



Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación / ISSN 2525-2089  
 Vol. 7 N° 2 (2022) / Sección Dossier / pp. 1-14 / CC BY-NC-SA 2.5 AR  
 Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE),  
 Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.  
[revistasaberesypracticas@ffyl.uncu.edu.ar](mailto:revistasaberesypracticas@ffyl.uncu.edu.ar) / [saberesypracticas.uncu.edu.ar](http://saberesypracticas.uncu.edu.ar)  
 Recibido: 16/12/2022 Aceptado: 30/12/2022  
 DOI: <https://doi.org/10.48162/rev.36.068>

# La tolerancia a los *muxes* de Juchitán<sup>1</sup>

*Tolerância aos muxes de Juchitán*

*Tolerance to the muxes of Juchitán*

 **José Antonio Serrano Castañeda**

Universidad Pedagógica Nacional, México  
[jserrano@g.upn.mx](mailto:jserrano@g.upn.mx)

 **Juan Mario Ramos Morales**

Universidad Pedagógica Nacional, México  
[juanmarioramos@gmail.com](mailto:juanmarioramos@gmail.com)

**Resumen.** Mostramos el valor de los estudios biográficos para comprender los modos de ser sujetos en comunidades de diversa tolerancia hacia las prácticas homoeróticas. El texto reflexiona sobre la constitución de comunidades imaginarias a partir de trabajos etnográficos en comunidades indígenas; la participación de medios de comunicación; las injerencias de ONG sobre la comunidad zapoteca, en especial en Juchitán, tierra de tolerancias sexual hacia los *muxes*. Los *muxes* cumplen diversas tareas sociales y culturales, son hombres con prácticas homoeróticas con otros hombres que ni ellos ni el grupo social considera homosexuales. Los zapotecas forman parte de los grupos originarios del sur de México, tienen fuerte presencia en el país en su conjunto, desarrollan prácticas de amplia participación de la mujer, tanto así que algunos científicos sociales la han denominado cultura matriarcal. En el presente documento se discuten seis asuntos sobre la región a partir de argumentos generados por un miembro de amplio reconocimiento en la región de Juchitán: 1) la valoración del rol de la mujer al considerar que es un grupo con prácticas matriarcales; 2) el mito del paraíso de la izquierda; 3) el mito del paraíso gay; 4) la idea de un tercer sexo; 5) la idea de aceptación generalizada de los *muxes*; 6) la generalización del travestismo. Finalmente, se plantean algunos efectos de la intervención de los científicos sociales, de los medios de difusión masiva y de las ONG sobre la profesionalización del pueblo para dar respuesta a la diversidad de intereses de los externos a la comunidad.

**Palabras clave.** *Muxes*, Juchitán, cultura zapoteca, Elí Valentín Bartolo Marcial,

**Resumo.** Mostramos o valor dos estudos biográficos para compreender os modos de ser sujeitos em comunidades de tolerância diversa às práticas homoeróticas. O texto trata da constituição de comunidades imaginárias a partir da intervenção resultante de: trabalhos etnográficos em comunidades indígenas; participação na mídia; a interferência de ONGs na comunidade *zapoteca*, especialmente em *Juchitán*, terra de tolerância sexual com as *muxes*. Os *muxes* cumprem diversas tarefas sociais e culturais, são homens que têm práticas homoeróticas com outros homens que nem eles nem o grupo social consideram homossexuais. Os *zapotecas* fazem parte dos grupos originários do sul do México, têm forte presença no país como um todo, desenvolvem práticas de ampla participação das mulheres, tanto que alguns cientistas sociais a denominaram de cultura matriarcal. Neste documento, seis questões sobre a região são discutidas a partir de argumentos gerados por um membro de grande reconhecimento na região de *Juchitán*: 1) a avaliação do papel da mulher ao considerar que se trata de um grupo com práticas matriarcais; 2) o mito do paraíso dos governos de esquerda; 3) o

<sup>1</sup> Una versión de este texto fue publicada en Brasil en Monteiro, F.M.; Souza, R.; Berkenbrock-Rosito M. Diversidades, redes de sociabilidade e histórias de vida: outros modos de narrar. CRV: Curitiba.

mito do paraíso gay; 4) a ideia de um terceiro sexo; 5) a ideia de aceitação geral dos *muxes*; 6) a generalização do cross-dressing. Finalmente, são levantados alguns efeitos da intervenção dos cientistas sociais, dos meios de comunicação e das ONGs na profissionalização das pessoas para responder à diversidade de interesses daqueles que estão fora da comunidade.

**Palabras-chave.** Muxes, Juchitán, Cultura Zapoteca, Elí Valentín Bartolo Marcial.

**Abstract.** We show the value of biographical studies to understand the ways of being subjects in communities of diverse tolerance towards homoerotic practices. The text deals with the constitution of imaginary communities from the intervention resulting from: ethnographic work in indigenous communities; media participation; the interference of NGOs on the *Zapotec* community, especially in *Juchitán*, a land of sexual tolerance towards the *muxes*. The *muxes* fulfill various social and cultural tasks, they are men who have homoerotic practices with other men that neither they nor the social group considers homosexual. The *Zapotecs* are part of the original groups of southern Mexico, have a strong presence in the country as a whole, develop practices of broad participation of women, so that some social scientists have called it a matriarchal culture. In this document, six issues about the region are addressed, based on arguments generated by a member of wide recognition in the Juchitán region: 1) the assessment of the role of women when considering that it is a group with matriarchal practices; 2) the myth of the paradise of left wing governments; 3) the myth of the gay paradise; 4) the idea of a third sex; 5) the idea of general acceptance of the *muxes*; 6) the generalization of cross-dressing. Finally, some effects of the intervention of social scientists, the mass media and NGOs on the professionalization of the people raised to respond to the diversity of interests of those outside the community.

**Keywords.** Muxes, Juchitán, Zapotec culture, Elí Valentín Bartolo Marcial.

Dedicado a  
Elí Valentín Bartolo Marcial

Las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro (15 de septiembre de 2015)



Fuente: Facebook: <https://www.facebook.com/AutenticasIntrepidiasBuscadorasDelPeligro/photos/pb.100064326474216.-2207520000./1020368017994144/?type=3>

## Introducción

Los estudios producidos sobre la construcción social de la sexualidad en el conjunto de las ciencias sociales han redefinido el concepto de humanidad (Mérida, 2002). Desde el psicoanálisis hasta la antropología, pasando por la educación, la redefinición de la sexualidad —aún con el punto de vista biologicista— han dado a la luz nuevos descubrimientos del vigor de la cultura local para dar sentido al erotismo y a la asunción de la identidad sexual y la pujanza de la historia para su redefinición. Así, el principio de comprensión de lo local se arrodilla ante las pretensiones de universalidad que históricamente se ahíncan los trabajos cualitativos desarrollado sobre el tema.

