studies, mainly, as well as actions-traces such as in-depth interviews and participant observation, for a dialogical reflection with the decolonial perspective.

Results: A series of approaches were found in the different texts that allowed reflection on the being, the body and the muxe gender, proposing a new decolonial perspective that includes their cultural identity and self-perception and lived experience.

Conclusions: muxe people and muxeity can be understood as a third gender that has sociocultural implications that can be understood as a decolonial model that questions the gender binarism and the approaches to being and the body made from a colonial vision.

Keywords: Muxeidad; decoloniality; identity; Zapotec culture; self perception.

© Lemus P. Muxes: comprensiones coloniales y expresiones decoloniales del cuerpo, ser y género desde su existencia vivida.

Rev Cadena Cereb. 2022; 6(1): 12-21.

DOI: 10.5281/zenodo.6131517

Este artículo se distribuye bajo una licencia Creative Commons BY-NC 4.0 Internacional

Clave: ART-AO-61-01.

Recibido: 06/10/2021.

Aceptado: 25/01/2022.

Publicado: 23/02/2022.

1. Maestría en Humanidades: Estudios Latinoamericanos, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, México.

* Autora de Correspondencia: p.lemush19@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Las personas muxes son el tercer género de la cultura zapoteca, localizadas en el Istmo de Tehuantepec. Estos seres humanos que se autoperciben con "cuerpo de hombre, alma de mujer y algo más" ^{1a}, existen desde hace siglos en la cultura zapoteca pero han resurgido a través de sus luchas políticas y sociales por la dignificación y reconocimiento, después de ser ocultadas por la matriz colonial heteropatriarcal. De acuerdo con su mito fundacional sincretizado con la religión católica, San Vicente (santo patrono de Juchitán), en sustitución de *Xipe Totec*, iba regando las semillas de los hombres y las mujeres, pero se cayó y las semillas se combinaron en este espacio geográfico, por lo que surgieron personas que se identifican con ambos géneros¹.

En este escrito se recuperan varias perspectivas desde las cuales se ha estudiado a las personas muxes, mismas que derivan de la antropología social, los estudios de género y los estudios de las identidades sexo-género (desde lo queer), así como tres perspectivas de productos audiovisuales (uno extranjero, otro de una universidad nacional y otro de una persona muxes) en los cuales se muestran la ideología a través de la que se les observa.

Una vez presentados estos puntos de vista, se hizo un análisis desde la perspectiva decolonial para mostrar una forma diferente de comprender a las personas muxes, tomando en cuenta su identidad cultural, autopercepción y la experiencia de vida de su ser en el contexto sociopolítico. El objetivo es, entonces, plantear una propuesta decolonial sobre estas manifestaciones en torno a una forma de vida que rompe con los estándares de vida coloniales (patriarcal/binarismo/moderno).

Este análisis deriva de los planteamientos de la corriente académica de la Modernidad/Colonialidad que buscan reconfigurar modos y saberes desde la perspectiva decolonial a través de nuevos análisis a viejas problemáticas, entre las que se incluyen la construcción del género y la reivindicación del Ser, para crear otras formas de entendimiento de nuestra propia existencia, en donde las personas muxes son un ejemplo paradigmático.

METODOLOGÍA

En cuanto al método utilizado, se hizo un rastreo y revisión bibliohemerográfica de la cuestión muxes, pero también se usó como técnica de comprensión, entrevistas a profundidad de muxes con residencia en Juchitán y Tehuantepec, Oaxaca (México). No obstante, es indispensable recalcar que dentro de la corriente de pensamiento decolonial "*...este proceso decolonizante no se realiza mediante un método sino mediante acciones/huellas decoloniales que configuran —y se configuran en/desde/por/para— el sentir-pensar-hacer humano... y se despliega mediante tres acciones/huellas decoloniales: contemplar, conversar y reflexionar*"².

En este sentido, cabe destacar que lo aquí presentado tiene como intención mostrar los resultados y conclusiones que se dieron después de un diálogo desde una persona externa con personas con voz propia, por lo que no es un estudio sobre la muxidad sino una

reflexión sobre la colonialidad del saber, el ser y el género desde la que se observa y entiende a las personas muxes.

RESULTADOS

Uno de los trabajos clave para comprender a las personas muxes es el texto "*Hombres, mujeres y muxes en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec*" (2001) de Marinella Miano Borruso. Este texto comprende toda una descripción antropológica de la sociedad zapoteca, desde sus orígenes étnicos, su historia y su lenguaje hasta los usos y costumbres propias como el papel central de la fiesta y su vida en el mercado. El libro también es una de las primeras aproximaciones al mundo muxes de manera particular, pues la autora hace una diferenciación entre el mundo femenino, el masculino y los lugares comunes para las personas muxes así como el papel designado socialmente para ellos³.

Esta misma autora se centra en dos temas sobre lo muxes que es importante mencionar. En el texto antes mencionado como en textos posteriores, menciona a las personas muxes como parte de una "*homosexualidad masculina institucionalizada*" y también los describe como gays que pueden o no ser travestis. La metodología usada por esta autora es la etnografía antropológica con técnicas de recolección como la observación participante y las entrevistas a profundidad. Al ser un texto de principios de siglo, es un referente dentro de la comunidad muxes y para la academia y las ciencias sociales³.

Sin embargo, estas dos categorías (homosexuales y travestis) no son del todo adecuadas ya que, si bien son personas nacidas con características morfológicas de varón y tienen preferencia sexual por hombres, mayoritariamente, las personas muxes son un tercer género porque "*tienen cuerpo de varón pero alma de mujer*"⁵, que puede comprenderse sólo a través de la idiosincrasia zapoteca. Entender esto es primordial para comprender porque los términos no son los adecuados aunque muchas personas muxes los usen entre ellas como parte de los procesos de globalización. En particular, podría decirse que este acercamiento es ajeno debido a que tiene una visión occidentalizada desde la que observa y analiza la realidad.

Otro estudio en torno a lo muxes es "*El tercer género de los binnizá entre globalización y etnicidad: ¿identidades híbridas?*" de Stefanie Graul. Este estudio plantea desde un inicio una diferenciación entre la concepción de la homosexualidad (como gusto por el mismo sexo biológico) entre lo prehispánico y el pensamiento colonizador: "*La etimología 'doble' de muxes puede ser vista también como metáfora para la hibridación completa de conceptos de un tercer género prehispánicos (homosexualidad étnica) con la así llamada homosexualidad mediterránea de los conquistadores*"⁵. También retoma las manifestaciones y tensiones entre los tres géneros al interior de la sociedad zapoteca, planteando el desarrollo de la persona muxes dentro de su sociedad, así como un análisis psicoanalítico de la relación con la madre como figura primordial en el desarrollo de esta identidad muxes. El artículo también menciona el homoerotismo como un concepto cotidiano que retoma prácticas sexo-afectivas desde una mirada psicológica, fluida entre la aceptación y el rechazo⁵.