A continuación presentamos, por un lado, cómo —en ocasiones— las categorías sociales dan cuenta de las prácticas eróticas construyen comunidades imaginarias, al coquetear con la descripción generalizada de un pueblo; el modo de ser de una comunidad. Por otro lado, el valor de la asunción del punto de vista biográfico para captar la particularidad de un modo de ser de los sujetos en la cultura en cuestión. Lo que presentamos a continuación es una muestra de cómo las categorías construidas por las ciencias sociales llegan a ser insuficientes para describir las prácticas de asunción del erotismo y de posiciones sexuales propias en los grupos sociales y en las culturas originarias, zapotecas, en México.

Para el caso retomamos algunas de las ideas de un luchador social, Eli Valentín Bartolo Marcial (1956-2014) y sus posiciones respecto a la imagen que los locales dan a los foráneos para “saciar más las fantasías externas”, las de los investigadores, reporteros, cronistas que han llegado al pueblo de Juchitán para “conocer de cerca” lo que es ser *muxe*. El primer efecto que han creado los científicos sociales es la *profesionalización* del pueblo de Juchitán para ser entrevistado. Como una especie de “hazme la pregunta que ya sé lo que quieres oír”. La intervención de los medios de comunicación, la difusión de trabajos de investigación social sobre los *muxes*, la acción de las ONG, han modificado sustantivamente el panorama de tolerancia del grupo original en relación al modo de ser *muxe* en tan solo algunos años.

En el mundo occidental —y en algunos de los países que se incluyen en esta denominación geopolítica— vivimos una época creciente de institucionalización de la tolerancia a la diversidad que se inauguró, por poner una fecha, con la declaración de los derechos del hombre (Hunt, 2009). Diversos procesos socioculturales acompañaron, dieron cause, a su aparición en Europa y a su propagación hacia diversas latitudes con consecuencias políticas, religiosas, sociales, culturales, e incluso económicas.

En la actualidad por diversos medios se conmina al ciudadano a la tolerancia, al respeto a la diversidad de aprendizaje, género y cultural. Se llama al reconocimiento del punto de vista del otro, pero en la invocación, por efecto de su insistencia en nuestra cultura, olvida el trasfondo del colonialismo que intentó, a partir del reconocimiento de la vida sexual en dos géneros, anular las diferencias encontradas en las nuevas zonas conquistadas.

Por variadas vías se ha dado el reconocimiento de lo diverso. El comercio entre los pueblos y las narraciones que los mercaderes producían del encuentro entre culturas hacían evidente las diferencias. El descubrimiento de América, el choque con el otro fue el encuentro con variadas formas comercio, de patrones culturales, de ser individuo, de hacer la guerra, de hacer el amor, de devenir ser sexuado, que chocaba con la oposición biológica hombre-mujer. Encuentro que tuvo la intención de eliminar las prácticas que los conquistadores consideraban moralmente impropias, contra natura. Sobre la sexualidad, el periodo colonial implicó la anulación de la diversidad bajo la primacía de la distinción biológica hombre-mujer.

## I. Encuentro con el nuevo mundo

Los españoles no tardaron mucho en reconocer, junto con la diversidad cultural, las variaciones sobre las prácticas sexuales establecidas en las nuevas poblaciones. Antes de la llegada a México-Tenochtitlán las

tropas españolas arribaron a una de las más grandes ciudades de la costa del Golfo el 15 de julio de 1519: Cempoala o Zempoala. Ciudad rica que tenía uno de los más grandes mercados del nuevo mundo (rivalizaba con el de Tlatelolco en el valle del Anáhuac), estaba gobernada por el Cacique Gordo (*Xicomecóatl*) que practicaba la sodomía, pecado nefando: tenía a su disposición una corte de efebos totonacos. Los conquistadores no poseían palabras para describir objetos y prácticas de lo nuevo que en su paso se encontraban, pero sí utilizaban aquellos significantes que, desde su marco cultural, se permitían para reprobar determinadas acciones vistas como comunes en los pobladores locales.

Con el fin justificar la conversión de las nuevas poblaciones hacia el catolicismo y con ello modificar las prácticas culturales, desde el siglo XVI han surgido diversas deliberaciones sobre la naturaleza de las nuevas poblaciones ¿qué humanidad es la que los indios tienen? Una de las consecuencias es la distinción entre naturaleza y barbarie que dejó un hilo para pensar sobre la bondad de los naturales y que Rousseau explotaría más tarde con su idea del “buen salvaje”. Otras argumentaciones hacían descender a los nativos de un grupo de los hijos de Adán. Pasaron muchos años para que los conquistadores reconocieran la humanidad de los hombres locales. El derecho al alma de los indígenas fue un largo proceso que tendía a la justificación de la conversión y con ello a la anulación de las prácticas que se consideraban ajenas a los cristianos como la adoración de los ídolos y la modificación de prácticas sexuales que las diversas congregaciones religiosas encontraron en el recién territorio de la Nueva España. La descripción de las cosas del nuevo mundo no solo se refería al inventario de lo existente como nuevo, sino a lo nuevo que debería ser depurado para ser incorporadas al reino de Dios.

Desde sus inicios el cristianismo se preocupó por el control de las prácticas sexuales de sus adeptos. Lo mismo aconteció con los recién colonizados. El sistema religioso local impresionó ampliamente a los colonizadores. Los habitantes de Mesoamérica compartían un sistema común de dioses herencia de la cultura tolteca y teotihuacana que hacían tanto referencia a elementos etéreos como a particularidades humanas. Se veneraban a partir de la idiosincrasia de cada uno de sus grupos étnicos, de cada pueblo o barrio de las ciudades, de cada oficio, de la clase social, de ciclos de vida (infancia adolescencia y madurez, solteros o casados) o para dar cauce al placer sexual, regularmente asociado a los ciclos reproductivos de la tierra. “A menudo se combinan las distintas maneras en que existe esta división divina del trabajo” (Carrasco, en Florescano, 1997, p. 48). Se añade a este complejo la representación de cada divinidad en su fase masculina y femenina. El sistema religioso difícilmente establecía relación de parentesco entre los dioses. Pero lo común es la representación humana que, se ligaba a rasgos zoomórficos o vegetales propios de las actividades humanas.