Por último, hace un análisis de la influencia de la comunidad LGBT global y de los medios de comunicación de masas como parte de otros esquemas de pensamiento que han entrado a reforzar ciertos estereotipos pero también a modificar las relaciones sociales y sexuales al interior de la sociedad binnizá: "*se puede decir que la revaloración del estatus gay en el estrato medio alto se acompaña de una creciente sexualización y marginalización del muxe' del entorno popular*"⁵. Entre sus hallazgos se encuentran la relación naturaleza-educación desde la psique entre las personas muxes que moldean sus cuerpos de acuerdo a asignaciones de género fluidas, pero también en una hipersexualización, acorde al deseo dentro de esa sociedad patriarcal⁵.

Un artículo más a considerar es "*Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos*" de Juan Antonio Flores Martos⁶. Este estudio antropológico retoma una mirada externa y desde la colonialidad del saber al describir en su primer párrafo que le interesa "...*explorar el perfil indígena e híbrido de unos transgéneros amerindios zapotecas*", ya que usa el término "indígena" (término surgido de una visión colonial y que no responde a la identidad cultural del istmo de Tehuantepec, donde hay muchas influencias culturales), transgénero (cuando la diversidad de la muxeadad es amplia) y "amerindios" como clasificación social. Todo el texto aborda términos como "exótico", "primitivismo", "aislamiento", entre otros, que contrastan con las metodologías antropológicas propias y más cercanas a las realidades que se viven dentro de la multiculturalidad. Un especial énfasis se debe tener en torno al término travestismo como categoría principal a través de la cual se analizan los comportamientos y gustos de las personas muxes en este artículo, pues es determinante y deja de lado la multiplicidad de experiencias del ser entre la población muxes. Por último cabe destacar que usa el término "performance" para catalogar la vestimenta y las Velas, cuestión que refuerza la perspectiva occidental y ajena, mientras que comete dos errores al catalogar a las personas muxes como "indígenas" y "amerindios", dos conceptos coloniales, que niegan la identidad cultural y que responden a una diferenciación yo/otro como "exoticidad"⁶.

Cabe destacar que esta última visión, al igual que la de Miano³ y Graul⁵, tienen la visión eurocentrista que deja de lado los procesos propios de la sociedad binnizá para analizar desde una mirada externa y que, si bien maneja argumentos válidos para la comprensión de la muxeadad y la dinámica con el mundo actual, no deja de ser una mirada sesgada por el saber colonial.

Un estudio más reciente, "*Identidades muxes en Juchitán, Oaxaca: Cambio generacional hacia nuevas identidades sexo/genéricas*" de Ernesto Marcial⁷, habla acerca de la complejidad de la identidad muxes, de tal manera que puede entenderse como un proceso en constante cambio, que implica lo que nombra como proceso relacional y proceso biográfico, es decir, lo muxes como una construcción sociocultural y lo muxes desde la historia de cada ser en su individualidad⁷. A diferencia de Miano, por la diferencia temporal³, este texto establece que las personas muxes más jóvenes, aquellos de entre 15 a 30 años, que empiezan con transformaciones en su sexo, convirtiéndose en personas transexuales como parte de esta complejidad⁷. "*(E)l cambio y/o transformación de identidades muxes que surgen con el proceso globalizador/modernizador que vive la sociedad juchiteca; este es un tema emergente ya que hasta hace unos años, se hablaba de una sola identidad muxes...*"⁷. El argumento central de este autor es que las personas muxes se están adaptando al proceso moderno, una adaptación que tiene dos matices, ya sea visto desde una visión positiva como negativa. La metodología usada por este autor es la del tipo hermenéutica – interpretativa y como método, los

itinerarios corporales, que se engloban en los estudios culturales, complementándolos con entrevistas a profundidad como técnica de recolección de información⁷.

Otro estudio más reciente visto desde la antropología jurídica y que incluye el proceso globalizador de manera negativa para la identidad muxes es "*La acción afirmativa como vía de garantía para preservar la tradición del tercer género (muxe') en el Istmo de Tehuantepec (México)*" de Filiberto Manrique y Omar Huertas⁸, quienes retoman la lucha reciente de los mismos muxes por conservar sus tradiciones y la muxeadad a la par de combatir a la discriminación a través de la igualdad entre personas. Este artículo hace hincapié en las políticas, prácticas y programas públicos y sociales que han tenido como raíz la discriminación y la no inclusión de las personas muxes dentro de los parámetros de la identidad sexual binaria y bajo un contexto colonial. Este mismo es particularmente revelador pues propone que el mayor peligro de las personas muxes en el contexto actual es la pérdida de su lengua, el zapoteco, pues aunado a la discriminación institucional e histórica, han hecho que se pierda la riqueza de esta manifestación sexo-género no binaria y que se encuentre en peligro de ser absorbido por diversos tipos de prácticas neocoloniales que buscan la homogeneización de la humanidad⁸.

Otra perspectiva desde la que se mira a las personas muxes en la academia es la que deriva de los estudios de género, en la que se retoma a la identidad muxes como errante y desarticulada de la heteronormatividad, que pone en jaque la idea hegemónica de la dualidad sexual y las construcciones binarias del género.

El texto "*Muxes de Juchitán: sobre la errancia y el efeminismo en campo*" de Luanna Barbosa menciona lo siguiente: "*La alteridad local puede ser pensada como un nudo de resistencia a las identidades globales divulgadas por los movimientos LGBTTT dominantes; aparte de ello, las muxes también pueden ser analizadas desde la óptica de la errancia de los deseos y de las mismas identidades*"⁹ retomando los conceptos de normatividades de género y su dinámica a través de las disidencias sexuales. En este sentido, vemos una relevancia en el papel de la sexualidad entre las personas muxes como integral de las vivencias cotidianas. Esta autora pone de manifiesto que no todo está escrito sobre las preferencias sexuales, tanto en el gusto de la persona como en las prácticas coitales y establece la vestimenta como una forma elemental de comprender la identidad muxes⁹.

Una mirada particular en torno a las personas muxes es que Barbosa menciona que su propia existencia puede servir no solo para comprender el sistema sexo-género patriarcal en el que vivimos las mujeres, sino que puede contribuir a deconstruirlo (y tal vez conformar) uno nuevo a partir de lo que llama como errancias y del efeminismo, entendido como corriente que incluye manifestaciones femeninas sin que sean precisamente de este sexo biológico las sujetas de estudio⁹.

Es importante también mencionar el texto "*Desarticulación signica de «género» y dialogicidad con el sistema heteronormativo en las prácticas artísticas muxes de Lukas Avendaño (2014-2018)*" de Diego Nicolás Massariol, que si bien retoma el caso particular de las manifestaciones artísticas de un muxes y las estudia desde el entrecruzamiento de la semiótica con la teoría crítica feminista, ayuda a comprender la diversidad de las manifestaciones muxes. El texto, en concordancia con este ensayo, retoma las categorías cuerpo y ser pero analizado desde un producto artístico, que cumple con un rol estético pero también desde la carga simbólica de su realizador¹⁰.

"... la muxeidad es presentada en todas estas prácticas estético-artísticas como una categoría dialógica que señala desde el cuerpo las contradicciones identitarias de los sujetos en la cultura. De allí que la introducción estética de esta categoría otra evidencia al cuerpo sexuado como un dispositivo funcional a la reproducción de las normas que regulan el campo de los tipos humanos reconocibles y abra diálogos con la cultura heteronormativa para reconfigurarla"¹⁰.