Un sistema tan complejo apenas fue más o menos comprendido en el siglo pasado (Florescano, 1997). Pero en mucho, explicado bajo los cánones del mundo occidental y con la moral judeocristiana. Tal es la forma de explicar a la deidad a la que se le rendía especial culto a la sexualidad (Cabada, 1992).

La Nueva España se erigió en un territorio con multitud de lenguas, grupos étnicos, sistemas religiosos (con múltiples equivalencias entre los grupos indígenas) y variadas formas de reconocimiento de la sexualidad entre ellos. Antes de la conquista algunas culturas tenían algún tipo de tolerancia hacia las relaciones homosexuales, la zapoteca parece que nunca la perdió y en especial en Juchitán —en náhuatl ciudad de las flores— y sus alrededores. Los vocablos a través del tiempo cambiaron se tiene noticia de los “Berdaches y sométicos que tendrían siglos después a sus tataranietas, las *muxes* contemporáneas” (Bartolo, 2015a, p. 19).

Hay acuerdo en señalar que la palabra zapoteca *muxe* deriva de muger que en castellano antiguo, hasta antes del siglo XIX era la forma de escribir mujer. Es un vocablo construido para denominar dos aspectos unidos: a los hombres del grupo indígena que en posición de mujer tienen relaciones con otros hombres —adoptan el rol de agente pasivo en la relación sexual— y realizan, de cara a la sociedad labores propias de la mujer así consideradas por los zapotecas y, por lo tanto, con actitudes femeninas. Las primeras descripciones antropológicas o históricas sobre los *muxes* refieren a un hombre que actuaba femeninamente, realizaba tareas propias de mujeres; no faltaba alguno que se colocara ropa de mujer, lo que no era generalizado. En su origen, la palabra *muxe* no era ofensiva. En México, existen diferentes palabras para ofender: joto, pasivo, maricón.

En el país, Juchitán se localiza en la cultura zapoteca, en su lengua *didxazá* —*didxa*-palabra; *zaa*-nube—; ellos se denominan *binnizá*, —gente de las nubes—. Juchitán es *Xabizende* —*xa*, lugar, y *Bizende*, San Vicente— como parte de la referencia hacia San Vicente Ferrer, patrón del pueblo. Juchitán está asentada en una región que fue paso comercial entre Mesoamérica y Centroamérica y de intercambio interétnico. Desde hace décadas cuenta con gran impulso económico. A diferencia de los demás pueblos originarios del país, se le cataloga como pueblo próspero que no conocía los índices de pobreza. Miano relata la autopercepción de los juchitecos.

La percepción que los juchitecos tienen de sí mismos, coincide con la observación externa: una población hospitalaria, pachanguera, alegre, artísticamente elevada, creativa, bebedora, generosa, igualitaria, sensual, iconoclastas, espiritual, cariñosa, fiel a la "costumbre" y muy trabajadora. (Miano, 2006, p. 2)

Una característica más de los zapotecas es su afán festivo que tiene una denominación especial, *Vela*. En Bartolo encontramos que uno de los locales dice que viene de velada de desvelarse (Bartolo, 2010, p. 21). Son festividades —principalmente en mayo— asociadas a la producción agrícola, vinculada con santos o con productos agrícolas o con oficios o lugares o filiación y linaje, que permite un sistema especial de intercambio entre los grupos sociales. En su organización, se crean lazos de solidaridad (“*guendalisaa*, ayuda mutua entre personas; *bichi*, hermandad”, Miano, 2002, p.60) y de reconocimiento que dan paso a la visibilidad pública; en parte sistema de apoyo, en parte para el sostenimiento de lazos sociales y también para divertirse. Es riguroso el ingreso a cualquier vela una caja de cervezas al hombro y el ofrecimiento de un donativo al que denominan limosna. Es común que se encuentren expendios de cerveza afuera de cada vela. Al entrar a la vela, a un extranjero le extrañará ver que las mujeres son el centro de la fiesta. Se instala un gran cobertizo y las mujeres son las que bailan entre ellas; los hombres permanecen sentados. Los *muxes* tienen sus velas. Inicia con una misa, la iglesia con *muxes* vestidos de mujer. La de las intrépidas se realiza en concordancia con un día nacional, 20 de noviembre. Asisten las figuras públicas de Juchitán como respaldo. Otras se organizan en diversos meses del año.

La zona del istmo es ampliamente conocida, en general, por su aceptación o tolerancia, hacia otros grupos étnicos, extranjeros y hacia las relaciones homosexuales. Caracterizada en la literatura histórica como práctica proveniente de las culturas originarias y que ha movilizad, desde principios del siglo pasado, a numerosos estudios y la construcción de mitos. La comunidad *muxe* del istmo también tiene el propio.

Mis tíos cheguigueños al ver a algún *muxe'* afirmaban que era una persona no caída del cielo, sino salida del saco de san Vicente. Según cuenta la historia oral, San Vicente, en su recorrido evangelizador por tierras colombinas tenía la misión de “repartir” a los homosexuales a lo largo de todo el territorio nacional y centroamericano, pero cuando pasó por Juchitán, el saco donde los llevaba se rompió y los *muxe's* se regaron. Por eso es que hay muchos *muxe's* u homosexuales en Juchitán. (Bartolo, 2015a, p.36)

Los pueblos originarios han sido ampliamente estudiados, los zapotecos no son la excepción. La implosión de científicos sociales, grupos religiosos, cineastas (europeos, americanos, asiáticos), ONG han encontrado en Juchitán nichos de oportunidad para satisfacer su pulsión epistemofílica y, sin intención, han mudado las relaciones internas y la forma de asumir el ser *muxe* en una sociedad indígena. Es común reconocer con puntos de vista críticos a autores de la comunidad.

## II. Los imaginarios construidos sobre Juchitán y los *muxes*

Bartolo siempre fue irónico-crítico sobre su persona, su cultura y sobre lo que se escribía de los *muxes*. Gómez advierte que en su primer encuentro con Bartolo le “hizo una observación muy atinada. Me comentó que había mitos sobre Juchitán: el mito del paraíso igualitario; el mito del paraíso de la izquierda; el mito del paraíso de las mujeres;...el mito del paraíso gay... [y el mito de] la pachanga total” (2015, p.210-211). Para Bartolo, “En el decenio de 1980, el SIDA entra y se instala en nuestras vidas y en nuestras camas. Para el

decenio de 1990, ca muxe' istmeños se vuelven objeto de estudio, para deleite foráneo y antropológico” (Bartolo, 2014, p.26).