Es decir, desde este texto se comienza a complejizar la mirada hacia lo muxe para pasar al término de *muxeidad* y todas las implicaciones de los sujetos como seres complejos y completos, que van más allá de su identidad, generó y su cultura para insertarse en la subjetividad.

Otra perspectiva de vital importancia es la presentada por Alejandra Elizabeth Urbiola Solís en el capítulo del libro titulado "*Apropiación y uso de elementos semióticos entre los muxe' de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca*" que retoma la semiótica desde la perspectiva de género, que entiende los elementos de apropiación cultural dentro de tres ámbitos (político, económico y semiótico/comunicativo), a través del cual se construyen sistemas de significación (lenguajes) que le dan estructura simbólica a las representaciones y experiencias de vida culturales e identitarias. En este caso, la autora retoma algunas palabras clave cuyas significaciones son de trascendencia en la construcción del ser muxe (mujer, dios, traje regional de tehuana con flores, ser juchiteco) para comprender de manera integral los aspectos que componen la vida e identidad muxe. La relevancia del artículo es un análisis profundo de los elementos del lenguaje y sus significaciones sin perder la perspectiva de género y los espacios de desarrollo del lenguaje de la muxeidad¹¹.

El texto de Urbiola, Vázquez y Macías "*Etnicidad y género: los muxé zapotecas de Juchitán. ¿Ante una alternativa no binaria?*" menciona que tiene por objetivo dar a conocer la articulación genérica de las personas muxes en el Istmo de Tehuantepec, no sin antes mencionar que los entiende desde un inicio como "...un hombre que se identifica con conductas socialmente asignadas a las mujeres, pero que se considera a sí mismo como una alternativa no binaria de género"¹². El texto, así, no logra entender la crítica de las personas muxes al cuestionamiento binario porque si bien hacen con un aparato reproductivo masculino y muchos lo conservan en su identidad física, el hecho de que actúen a través de lo que es catalogado como femenino, es una práctica empírica y funcional dentro de su contexto sociocultural. No obstante, les retoma para hacer una crítica a la sociedad binaria enfocada en el género masculino. Hace un especial énfasis en la construcción binaria de género, un contraste con la masculinidad dominante, continúa con la incorporación de la religión y la etnicidad (zapoteca) como elementos de importancia cultural y, para finalizar, especifica la categoría muxe para definir las diferencias en la identidad sexo-género en su contexto geográfico, en donde define a la sociedad zapoteca como "no heterocentrista", para abordar su importancia en aspectos en índole económica y política (a través de su organización como grupo), lo que permite la fluidez de los símbolos y valores¹².

Otro texto de Urbiola AE, et al. (2017) es "*Expresión y trabajo de los Muxe' del Istmo de Tehuantepec, en Juchitán de Zaragoza, México*" hace uso de los estudios de caso para analizar los cambios económicos y de la masculinidad en este municipio oaxaqueño. Como elementos clave de la investigación están el idioma y la cosmovisión para la creación de redes sociocomerciales y la distribución de recursos en su sociedad, no sin tener en cuenta que la masculinidad hegemónica (ligada al modelo de producción capitalista y las sociedades

posmodernas, en donde cabe destacar que hay una falsa interpretación que se da en algunos textos debido a que la masculinidad hegemónica antecede al modelo económico capitalista, por lo que la destrucción del capitalismo, no significa el mismo destino para el machismo derivado del patriarcado)¹³. Esto mismo crea discriminación en los aspectos laborales de las personas muxes, por considerarlos femeninos en la visión binaria de género. Lo destacable del artículo es la perspectiva de abordaje siguiente:

"...plantea que desde la visión de los actores, se pueden recuperar los principales elementos que permiten hablar de una masculinidad alternativa o de tercer género considerando dos elementos: en primer lugar el uso en la lengua zapoteca que asocia performatividades alternativas y conductas de hombres que son flexibles y en segundo lugar la pervivencia de elementos indígenas zapotecos en las familias extensas con miembros no heterosexuales"¹³.

Ante esto, los resultados son que las personas muxe hacen una comunidad LGBT solidaria tanto para subsistir en lo económico como para luchar por la inclusión de políticas públicas de salud con perspectiva de género (diversidad) como para luchar contra la precariedad y discriminación laboral, sus principales problemas de la esfera económica (ligada a la construcción de género). También explica que hay un contraste entre la tolerancia cultural y la discriminación ligada al atractivo turístico sexual¹³.

Otro artículo de Gómez A, et al. (2020) nombrado "*Etnosexualidad e identidades de género transbinarias: apuntes etnográficos para la reflexión*", tiene como eje mostrar el análisis de las diferencias en las manifestaciones sexo-género desde una mirada étnica (zapoteca) para dar a conocer la flexibilidad en torno a las identidades más allá del binarismo de género. El texto deriva de las manifestaciones de las diversidades sexo genéricas y usa como método de análisis la etno-cartografía de la diversidad sexual y el análisis de los relatos de personas muxe como estudios de caso, por lo que trabaja a partir de sus narraciones. Las categorías de análisis que usa son orden sociosexual y a la cultura erótica hegemónica y la identidad autopercibida, la relación con su corporalidad y con las cuestiones de carácter reproductivo. Muestran formas de entender y estudiar las realidades de la diversidad sexual, más allá de la visión binaria: "*se puede señalar que la realidad de las sociedades con géneros múltiples considera que las identidades sexo/genéricas se conciben en base a un enfoque etnobiológico, en donde el criterio sociocultural, simbólico y mítico se utiliza como instrumento para definir la realidad*"¹⁴. La muxeidad la concibe como parte de las sociedades con géneros múltiples, por lo que si bien habla de una diferenciación con los modelos occidentales, lo aborda desde los estudios queer.

Cabe destacar que la bibliografía encontrada y publicada en las últimas dos décadas tienen un cambio significativo ya que, entre más reciente es la investigación, mayor es el grado de integración de la cosmovisión del pueblo binnizá para la comprensión de lo muxe dentro de su sociedad, lengua y devenir cultural. En cambio, en investigaciones menos reciente se puede notar una comprensión desde fuera, con una mirada colonizadora que los cataloga como una exotividad indígena, como simples gays o transexuales, es decir, hay una especie de necesidad de clasificarlos a través de la mirada de las identidades LGBTTIQ globales, en donde las especificidades culturales no son tomadas en cuenta, lo que tiene lógica sólo a través de la mirada colonial del saber.

Tres perspectivas audiovisuales desde las que se entiende lo muxe: Es de suma importancia tener en cuenta también toda la serie

de productos audiovisuales de los diversos medios de comunicación, tanto tradicionales como digitales, que exponen información a través de un discurso específico. Dichos productos pueden ser desde documentales cortos, con cierto rigor en la metodología periodística, hasta reportajes cortos que exponen información básica para presentar a las audiencias a las personas muxe. Las técnicas de recolección de la información que se muestran en estos productos audiovisuales son entrevistas con preguntas sobre su identidad sexual y de género, fragmentos de historias de vida, sobre todo en relación a su infancia y las relaciones intrafamiliares, tomas de las personas muxes en determinados contextos como las Velas y las fiestas así como en eventos propios de la comunidad muxe, por mencionar las más retomadas.

Se pueden notar construcciones de discurso que giran en torno a la necesidad de mostrar lo muxe para alcanzar su plena comprensión en un mundo heteronormado y occidental. También se muestran los conflictos que suelen vivir las personas muxe con los padres, el entorno o las instituciones como las escuelas o los trabajos, es decir, las dificultades en la cotidianidad. A la par, se suelen retomar en sus actividades económicas tradicionales y muestra la división del trabajo entre el género femenino y masculino, en el que el muxe es aceptado por las madres como ayuda a las labores del hogar, exclusivas de la mujer pero sin una crítica hacia el machismo cultural.

Dentro de estos productos audiovisuales, además de las dificultades, se suele hacer énfasis en las emociones y sensaciones de las personas muxe. En los medios extranjeros, es primordial mostrar la pobreza, el maltrato, el machismo y los vicios como parte del contexto zapoteco y de las vicisitudes fuera de los territorios oaxaqueños, como en la Ciudad de México, donde suelen prostituirse. Se muestra una dicotomía entre el rechazo y la aceptación de lo muxe como parte del proceso de normalización en el ámbito público. El ejemplo aquí retomado es el documental del periódico *The guardian* titulado "*Mexico's third gender*"; en este documental, aunque se muestra el testimonio de una persona muxe que explica que "*no es ser gay... (ni) homosexual. Es ser muxe*"¹⁵. Si hay una tendencia a mostrar a Juchitán y a las personas muxe como algo exótico y a ciertos individuos, como el de este testimonio, como personas que buscan "superarse", es decir, occidentalizarse en su desarrollo de la experiencia personal.

En otros productos audiovisuales hechos por instituciones académicas o medios de comunicación culturales (Canal 22), se exponen más los contextos y las manifestaciones culturales propias, en donde se puede retomar aspectos como la economía (economía de fiesta, lógica comunitaria) y cambios en la conciencia colectiva a través de sucesos extraordinarios como el terremoto de 2017. En el documental "*Sol de movimiento, muxes (2018)*" también se habla de la identidad como hombres que asumen la estética y roles femeninos y que tienen gusto sexual por otros hombres¹⁶. En estos videos suele haber una significación propia, de libertad y de unidad, diferente a los discursos ajenos, que les revictimizan.

De esta misma manera, como parte de los esfuerzos de muxes por reivindicar su papel ante el mundo hay activistas que conceden entrevistas y conferencias sobre el significado de ser muxe y la muxeidad. Felina Santiago Valdivieso (conferencia TedX de 2018) describió como un "descubrimiento colectivo" a las nuevas identidades y diversidades que conforman el Tercer género zapoteco⁴. Esta es otra perspectiva, la más propia, derivada de la comunidad, desde la que se pueden contemplar a las personas muxe, pero también como seres sociales pertenecientes a una cultura vasta y rica en tradiciones. Este tipo de esfuerzo es lo que mencionan Manrique FER, et al. (2020) como parte de sus luchas contra la discriminación y a favor de su reconocimiento como personas con derechos y expresiones identita-

rias⁸, pues lo que hace Felina junto con otras personas de asociaciones civiles como las Auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro es justamente visibilizarse a través de diversos medios de comunicación, incluyendo esta modalidad de conferencia.

DISCUSIÓN

Muxeidad y reivindicaciones políticas: Como se pudo observar anteriormente, la bibliografía en torno a las personas muxe, sus roles sociales, políticos, económicos y culturales así como sus diversas formas de expresión y acción como comunidad en torno a la muxeidad, es basta y reciente. Una de las explicaciones en torno al volumen del arte es que debido a sus esfuerzos colectivos por visibilizarse y hacerse comprender en su sociedad y fuera de ella, se volvieron populares, un poco por sus singularidades en cuanto a sus expresiones de género, pero también en cuanto a su arraigada identidad en un mundo que busca otras formas de ser y existir. Ser muxe es una categoría con un sinfín de conceptos en sí misma. La muxeidad es entonces un término multisimbólico y sólo comprensible a través de miradas propias y de una comprensión holística del universo binnzá que le rodea. Es por ello que muxeidad puede entenderse como:

*"...una tercera categoría local que involucra formas otras del existir y del aparecer subjetivos. Se trata de individuos zapotecos de materialidad corporal masculina —y que, por ello, se les asigno el sexo masculino al nacer— pero que a lo largo de su vivencia decidieron asumir performativamente el modelo femenino dentro de su territorio cultural —sea en los ámbitos sociales o sexuales—, sin buscar reconocimiento como mujer ni como varón. ...la muxeidad se impone como una categoría que se corre de los clichés binarios hegemónicos de Occidente y transgrede la clasificación social dicotómica heteronormativa"*¹⁰.

Es decir, la muxeidad es una forma de ser que se desarrolla dentro de la sociedad zapoteca, enraizada en su cultura y a través de la cual se puede comprender la dinámica de las relaciones entre miembros de dicha sociedad. Pero la muxeidad también es un concepto construido por las mismas personas muxes para definir aquello que son y con lo que se identifican para vivir en su entorno social. Algo más que se puede recalcar es que una persona muxe no utiliza el concepto porque hay una suerte de comprensión, tanto si se es muxe, mujer u hombre, no sólo por y para los roles tradicionales que se les atribuyen (cuidadores de padres, iniciadores sexuales de hombres heteronormados, personas intermedias entre el mundo femenino y masculino) sino que implica una multiplicidad de roles, relaciones y modos de existir.

La muxeidad también puede entenderse como un concepto académico, como una categoría con la cual se les puede nombrar junto con sus saberes, quehaceres y vivires desde el exterior. El reto está en comprender y aprender que la muxeidad es un universo semiótico desde el cual se vive, mismo que se nutre con las nuevas experiencias de vida y los espacios que se suman con la experiencia muxe.

Es por ello que para comprender a las personas muxe desde un actuar dialógico primero debemos verles y comprenderles. Pero, ¿qué significa esto? Puede entenderse como romper con los parámetros epistémicos externos que imperan en el quehacer científico y comunicativo de la matriz colonial a la que la ciencia está sujeta. Verles como son implica comprender su contexto, su sentir-pensar-actuar, cuestión que se da sólo mediante un diálogo abierto y comprensivo. Como menciona María Lugones, es buscar en la sabiduría colectiva¹⁷.

Textos como el de Miano M. (2002)³ o Flores JA. (2010)⁶ muestran esas perspectivas ajenas, derivadas de un quehacer de la antropología social que sigue la lógica colonial, en la cual se sigue pensando a las culturas de continentes como el americano como exóticas, desarrolladas a medias (desde el parámetro de la Modernidad), en el que lo muxe es parte de las diversidades sexuales, sin comprensión del mundo desde el que nace (sobre todo al llamarlo homosexual o travesti solamente).