### **Valoración del rol de la mujer. Paraíso igualitario, paraíso de las mujeres, matriarcado**

Uniremos estas dos acepciones que se encuentran en el discurso de algunos viajeros, etnógrafos, turistas, intelectuales que han pisado tierras juchitecas. Hay dentro de la sociedad juchiteca quien afirma este mito (Gómez y Miano, 2006).

La imagen de la mujer zapoteca ha estado en el imaginario de los mexicanos de diversas maneras: en un billete había una imagen de tehuana con traje de gala; Frida Kahlo se vestía cotidianamente con ropa del itsmo; Elena Poniatowska recibió su premio en España vestida de zapoteca; Natalia Lafourcade hace presentaciones en televisión con blusa itsmeña. La vestimenta de la mujer zapoteca también depende del nivel socioeconómico, la de fiesta tiende a ser muy cara por el tipo de bordado que incluye y las telas son un enjambre de hilos de diversas culturas occidentales y uso de técnicas en su confección.

El uso del vestido en las mujeres zapotecas refuerza el orgullo de su grupo cultural y el lugar de la mujer. El vestido incluye, en su versión de traje de gala, el resplandor —*bida-niró*— o se adorna el cabello con moños o flores, para el día a día, se recoge con un trenzado dispuesto de variadas hechuras. No falta la abundancia del brillo de oro, señal de estatus. En la vida cotidiana es bisutería y que en días de fiesta es la muestra aretes o arracadas, de figuras religiosas y monedas de oro de diversos tamaños; herencia de las mujeres antecesoras —el oro se hereda entre las mujeres—.

Este tipo de imaginario reconstruye el mito del paraíso indígena de la sensualidad, (con el uso de una indumentaria que sólo deja los brazos visibles); presenta a la mujer como libre de ejercer su sexualidad ante los otros. Se narra a la mujer como el centro de la atención, tradicionalmente ligada al sostén de la casa y el eje de los asuntos comerciales de fuerte arraigo en el grupo zapoteca. Bajo esta perspectiva, con fuertes dosis de realidad, la mujer es el centro de las relaciones comerciales de los productos familiares o de los que son susceptibles de favorecer la red de intercambios a modo de trueque. Además, posee un papel protagónico en las festividades religiosas, actividad central en las velas. No se puede pasar por alto que la mujer es la que ejerce, principalmente, la crianza.

En este imaginario, el rol recíproco sería el del hombre, paciente de cumplir el rol secundario, en su hamaca a la espera, sentado en casa, en alguna cantina: generalmente ligado a la bebida, al alcoholismo. Este tipo de argumentos construyen la imagen de una amazona en regiones americanas, y se desliza la idea de la existencia de una sociedad matriarcal (Bennholdt-Thomsen, 1997).

Bajo la idea de paraíso igualitario, se ha planteado que los *muxes* son el *tercer género* que estaría complementando en sus actividades a los otros dos. Además, cumpliría el rol de educador sexual, como una medida de profilaxis y sostén de la virginidad de las mujeres. En la familia, sería el encargado del cuidado y la vigilancia del padre y la madre en su vejez y el apoyo de toda la familia en caso de ser necesario. En su hacer, sería el agente creativo por excelencia, que cumple toda labor manual, que hace reír, es alegre, elegante y luchadora.

Gómez y Miano (2006) han señalado varios aspectos que contradicen esta afirmación. No se discute la evidencia de la gran participación de la mujer en la vida comunitaria y familiar, pero hay múltiples matices que hacer. En primer lugar, hay subordinación del cuerpo de la mujer al hombre y el ejemplo —cada vez en menor grado— es el rito de la virginidad, implica que el hombre muestre la sangre de la ruptura del himen. En segundo, el uso de la violencia intradoméstica y la aceptación de otros tipos de relaciones simultáneas. En donde los *muxes* pueden tener algo que ver. En tercero, el control férreo de las niñas sobre los niños, donde los niños suelen participar en el control de lo que es hacer cosas de niñas y las niñas no tener grados altos de escolarización. En cuarto, las mujeres no han tenido presencia política a lo largo de la vida juchiteca, es un espacio reservado para los hombres. En quinto, a pesar de autodefinirse como un pueblo artístico, las mujeres

han sido relegadas de la alta cultura, espacio privilegiado hasta ahora a los hombres. Finalmente, si este mito resalta el papel central de la mujer, es cierto que la cultura zapoteca es sexista pues abiertamente no tolera las relaciones homoeróticas y sexuales entre las mujeres a las que denomina *nguiiu*, un término peyorativo sin el alcance institucional de la palabra *muxe*.

### **El mito del paraíso de la izquierda**

En México, el Partido Revolucionario Institucional gobernó de manera homogénea en México desde 1929 hasta que en 1989 pierde la primera gubernatura. Pero fue en 1981 cuando la Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo (COCEI) ganó las elecciones, se considera el primer municipio gobernado por grupos de ideología socialista. El movimiento pasó por diversas tribulaciones hasta que se vinculan al Partido de la Revolución Democrática y de ahí a la fecha solo dos veces no han sido gobernados por partidos de izquierda.

Juchitán no dejó de estar asediada y se generaron diversos programas. Los periódicos de izquierda difundían las tribulaciones del pueblo juchiteco, las organizaciones de apoyo y el trabajo de diversos artistas y escritores. Los simpatizantes de izquierda consideraban el ámbito como territorio libre y se percibían grandes cambios políticos y de solución de problemas para campesinos y obreros. Así como la recuperación de las tradiciones de la zona. Si bien pueden considerarse cambios políticos, y recuperación de tradiciones no llevó a cambios culturales considerables en relación con la cuestión *muxe*. El único regidor fue Bartolo, en un entorno donde su propuesta consideró comentarios homófobos como los que recuerda Coronado, solo un componente de la fórmula para gobernar en el bienio 1994-96 la apoyó “el resto desechó la propuesta debido a su homosexualidad «va a hacer puterías», dijo alguno, «pero es puto», dijo otro” (Coronado, 2015, p.177). La izquierda local no promovió una visión diferente de la tolerancia hacia los *muxes*. Por lo que el mito de paraíso de izquierda no parece ser incorporado a los *muxes*.