Es también por eso que cabe mencionar la reivindicación política que busca parte de la comunidad muxe y que tiene como eje central la identidad (entendida como ser parte de una cultura, una historia, un territorio y una sociedad). Dentro de estas luchas políticas y sociales se destacan tres ámbitos: la no discriminación, la no violencia hacia su persona y la lucha contra enfermedades de transmisión sexual como el VIH/sida. Estas luchas, de carácter organizativo y comunitario, tienen su origen en problemas comunes y han tenido algunos avances, teniendo en cuenta que un punto de inflexión de los logros obtenidos es la visibilidad que han ganado.

En cuanto a la no discriminación, muchas personas muxes han tenido que afrontar momentos de tensión que incluso les han impedido seguir su plan de vida. La causa de esta discriminación es la concepción binaria sobre el sexo y el machismo que impera el pensamiento de que si naces con un sexo, para ser aceptado, debes expresar ese sexo con el género asignado (en este caso hombre/masculino). Por eso, expresiones de género como su vestimenta, traer el cabello largo o llevar maquillaje les han causado problemas, tanto así que viven la exclusión de escuelas (desde secundaria hasta universidad) y lugares de trabajo en el sector público y privado. Esto les deja en una situación de vulnerabilidad. En entrevistas realizadas, las personas muxe concluyeron que la discriminación determinó en muchos sentidos sus experiencias de vida, sobre todo relacionado a su desarrollo educativo o profesional.

Ahora, en cuanto a lo relacionado a la violencia hacia su persona, cabe destacar que las personas muxe sufren en algunos casos de maltrato físico y psicológico por parte de familiares (sobre todo de la figura paterna), que busca a través de la violencia, que los hijos "regresen" a los parámetros socialmente aceptados para el género masculino, negando así el tercer género muxe o tratándole de una desviación. En contraste, hay lugares en donde las personas muxes son consideradas una bendición dentro de las familias porque serán quienes cuidarán a los padres durante su vejez y ayudarán a las madres y hermanas con labores de cuidado dentro del hogar. En algunas zonas rurales se sigue vigente, aunque se ha ido olvidando en las zonas más urbanas. Pero la violencia no termina ahí. Yoselín Vázquez (2021) asegura que ha habido un aumento de crímenes de odio hacia muxes en la región, derivado de la visibilidad y el gane de espacios de representación, sobre todo a partir de la creación y fortalecimientos de asociaciones civiles^{a,b}.

Ligado al punto anterior está la lucha contra las enfermedades de transmisión sexual, que fue la primera causa por la que se organizaron las personas muxes, quienes al vivir las pérdidas de sus amistades por estas ETS, sobre todo por sida, empezaron a organizarse en las "Intrépidas y Buscadoras de peligro", quienes tienen por objetivo informar y prevenir los contagios de transmisión sexual, teniendo en cuenta la vulnerabilidad en la que se encontraban por las prácticas sexuales de su cultura relacionadas a su género (prostitución, ser amantes, tener relaciones sexuales con hombres de manera ocasional). Ahora hay más organizaciones civiles así como programas públicos que sirven para prevenir estas enfermedades en

la región del Istmo de Tehuantepec, gracias a la divulgación de las que fueron pioneras las personas muxe.

Concepción binaria frente a la concepción cultural: Las personas muxes tienen una amplia diversidad: desde su expresión de género hasta las construcciones sociales a través de las que experimentan sus vivencias individuales. No obstante, en la literatura al respecto hay una suerte de sesgo que les etiqueta en algunas categorías como el travestismo, la homosexualidad y la transexualidad. Para comprender desde el exterior de su cultura porque ninguna de estas categorías funciona, primero se debe aclarar lo que es un tercer género, porque la homosexualidad lo niega y, sobre todo, qué implica ser muxe, haciendo una diferenciación de la sexualidad entre la concepción binaria en contraste a la cultural.

Lo primordial es que el género es una construcción sociocultural. Todas las sociedades a lo largo de la historia han desarrollado sus paradigmas en torno a los géneros. No obstante, en América, la colonización se dio en todos los sentidos, categorizando a los géneros con base en el sexo biológico inscrito en la matriz de pensamiento patriarcal, que tiene su origen en la misma Grecia clásica. Lugones M. (2021) agrega la colonialidad del género como una explicación a la concepción que tenemos sobre ser hombre o mujer, es decir, el binarismo:

"Lo que quiero decir por colonialidad de género parte de la introducción en la colonia de un sistema de organización social que dividió a la gente entre humanos y bestias. Los europeos (as) burgueses(as) fueron considerados como humanos, y una huella de ello es la organización social que constituye al hombre europeo blanco burgués como el ser humano por excelencia... significa que los colonizados –los racializados en la colonia– somos pensados como bestias, sin género. El género es una dicotomía jerárquica entre hombre y mujer. La relación entre humano y no humano también es una dicotomía jerárquica. No un par, sino uno superior y otro inferior"¹⁷.

A partir de la perspectiva colonial, se entiende que no hay posibilidad de un tercer género, es decir, de una construcción "otra", diferente y complementaria a la dicotomía hombre/mujer. La muxeadad es un tercer género porque implica un pensamiento diferente al que se instruye para hombres y mujeres, reciben una educación familiar disímil y son concebidos en espacios sociales específicos, como se puede observar en el texto de Miano M. (2002)³. Y aunque cada vez ocupan más espacios gracias a las reivindicaciones políticas, lo cierto es que las personas muxe no se autoperiben ni como hombres ni como mujeres sino "como algo más"⁴, diferente a estas concepciones binarias. A partir de lo planteado por Lugones se comprende porque haya violencia hacia lo muxe, que difiere de la heteronormatividad como el eje desde el cual se nombra y se juzga a los miembros de una sociedad.

A la par, las personas muxes han encontrado cabida en el movimiento de la población LGBTTTIQ+ mundial, en el que se les incluye dentro de lo queer, como eso particular y "otro"; sin embargo, en el Istmo de Tehuantepec hay un marcado sistema sexo-género que silenció la existencia de un tercer género de manera abierta, en lo que muxe era sólo el "tímido", el hombre homosexual que servía para cuidar a los padres y servir sexualmente al hombre heteronormado. La existencia de un tercer género es por sí misma cuestión anterior a la imposición colonial y ayuda a entender las configuraciones del poder por/ sobre que existen actualmente, en el que se están cuestionando el dominio y los conflictos entre género masculino y femenino.

Pero la pregunta sigue en el aire. ¿Por qué la homosexualidad niega al género muxe? Porque un hombre homosexual también puede obedecer a las categorías patriarcales de dominio y poder, en donde la única diferencia es la preferencia sexual, mientras que puede ejercer violencia hacia otras formas diversas de ser. La existencia de un tercer género es una crítica abierta al binarismo sexual, al sistema y categoría sexo-género y al sistema patriarcal mismo, por el simple hecho de existir, sobre todo en una sociedad con una raíz cultural originaria fuerte, como suele ser el caso de los zapotecas (binnigulaza).

Asimismo, la homosexualidad niega la existencia de la muxeidad al tipificar a la persona muxe como un hombre homosexual, acotando su existencia a la clasificación que les corresponde por el sexo masculino y la preferencia sexual, sin tomar en consideración que le trasciende y se centra en una construcción sociocultural de un tercer protagonista en el sistema sexo-género, en el que cabe vestirse, actuar y verse como mujer pero con algo más, como ellos mencionan. Es un sentir que combina ambos. Es una identidad y una autopercepción que tiene su raíz en el ámbito cultural.

Gracias a esto, es que lo muxe parte de una concepción cultural, no binaria. A pesar de que se haya integrado a lo LGBTTTIQ+, tanto en la práctica como en la teoría, lo cierto es que hablamos de una construcción holística y completa en las esferas económica, social, sexual y cultural, a la que se le ha sumado la política. Lo cierto es que tampoco se puede negar que la mundialización haya dado la posibilidad de que estos muxes tengan a bien autoconcebirse como personas transexuales y transgénero, lo que no es incorrecto si entendemos que una gran mayoría adopta la expresión de género femenina (ya sea a través del huipil y la enagua tehuana o de ropa femenina occidental, muchas veces ambas) o recurre a cambios corporales a través de tratamientos hormonales, quirúrgicos o con implantes y prótesis externas, ya sea permanentes o de ocasión. Lo cierto es que la muxeidad incluye estos términos y más porque no es una categoría única, sino que, incluso, cada muxe es diferente a otro en su expresión corporal, mental y sexual. Lo único que les define es que son diferentes a la categoría sexual binaria.

Es por ello que la concepción cultural es lo que define al tercer género zapoteco. No sólo son personas homosexuales, travestis, transgénero o hombres con roles femeninos, que sería perder de vista la historia de supervivencia que han tenido.

A esto se suma que haya Velas muxes (con origen en la sincretización religiosa), que ahora sean una celebración a la diversidad sexo-género y que tenga como base la economía de prestigio, la importancia de la identidad comunitaria y cuyos motivos en la vestimenta destaquen el traje de tehuana (construcción híbrida entre la cosmovisión istmeña y las técnicas asiáticas y europeas de hechura textil). Las Velas, son la fiesta mediante la cual se fortalecen los lazos comunitarios y, como menciona Mística, una de las llamadas "matriarcas" de las personas muxe en Juchitán, lo importante es reforzar el compromiso con el otro a través de la ayuda y de la convivencia festiva^c.

El cuerpo como expresión de los abanicos del ser muxe: Las personas muxe encuentran en sus cuerpos el medio con el que expresan su autopercepción, la identidad sociocultural y es, a su vez, la herramienta a través de la que se puede comunicar con el mundo. El cuerpo es, como dice Judith Butler, una construcción constante y dinámica entre lo que "son" por antonomasia (expresión y medio del mundo interior y exterior) y lo que no es evidente, o sea, la carga

ideológica, esta vez encausada a través de la colonialidad del cuerpo¹⁸.

Pero cómo se puede hablar de una colonialidad del cuerpo sin hablar de la colonialidad del ser, que se puede entender como "...un exceso ontológico que ocurre cuando seres particulares se imponen sobre otros, y además encara críticamente la efectividad de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como resultado del encuentro"¹⁹. Es por esto que los discursos del binarismo y del género complejizan la colonialidad del cuerpo, que en un momento fanoniano, se puede encaminar en su dimensión accional y situada en el ser. Debemos comprender que los términos estéticos entre la población del Istmo de Tehuantepec y entre la población zapoteca tiene un claro matiz híbrido entre las diversas regiones del mundo que ahí se fusionan, pero con el paso de los años y el proceso global, se vislumbra cada vez más la diferenciación entre el cuerpo "nuestro" y el cuerpo "suyo" que es cada vez más "nuestro".

Es por ello que la colonialidad del ser (desde los parámetros eurocéntricos coloniales hasta la neocolonialidad estadounidense a partir de las industrias culturales) se ha venido reforzando y creando una suerte de abanico entre la población muxe que redefine la expresión muxe de su cuerpo como un medio y fin de la concepción individual y como parte de una sociedad que se encuentra en una cruzada entre la identidad zapoteca, mexicana y, más recientemente, asociada a los movimientos mundiales de la comunidad LGBTTTIQ+.

Por ende, tener en cuenta la colonialidad del ser y del cuerpo es también nombrar las resistencias y la opción de observar el devenir de diferentes existencias como la muxeidad y las consecuencia de una crítica derivada de la existencia misma de las personas muxes.

Es por ello que Maldonado-Torres N. (2007), filósofo que incorporó el término de colonialidad del ser a la perspectiva decolonial, la definía así: "*colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje*"²⁰. Estos dos términos, experiencia vivida y lenguaje, son los que denotan un par de conflictos a través de los cuales las personas muxes y la muxeidad (que deriva de un idioma diferente, el zapoteco) son indispensables para ayudarnos a repensar nuevas formas de crear y criticar el conocimiento producido, que, como se observa en algunos de los textos académicos antes seleccionados, toman en cuenta la experiencia de vida (desde la antropología social eurocéntrica) o desde un lenguaje por categoría colonial (castellano), en el que se entiende el mundo a través de la concepción binaria.

Retomando este segundo punto, existe un conflicto con la falta de reconocimiento de un género neutro o que pueda ser reflejo de la existencia de una persona muxe como parte de una tercera clasificación genérica. Debido a esto, ante la falta de reconocimiento de recursos lingüísticos de tercer género, las mismas personas muxe han adaptado el cómo nombrarse a una dinámica fluida, por lo que se atienden a la auto identidad particular de cada persona (él/ella), en el que también pueden usar ambos géneros de acuerdo al contexto en el que se encuentren. El quererles llamar ellos o ellas como una generalidad, es caer en una contradicción entre su existencia, y los parámetros desde los que se les observa y quieren clasificarlos para entendimientos científicos. Es por ello que respetar las particularidades de la identidad de cada ser y usar una generalidad neutral permite expresarles a través de las acciones/huella propuestas anteriormente.

En cuanto a la existencia vivida, el cuerpo es la herramienta de la autopercepción y la expresión corporal reflejo de la pertenencia a un territorio determinado. "*El cuerpo permite el encuentro, la comunica-*

ción y la relación íntima con otros, pero también se convierte, por su misma exposición, en objeto privilegiado de la deshumanización, a través de la racialización, la diferenciación sexual y de género²⁰. Y es así como el cuerpo muxe ha sido un producto deshumanizado tanto por ciertas academias como por las circunstancias externas a su cultura. No es de extrañarse que, como menciona Miano M. (2002) en "...el sentido común, homosexualidad, travestismo y prostitución ocupen un mismo lugar, tanto a causa de la ignorancia general sobre estas temáticas como por valoraciones morales de tipo judeo-cristianas³". Pero no sólo se ha deshumanizado desde las prácticas sociales-coloniales, sino que su cuerpo, se ha interpretado como objeto de estudio y no como medio vivo de expresión de la muxicidad.

No hay que olvidar que la autopercepción de las personas muxe se da a través de las manifestaciones corporales como el caminar, los ademanes, los gestos, el uso de maquillaje y, por supuesto, la vestimenta, que incluye accesorios diversos como ropa, joyería y adornos para el cabello, que son el reflejo de una cultura con profundas raíces y con diversidad de expresiones de género que, como se mencionó anteriormente, son fluidos.