Contrario a lo esperado, los *muxes* que organizan la vela, autodenominadas *Las auténticas intrépidas buscadoras del peligro* (Bartolo, 2010; Bartolo, 2014; Santamaria y Tello, 2015), se sienten más apoyadas en sus proyectos por el PRI —partido con orientación más hacia centro derecha—. Con el fin de asegurarse el voto de los *muxes*, subsidian “las orquestas, las bebidas; algún candidato o servidor público agraciado por el sistema corona a su reina” (Bartolo, 2014, p.36).

### **El mito de paraíso gay [el mito de la pachanga total]**

En occidente se ha dado en plantear a la homosexualidad bajo consideraciones aparentemente claras. Según la RAE es la inclinación “sexual hacia individuos de su mismo sexo” o “la relación erótica que se produce entre individuos del mismo sexo”. La clave para comprender es la idea “mismo sexo”.

El término homosexual es claro ante la dicotomía hombre y mujer —desde el punto de vista general—. A lo más, nuestra cultura llega a aceptar el término bisexualidad como una tercera forma de erotismo. De entrada, nos parece común su utilización y con ella vamos por el mundo haciendo clasificaciones, pero cuando los antropólogos se enfrentan con sociedades que tienen diferente tolerancia hacia otro tipo de prácticas sexuales los análisis desconciertan. Para ello, los antropólogos dedicados al estudio del género han planteado dicotomías genéricas para dar cuenta de la construcción social del erotismo y sus consecuencias subjetivas en las sociedades, principalmente en las indígenas u originarias. Estos científicos sociales han pasado de la idea de tercer género a la de terceros géneros. Aunque en algunos casos se percibe que la descripción es más de bien valoración de las prácticas eróticas (Flores, 2010). En un texto se nota el “desconcierto” de los antropólogos: “Siempre sólo una parte de la pareja es *muxe* y para acabar de desconcertarme, también hay *muxes* que viven en relación estable con una mujer, que están casados y tienen hijos” (Müller, 1997, p. 284 citado en Flores, 2010, p. 14, subrayado nuestro). Se observa gran sentido de honestidad al intentar dar cuenta de la situación de los *muxes*: *desconcierto*. Veamos los cambios de las etnografías sobre los *muxes* en tan solo un lapso de tiempo de 10 años.

Los textos producidos en la década de los ochenta dan cuenta de la situación de los *muxes* distinta a la de años posteriores. No se utiliza la idea de «tercer sexo» (Bennholdt-Thomsen, 1997) solo se describen las prácticas de sujetos en la asunción de posiciones eróticas y sexuales toleradas en el grupo zapoteca.

Bartolo señala que hay otros elementos que están en juego (2015a): {1) la idea de un tercer rol complementario; 2) la idea de aceptación generalizada; 3) la generalización del travestismo.

### La idea de un tercer sexo. Un rol complementario

En la década de los años ochenta del siglo pasado era raro encontrar a *muxes* vestidos. Guerrero —hacia 1989— escribe “El homosexual típico, llamado *mushé* o mampo, se muestra afeminado, viste prendas de mujer, en casos aislados practica el transvestismo con ropa regional” (Guerrero en Flores, 2010, p. 4). En la descripción no se indica que socialmente los *muxes* estén considerados como el «tercer sexo»; lo que se resalta en la narración es la posición afeminada. Pero otras descripciones complican la caracterización de ser *muxe*. Veamos una descripción más fina, realizada cerca de diez años después:

sólo uno de la pareja es considerado como *muxe*, el otro es lisa y llanamente un hombre. El hombre que vive con una mujer y al mismo tiempo tiene relaciones amorosas con un *muxe* es un hombre. Pero también hay hombres que nunca tienen relaciones con una mujer, sino que frecuentemente viven en relación de pareja con compañeros cambiantes, y sin embargo son considerados como hombres y no como *muxes*. Siempre sólo una parte de la pareja es *muxe* y para acabar de *desconcertarme*, también hay *muxes* que viven en relación estable con una mujer, que están casados y tienen hijos. (Muller, 1997, p.284 en Flores, 2010, p.14, el destacado es nuestro)

Las descripciones plantean el orgullo del grupo por su cultura zapoteca y, en especial por su vestimenta. La tolerancia es hacia unos rasgos particulares, la posición femenina en la práctica de la vida cotidiana y en la sexual. Por un lado, los antropólogos elaboran categorías —como la del tercer sexo— que no son asimiladas en las descripciones de los propios indígenas. Para ellos el ser *muxe* tiene que ver con sentirse mujer. La palabra homosexual es de reciente acuño para ellos y adquiere un lado de la caracterización: hacer de rol pasivo, con actitud femenina.

Aquí podría entrar la autopercepción que tienen los *muxes* de sí mismos, que parece asumir la planteada por el grupo social. “El trabajo de un maestro *muxe* es más ameno, le busca más... Los *muxes* son mejores que las maestras” (Bartolo, 2015a, p. 53). En otra parte del texto asevera “Nos distingue a los maestros *muxe*, el ser creativos y sensibles. Ser maestro *muxe* nos distingue mucho de una maestra porque siento que tenemos más sensibilidad” (Bartolo, 2015a, p. 73).

### Aceptación generalizada

La tolerancia hacia los *muxes* se ha ganado y depende del contexto histórico concreto. Los *muxes* tienen un rol social que cumplir y, por esta época, son apreciadas las labores que tienen que ver con la conservación de las costumbres y el comercio. Pero la idea de tolerancia en Juchitán sobre los *muxes*, no siempre es recordada así. De las entrevistas que Bartolo efectúa resalta una que rememora los tiempos previos a una tolerancia más abierta. El contexto es el año 1979: “Es una etapa que vivimos en Comitancillo, porque acá en Juchitán no podíamos reunirnos todas las locas, porque nos perseguía la policía” (Bartolo, 2010, p.11). Recuerda otro hecho “una vez a mí la policía me persiguió por la ciudad, hasta que me trepé en una casa vieja que ahora es un bar, ahí me quedé, hasta que se fue el policía me bajé” (Bartolo, 2010, p.11).

Si bien es cierto que las etnografías (Miamo, 2002; Gómez, 2015a) muestran que la aceptación como *muxe* se da en capas más bajas del estrato social, también dentro de ellas no se da en automático. Bartolo (2015) dejó el proyecto inconcluso, el estudio de maestros *muxes*, muestra cuando chicos no lo tenían fácil para hacer pública su posición femenina. Bartolo nos deja un legado sobre el valor de los textos biográficos para



comprender la asunción del género. Por momentos una relación de tolerancia, por momentos hay homofobia; en algunos atavíos de mujer, en otros no.