De manera coloquial, en Juchitán algunas personas todavía relacionan a las personas muxe con las iguanas verdes. Las iguanas no sólo son oriundas de la región y un símbolo con el que se relacionan a los istmeños, sobre todo a las mujeres, por las vendedoras de mercado y sus iguanas a la cabeza. Se dice que estos animales son como las personas muxe, porque se encuentran "de rama en rama" usando este doble sentido sexual, en el que se dice lo que no se nombra directamente (las relaciones sexuales). Esto nos habla de que el cuerpo, su autopercepción y la autoexpresión están íntimamente ligadas con el concepto del cuerpo-territorio, mismo que es retomado desde la perspectiva del feminismo decolonial.

Parte del feminismo indígena y comunitario, ambos de suma importancia para comprender los cruces entre las luchas feministas y la matriz colonial, entienden el cuerpo como el espacio de control, en donde el cuerpo del "otro" es lo más inmediato. Y a su vez, el cuerpo ocupa el último eslabón de control:

"Y para entender cada situación individual, es necesario partir de un plano macro, entender el sentido de los mapas y la historia de los desplazamientos de los cuerpos. Luego, hay que descender a un plano micro, para atender a la ubicación de cada cuerpo en los espacios públicos y privados"²¹.

Entre las personas muxes hubo un control sobre sus cuerpos se reflejaban en la violencia sistemática, razón por la cual el cuerpo muxe se convirtió en un territorio de lucha y de reivindicación, mismo que ahora simboliza una resistencia a los parámetros de género impuesto desde las visiones colonizadoras y unificadoras de los movimientos globales. Su cuerpo es parte de su territorio, que se entrecruza y resignifica a través de su cultura (idioma, vestimenta, lenguajes sociales).

Tal vez el elemento de mayor trascendencia es el de la vestimenta, que representa no un performance sino la expresión del ser muxe y la muxicidad como concepto. Dentro de la vestimenta se destaca la identidad de género, la identidad cultural, los enlaces con las fiestas y la estética diferenciada del cuerpo a partir de la cosmovisión de lo bello entre las mujeres y muxes zapotecas.

En cuanto a la identidad de género, la vestimenta es el primer símbolo a través del cual se percibe. Esta identidad de género puede ser hombre o mujer. Es decir, lo primero que da a entender es la au-

topercepción física, a través de la cual actúan, ya que entre los binnizá hay una marcada diferencia entre los espacios del género masculino y femenino tanto en lo económico como en lo social, que incluye las relaciones sexo-afectivas.

Pero la identidad cultural también se expresa por la vestimenta. De acuerdo con Lechuga R. (1996), "las características de las diferentes prendas, la combinación de ellas y sus diseños son distintivos de cada etnia, cada región y a veces cada pueblo"²² con el paso del tiempo fueron modificados, primero para cubrir los senos desnudos de las mujeres originarias del Istmo de Tehuantepec y luego para crear un solo atuendo que les caracterizara a nivel regional y nacional²⁴. El traje de tehuana, ya sea de fiesta o de diario, que incluye la falda y el huipil de fondo oscuro con motivos floreales, Renata Arreola describe así su uso:

"Con el paso del tiempo vas aprendiendo... En cuaresma no puedes ir con holán tieso, tienes que ir con holán blandito porque es tiempo de guardar luto...vas con ropa de color oscuro como los listones del huipil. Las trenzas tampoco pueden ir altas y con el detalle del moño porque no es una fiesta alegre sino que es un evento religioso. Tenemos ropa que es de luto, de fiesta, para la mayordomía y para las Velas (que es donde usamos los trajes regionales). Cuando son fiestas titulares llevas ropa más elegante pero no el traje. Para el baile velorio no llevas enagua de holán sino una rabona o más sencilla. Es muy compleja la ropa tradicional. En cuestión de vestimenta, tenemos que guardar respeto y alinearnos pero no a todas (muxes, transexuales, travestis) les queda"²⁶.

Como se nota en este testimonio, el traje de tehuana es variado y lleva un gran número de significaciones de acuerdo al contexto en el que deba vestirse. Las Velas así como otras celebraciones tienen su atuendo específico, mismo que sigue las tradiciones y costumbres de este pueblo, al que las personas muxes se adhieren, tanto de manera alineada como reinterpretando sus usos, lo que es escandaloso para la comunidad, en donde su correcto uso es sinónimo de respeto. Su sentimiento de pertenencia tan arraigado es una resistencia y un constructo mediante el cual se puede hablar de una decolonialidad del cuerpo, en el que el rescate de la vestimenta es una forma de plantear y existir más allá de los constructos coloniales de la industria de la moda.

Lo anterior va ligado a la perspectiva decolonial del cuerpo, ya que la estética zapoteca para el cuerpo es diferente a la planteada como norma de aceptabilidad en el pensamiento colonial: la mujer (y muxe que se apega a esta identidad de género), no debe ser tan delgada, primero porque anatómicamente sus cuerpos son más bajitos de estatura y porque son más anchos, las curvas están relacionadas a la fertilidad y es lo deseable, por lo que es más fácil observar cuerpos robustos. Muchas personas muxe, sin recurrir a cambios externos, suben de peso para que les quede mejor el huipil y la enagua, prendas diseñadas para resaltar la cadera ancha y un busto y abdomen sin tanto contorno. Dicha estética permite que el tercer género se vea también como un híbrido entre el físico femenino y masculino.

Por último, cabe destacar que el cuerpo muxe también es aceptado o rechazado en su entorno, lo que se refleja en una conducta hacia la vida. La aceptación se da cuando hay un apego a las normas de conducta y vestimenta y también cuando sirven para el placer destinado a los varones heteronormados pero que recurren a relaciones con muxes, ya sea por interés económico o como relación extra matrimonial, que se ve como algo normal debido a los roles de la mujer zapoteca y la represión sexual que sigue imperando en la región. Tam-

bién son aceptados mientras contribuyan a su comunidad como parte de la economía comunitaria y de prestigio.

El rechazo a los cuerpos muxes, por el contrario, produce tensión a la que tienen que enfrentarse de alguna forma, que suele verse como la integración a la comunidad muxes de su entorno, pero también se nota en maltrato, crímenes de odio y desprecio social al relacionarlos con el VIH.

De manera general, las personas muxes se desenvuelven en un devenir entre el rechazo por prejuicios (machistas, principalmente) o por tensiones individuales con algunas mujeres por el hombre que comparten. Aparte de esto, no sólo son parte de la sociedad, sino que suelen ser aceptados por sus familias y comunidad, cosa que no sucede siempre en las instituciones como las escuelas o trabajos en el sector público, esto debido también a la falta de elementos legales que les den derechos como tercer género y estén en razón a sus propias dinámicas sociales, como producto de las negaciones coloniales de la colonialidad de género.

En conclusión, la bibliografía y los productos audiovisuales en torno a las personas muxes suelen tener sesgos relacionados a la colonialidad del saber, del ser y de género misma que los toma como exotismos y los encierra en categorías como homosexuales, travestis o personas trans sin tener en cuenta que son un tercer género, es decir, personas que no se identifican ni como hombres ni como mujeres sino como algo diferente, algo que culturalmente ha existido desde tiempos previos a la colonia española entre los pueblos originarios del istmo de Tehuantepec.