Primera historia, vivir en zona popular. El contexto de la siguiente narración es de un *muxe* que proviene de una familia dedicada a hacer huaraches (zapatos de piel), de extracto social bajo. En la primaria “ya sentía la inclinación” le gustaba colocarse la ropa de su madre. Y en ocasiones ella le ponía a realizar tareas de casa, reservadas a las mujeres; pero el padre se molestaba. Su padre amonestaba “o estudias o trabajas” y no lo dejaba salir con los niños del barrio para jugar, como hacía la mayor parte de los niños de su edad. “traté de ocultar mucho mi homosexualidad ante los ojos de mis compañeros y también de mi familia porque mi papá era muy estricto, muy regañón, no iba a permitir eso en la casa” (Bartolo, 2015, p.23). En la secundaria la tensión con el padre aumentó “creía que mi papá no me quería por mi situación porque se me notaba lo afeminado. Sentía que no tenía el apoyo de mi papá, que me rechazaba por ser homosexual” (Bartolo, 2015, p.24).

El miedo se extiende tanto a sus compañeros de escuela, como a sus docentes, por ejemplo, se negaba a hacer los ejercicios que el maestro de educación física le demandaba. Dice: “yo me sentía muy afeminado y no los hacía”. En la adolescencia la tensión con el padre crece, huye de su casa y la tensión familiar en aumento hasta que logra ingresar a la Normal Bilingüe intercultural para estudiar como maestro de educación básica.

Segunda historia, ser hijo de familia comerciante. La madre, comerciante, llevaba las riendas económicas de la familia, de un talante más afable. La posición holgada de la familia permitió —y con el pensamiento liberal de sus padres— que todos los hijos estudiaran en la UNAM, Ciudad de México. Las dos hermanas viven actualmente en el extranjero: una en Europa y otra en Australia. El hermano estudió medicina —vive en Juchitán— y él pedagogía. Para la época, una familia istmeña poco típica que dejaba cultivar profesionalmente a las hijas.

Estudió primaria y secundaria en su pueblo —aunque demográfica, política, económica y culturalmente está catalogada como ciudad, la población se refiere cariñosamente a Juchitán como pueblo—. En su infancia se consideraba alejado de vínculos de violencia, tímido y de difícil ligadura con grupos de pares, en parte debido a la dislexia que padecía, lo que fortaleció la relación con su hermano, quién siempre lo protegió.

Reconoce los inicios de su homosexualidad a la edad de ocho años lo que le generaba sentimientos de culpa. Se sobrecogía al pensar que su padre se enterara de sus gustos eróticos. Se sentía vigilado por el padre y cuando lo regañaba utilizaba la palabra *pendejo* como sustitución de *puto*. Con su madre fue distinto “de hecho no tuvimos que hablarlo: lo sabía” (Hernández, Kooten, Leyva, 2015, p. 156).

Tercera historia. Anilú recuerda su infancia con gran intolerancia de su padre.

Desde chamaco, desde niño, ya me sentía homosexual, pero mi padre siempre me golpeaba, me pegaba mucho, yo sufrí mucha violencia en mi casa porque mi padre no me aceptaba tal cual era. Como era su único hijo, no tengo hermanos, por eso me pegaba mucho y esa fue la forma en que viví. Yo sufrí mucho, aunque mi mamá me defendía... Una vez me iba a colgar de la plancha, de la plancha de la casa me metió una soga en el cuello, me iba a matar, porque decía que prefería verme muerto, que verme como homosexual. En eso llegó mi abuelito y le dijo “Rey, ¿qué haces?, déjalo en paz, hijo de tu tal por cual”, y le llamó la atención, lo regañó muy feo. “Laanu’ familiaca laanu’, rabi bixhosebiida laabe”, le dijo mi abuelito a él: “nos viene de familia, porque tenemos tíos, primos, hermanos así...” (Bartolo, 2010, p.53)

### La generalización del travestismo

En los escritos que van de la década de los años setenta a los noventa, como más arriba está indicado, el vestirse se realiza en escenarios cerrados y privados, ocasionalmente se narran vestimentas en trajes típicos. Uno de los *muxes* originarios del grupo de las “Intrépidas”: “Nos juntábamos y cerrábamos la cantina de Mora allá en Comitancillo... cerrábamos el negocio y nos metíamos con los muchachos a bailar, a hacer nuestras cosas” (Bartolo, 2010, p. 11). El hecho de vestirse de mujer no era público, era ocasional, se hacía con

materiales diversos y, para parecer mujer se buscaban materiales para rellenar huecos (para lograr la apariencia de tener pecho y ampliar las caderas).

### III. Los cambios: la visibilidad de los *muxes* en los eventos sociales

En el texto de “Las otras hijas de San Vicente” el conjunto de relatos subrayan dos aspectos que hacen que los *muxes* se visibilicen en la comunidad y logren una presencia social más activa. Por un lado, la institucionalización a través de la Vela de Las intrépidas y, por otro, la participación de los *muxes* en equipos de basquetbol del Itsmo.

La instauración de la Vela inició con bailes en enramadas y después en salones de baile. Uno de los primeros organizadores, Cazorla, relata que su estrategia fue invitar a todo el público, especialmente a señoras, a mujeres. En las reuniones —ocasionalmente— se vestían de mujer y era el único lugar donde regularmente lo hacían. Por el momento, si lo hacían, no tenían como selección el vestido típico de la región, utilizaban como referencia el modelo de vestimenta imperante en los medios de comunicación. Principalmente se perfilaban por ser los dobles de grandes artistas femeninas nacionales o internacionales. La vela se convirtió en un símbolo de reconocimiento importante a nivel local. En este jugaron un papel crucial las grandes cerveceras de la región que tendían a apoyar para el gran consumo de cerveza que en esos festejos se hacen, hasta la fecha. “Las intrépidas auténticas como todavía vivimos, tenemos el nombre, el respeto, no le vamos a defraudar en las fiestas que hemos hecho, se ha cuidado muy bien en este aspecto” (Bartolo, 2010, p.13). Se subraya el poder simbólico que ha creado para la comunidad *muxe* la organización de la vela.