Pero estas perspectivas también sirven para comprender (tal vez de manera mínima) la importancia de las personas muxes en la deconstrucción de los saberes y dinámicas sociales de sociedades como la mexicana o latinoamericana.

Un elemento de vital importancia es la muxidad como concepto a través del cual se entiende el tercer género desde lo cultural, social, político y simbólico. Debido a este se pueden visualizar las luchas políticas por la visibilidad de las personas muxes, sin dejar de lado la autopercepción, identidad de género y expresión del ser como parte integral de un proceso que tiene su raíz en una profunda identidad cultural que justifica sus especificidades, tanto de su existencia como de su expresión corporal. Esto es una concepción cultural, que pone en jaque la concepción binaria de género que es la norma en la matriz colonial del ser latinoamericano.

Para finalizar, las personas muxes, en su abanico de posibilidades, utilizan su cuerpo como el lienzo en el que manifiestan su ser como una existencia vivida, con raíces en su sociedad binnizá, que incluyen la vestimenta y el rechazo/aceptación como parte de los procesos de resistencia frente a parámetros coloniales que les estudian.

REFERENCIAS

- *^a Felina Santiago Valdivieso. Informante. 2020.
- *^b Yoselin Vázquez. Informante. 2021
- *^c Mística. Informante. 2020.
- *^d Yajaira Ladxhedoa Ramírez. Informante. 2020.
- *^e Renata Arreola. Informante. 2020.
- *^f Victoria López. Informante. 2020.

1. Islas A (dir.). Muxes: auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro [documental]. México: Instituto Mexicano de Cinematografía; 2005.

Disponible en: <https://www.filminlatino.mx/pelicula/muxes-autenticas-intrepidas-y-buscadoras-de-peligro>

2. Ortiz A, Arias MI. Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*. 2019; 16(31): 147-166. DOI: [10.15332/s1794-3841.2019.0031.06](https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.06)
3. Miano M. Hombres, mujeres y muxes en el Istmo de Tehuantepec. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés Editores; 2002.
4. Santiago F. El tercer género, de Oaxaca para el mundo [conferencia]. México: Tedx Talks; 2018. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=5q1lou7gtTU&t=6s>
5. Graul S. O TERCEIRO GÊNERO DA BINNIZA ENTRE GLOBALIZAÇÃO E ETNICIDADE: Identidades Híbridas? *ODEERE*. 2019; 4(7): 43-67. DOI: [10.22481/odeere.v4i7.4963](https://doi.org/10.22481/odeere.v4i7.4963)
6. Flores JA. Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos. *Anuario de Hojas de Warmi*. 2010; 15. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6265623>
7. Marcial E. Identidades muxes en Juchitán, Oaxaca: Cambio generacional hacia nuevas identidades sexo/genéricas [ponencia]. México: Cultura en América Latina. Prácticas, significados, cartografías y discusiones. Universidad Autónoma de Aguascalientes; 2014.
8. Manrique FER, Huerta O. La acción afirmativa como vía de garantía para preservar la tradición del tercer género (muxe) en el Istmo de Tehuantepec (México). *Via Inveniendi et Iudicandi*. 2020; 15(2): 13-38. DOI: [10.15332/19090528/6241](https://doi.org/10.15332/19090528/6241)
9. Barbosa L. Muxes: entre localidade e globalidade transgeneridade em Juchitán, Istmo de Tehuantepec. *Mandrágora*. 2016; 22(2): 5-30. Disponible en: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/download/6985/5524>
10. Massariol DN. Desarticulación signica de «género» y dialogicidad con el sistema heteronormativo en las prácticas artísticas muxes de Lukas Avenado (2014-2018). *Aura*. 2019; 10: 82-92. Disponible en: <http://www.ojs.arte.unicen.edu.ar/index.php/aura/article/view/687>
11. Urbiola AE. Apropiación y uso de elementos semióticos entre los muxes de Juchitán de Zaragoza, México. En: Urbiola AE (aut.). La representación del género, un acercamiento cualitativo en tres estudios caso. Querétaro: Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Querétaro; 2019. 60-75. Disponible en: <http://www.concyteq.edu.mx/concyteq/uploads/publicacionArchivo/2019-10-2182.pdf>
12. Urbiola AE, Vázquez A, Macías G. Etnicidad y género: los muxes zapotecas de Juchitán. ¿Ante una alternativa no binaria? En: Contreras, O. y Torres H. (coord.) La agenda emergente de las ciencias sociales. Conocimiento, crítica e intervención. Memorias del 5 Congreso Nacional de Ciencias Sociales. México: COMECSO, Universidad de Guadalajara; 2016. 380-397.
13. Urbiola AE, Vázquez AW, Cázares IV. Expresión y trabajo de los Muxes del Istmo de Tehuantepec, en Juchitán de Zaragoza, México. *Nova Scientia*. 2017; 9(19): 502-27. DOI: [10.21640/ns.v9i19.867](https://doi.org/10.21640/ns.v9i19.867)
14. Gómez A, Gutierrez N. Etnosexualidad e identidades de género transbinarias: apuntes etnográficos para la reflexión. *Rev Labo Iberoam*. 2020; 2: 115-41. Disponible en: <https://www.upo.es/revistas/index.php/relies/article/view/4820>
15. Schwarz S (dir.). Muxes: Mexico's third gender [documental]. México: The Guardian, The Filmmaker Fund; 2017. Disponible en: <https://www.theguardian.com/news/2017/oct/27/muxes-documentary-gender-fluid-lives-in-a-small-mexican-town>
16. Carballo M (dir.), Navarrete C (prod.). Sol de movimiento, muxes [documental]. México: Televisión Metropolitana S.A. de C.V., Canal 22, Nauyaca Producciones y Ediciones; 2018. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=w1Nkqpfvqfk>
17. Lugones M. Hacia metodologías de la decolonialidad. En: Leyva X, Alonso J, Hernández RA, Escobar A, Köhler A, Cumes A, et al. (aut.). Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras. Tomo III. Guadalajara: CLACSO; 2018. 75-92. DOI: [10.2307/j.ctvn96g99.6](https://doi.org/10.2307/j.ctvn96g99.6)
18. Butler J. Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Argentina: Paidós; 2002.
19. Escobar A. (aut.). Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; 2005.
20. Maldonado-Torres N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Castro-Gómez S, Grosfoguel R. (eds.), El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores;

2007. 127-67.

21. Montanaro A. Una mirada al feminismo decolonial en América Latina. Madrid: Editorial DYKINSON; 2017.
22. Lechuga R. El arte popular mexicano a lo largo del siglo XX. En: Sáenz O. (coor.). Arte Popular Mexicano. Cinco siglos. México: El Equilibrista; 1996. 155-172.

FINANCIAMIENTO

El presente estudio fue financiado por el Programa de Becas Nacionales del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) de México.

CONFLICTOS DE INTERÉS

La autora declara que no tiene conflictos de interés.