En su conjunto, los *muxes* de Juchitán, aseveran que les dio presencia social el hecho de participar por algún tiempo en equipos de basquetbol, como *muxes* lograron ganar un campeonato regional. Buena parte de los que jugaban recuerdan esos momentos y relatan el contexto:

Es la cultura de acá, de las intrépidas. Cuando estás jugando con los hombres pues vas a jugar rudo, vas a competir... En cambio cuando ven a la jota, va a jugar el puto y si le ganas al hombre la gente te aplaude, risa vaya; y si le ganas al equipo contrario también mucho feliz. La gente al ir a ver a las intrépidas aunque perdieran, pues allí estaban aplaudiendo a las intrépidas con tal de que los hicieran reír. (Bartolo, 2010, p.38)

La Transmisión por televisión, la cobertura periodística, la asistencia de medios internacionales, la aparición del VIH y la inclusión de ONG ha cambiado el escenario *muxe*. Las velas de *muxes* iniciaron para que ellos “se presentaran tal como salían las artistas en televisión” (Bartolo, 2010, p. 13).

#### Reflexiones sobre género y diversidad

El tema amerita mayor tratamiento; empero, hemos deslizado algunos elementos que nos permiten reflexionar sobre varios asuntos de las intervenciones —de los científicos sociales, la cultura nacional mexicana, los cambios en los patrones sociales, el asistencialismo de las ONG—. En primer lugar se encuentran las categorías elaboradas por los científicos sociales como la idea de sociedad matriarcal, matrifocalidad o el tercer sexo. En su conjunto, elaboradas para el medio académico, pero con repercusiones para el grupo zapoteca en su conjunto que dejan el papel del hombre en segundo lugar mandados por mujeres. A pesar de que la dinámica económica sea de amplio reconocimiento del lugar de la mujer, el hombre también coloca su grano de arena para el sostenimiento de la sociedad zapoteca (Miano, 2002).

Por su parte, la idea de tercer sexo implica la institucionalidad de la homosexualidad en términos de relaciones reconocidas entre hombres, lo que internamente no se acepta por los agentes internos. El *muxe* se considera mujer; el mayate, chichifo, machín que tiene relaciones sexuales con los *muxes* ni él ni la sociedad

lo reconoce como homosexual: para la sociedad zapoteca realiza sus tareas de hombre con alguien que se reconoce como “mujer”. Es por eso que los mismos *muxes* perciben que lo que a nivel nacional es un logro —El matrimonio homosexual— ellos advierten que eso sería muy difícil en la región, no se imaginan teniendo relación estable entre dos *muxes*. Le preguntan a una luchadora por los derechos y la visibilidad *muxe*: “¿tú crees que la ley de convivencia y el matrimonio homosexual funcionen en Juchitán? Yo creo que es difícil” (Bartolo, 2010, p.33). La práctica homoerótica no está correlacionada con la identidad sexual (Gómez, 2015a.). Ante estos hechos, sin comprender la subjetividad implicada afirma que las prácticas sexuales son bisexuales (Flores, 2010).

Los *muxes* en la región han creado su propia cultura y sus códigos lingüísticos para organizar sus prácticas, han sido agentes proactivos para reivindicar su lugar como *muxes* en la región del istmo. Con la participación en tareas de la sociedad, en tareas deportivas y sobre todo con el beneficio que han tenido las velas de “Las auténticas intrépidas buscadoras de peligro”. Es la fiesta regional que deja toda la ciudad sin un hotel, una gran derrama económica y grandes ganancias para las cerveceras patrocinadoras. Asisten figuras sociales, culturales y políticas de la región o fuera de ella. La vela ha proyectado a Juchitán en el plano internacional de una manera espectacular.

De la difusión de las velas *muxes* por medio de la televisión o de las notas periodísticas se han suscitado dos fenómenos que no encontrábamos hace veinte años. Por un lado, el *muxe* se autodefinía como mujer a pesar de estar casados y tener hijos —que conocen su situación de *muxe*— y ocasionalmente, por fiestas, se travestían en mujeres. Ahora la situación ha cambiado mucho. De *como* mujer a *ser* mujer. En palabras de un *muxe* “tenemos más ventajas que ellas. Nos vestimos como queremos... Tenemos libertad. No tenemos que lavar platos, hacer la comida, cuidar a los hijos” (Flores, 2010, p.17). Con lo que el ocasional travestismo está dando paso a transexualismo. Si antes asistían a la tienda más cercana a comprar algún tipo de plástico para ayudar a moldear la figura; ahora está el deseo de operarse para que los hombres sientan que *es* mujer (Miano, Bartolo, 2010, p.86).

La presencia de la figura de los *muxe* se daba sin la temprana visibilidad de vestirse como mujer, una de las ventajas políticas que construyeron fue el aceptar vestirse como sus madres y abuelas, con el traje típico. Esto proporciona visibilidad, se incorporaba a las políticas de asumir las tradiciones locales. El empoderamiento ganado ha llevado a que sea más temprana la aparición de *muxes* preadolescentes acompañado de una creciente homofobia en el establecimiento escolar y en las velas —organización social importante de estatus social—. A la vez que las velas se han multiplicado en las poblaciones cercanas, ha crecido la homofobia y crímenes de odio contra la población *muxe*. Ahora los *muxes* ya no están en esa zona intermedia, parecen transitar a la consolidación de dos sexos.

La visibilidad permitió que diversos medios regionales se preocuparan por hablar de los *muxes*, pero a la vez se han difundido noticias amarillistas sobre el tema, con claras consecuencias negativas para la comunidad. Decía Bartolo “la modernidad nos alcanzó” con sus secuelas de discriminación, inician en 2009 crímenes brutales contra *muxes* de la zona. Bartolo plantea con lucidez el significado de un crimen a los *muxes*:

Este asesinato se convierte en un atentado al patrimonio cultural, ya que en nuestra sociedad [zapoteca] existe tradicionalmente tolerancia en relación con la diversidad sexual y en especial a los *muxes*, por lo tanto este crimen se convierte en un atentado a un patrimonio cultural intangible (Munio, Bartolo, 2010, p.89)

Como a nivel internacional, el VIH, aparece en la escena oaxaqueña. En su talante de proactividad los *muxes* se organizaron y desarrollaron proyectos de atención muy diversificados que alcanzaron reconocimientos nacionales e internacionales: ejercen ciudadanía para informar a todos los sectores sobre el tema. En la zona se han instaurado diversas ONG y campañas de apoyo con panfletos informativos, charlas, conferencias, talleres, también con obras de teatro. Además de los medios masivos, como la televisión, estas acciones permitieron la conexión con organismos internacionales de diversa envergadura que se objetivó en...

dinero y en la generación de líderes comunitarios. En una zona pobre el dinero llama y en una zona de gran tradición comunitaria, la formación de líderes (con dinero) tiende a la generación de divisiones internas y a la creación de una imagen: el *muxe* se deja de lado para pasar a la difusión de la imagen de trabajo de asociaciones con indígenas travestis o transgénero (Miano, Bartolo, 2010).

Como señalaba, los medios crearon una nueva imagen del *muxe* y de su fiesta. De una fiesta para mostrarse como *muxe* con gran sentido étnico a una imagen de la fiesta gay con énfasis en lo *drag queen*. La vela *muxe* se proyecta por primera vez en cadena nacional en el 2000.

De ahí en adelante, ningún año ha faltado la presencia de televisiones nacionales y reporteros, fotógrafos y documentalistas extranjeros. Ya pasaron medios canadienses, japoneses y griegos... Ante este fenómeno de difusión masiva, la oleada de visitantes foráneos no se deja esperar y año tras año Juchitán es invadido por japoneses, norteamericanos, europeos, por supuesto que gallegos, catalanes y madrileños, periodistas, reporteros e investigadores. La vela de las intrépidas... se convierte en *party gay*... el discurso de la reina es en castellano y no en zapoteco y la reina debe utilizar y manejar categorías como aceptación, tolerancia, concientización, empoderamiento, perspectiva de género, es decir, un discurso para el extranjero, sin olvidar un eslogan reivindicador de la identidad *muxe*. (Miano, Bartolo, 2010, p.101).

La visibilidad lograda, la distribución inequitativa de los recursos llegados del exterior, han creado a *profesionales* de las entrevistas para todo público.

Cuando me han entrevistado, principalmente reporteras europeas, me preguntan quiénes son los muxes, les respondo, los muxes son muxes y con mucho sarcasmo les digo, quieres que utilice los giros lingüísticos de tu lengua para complacer a tu público pues entonces escribe que son vestidas, otras transgéneros, y con unas ganas enormes de ser transexual y que ya es un invento de occidente para folclorizar una forma de relación genérica que más que para explicar un fenómeno social satisface una fantasía exótica de las y los fuereños, por ejemplo, revise los estereotipos que ponen, jamás aparecerá un *muxe* con cuerpo de campesino o pescador o albañil masculino o jóvenes anoréxicas vestidas a la moda que dictan las estrellas televisivas y que tampoco es la moda de punta que los jóvenes de su mundo portan o travestis otoñales gordas envueltas en huipiles y trajes istmeños. Volviendo a crear dos imaginarios, el cuerpo joven delgado occidental o el cuerpo otoñal robusto indígena, no hay espacio para otras corporalidades, darketos, queer o simplemente gente común como la mayoría. (Bartolo, 2011, s/p)

En una visita reciente a la página del Facebook encontramos el comentario de un *muxe* sobre el tema de los extranjeros que entrevistan. Lo transcribimos tal y cual está.

25 de Mayo de 2016

Que tal mis intrépidas !

el día de hoy me llegó un reclamo de una televisora internacional, quejándose de que por qué cobramos tan caro por una entrevista , que en lugar de que se haga con profesionalismo y para dar a conocer nuestras costumbres al mundo como ya lo hemos hecho con otros medios, seguimos cobrando cada vez mas caro y que peor aún, que algunas quieren siempre ser protagonistas o manejar a otras compañeras y cobrar por ellas.<sup>2</sup>

La conversación sigue, un usuario le señala que si siguen cobrando, las dejarán en el olvido y el mismo *muxe* da la siguiente respuesta, apelando a su comprensión.

Querido XX, nosotras nunca hemos rogado para una entrevista, y vivimos de nuestro trabajo. y si llega una televisora que quiera una entrevista o reportaje de 5 horas de trabajo bajo el sol, y de más voy a cerrar mi negocio para atenderlos, vestirme como quieren, justo cobrarles por mis servicios? o lo tengo que hacer de gratis. o ellos a caso

<sup>2</sup> <https://www.facebook.com/AutenticasIntrepidasBuscadorasDelPeligro/>

bienen a trabajar de gratis? Claro que no ellos ganan en dólares amigo. y nadie les obliga a pagar a personas si no les conviene

Miamo y Bartolo (2010) se plantean la pregunta relativa a lo que vendrá. Estaremos alerta a ello.

## Referencias

Bartolo, E. (2014). *Elí Bartolo*. (Texto pdf enviado por él 2014-08-28) Inédito.

Bartolo, E. (2011). La identidad. Cuerpo y territorio Mesoamericano. 2011-04-03. En <http://sexoysignomesoamerica.blogspot.mx/2011/05/>

Bartolo, E. (2010). *Las otras hijas de San Vicente*. Ed. Elí Valentín Bartolo Marcial.

Bartolo, E. (2015a). Los enseñantes de la diversidad: trayectorias profesionales de maestros muhes. En Santamaría, S.; Tello, N. (comps.). *Elí Bartolo, Filósofo de la muxeidad y enseñanza de la diversidad*. pp. 17-78. Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca y Servicios para una educación Alternativa. Educa AC.

Bartolo, E. (2015b). Interculturalidad y filosofía para niños: una propuesta educativa. En Santamaría, S.; Tello, N. (comps.). *Elí Bartolo, Filósofo de la muxeidad y enseñanza de la diversidad*. pp. 79-133. Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca y Servicios para una educación Alternativa. Educa AC.

Benedict, A. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Bennholdt-Thomsen, V. (Coord) (1997). Juchitán, la ciudad de las mujeres. Instituto Oaxaqueño de las culturas, Fondo estatal para la cultura y las artes.

Cabada, J.J. (1992). Tlazolteotl: una divinidad del panteón azteca. *Revista Española de Antropología Americana*. Núm. 22, pp. 123-138. Universidad Complutense.

Campbell, H. y Green S. (1999). Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época IV, Nº 9, junio: 89-112.

Cano, L. (2015). ¿Elí, un activista en solitario? En Santamaría, S.; Tello, N. (comps.). *Elí Bartolo, Filósofo de la muxeidad y enseñanza de la diversidad*. pp. 135-152. Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca y Servicios para una educación Alternativa. Educa AC.

Coronado, M. (2015). Elí Bartolo, el educador, el amigo, el hermano. En Santamaría, S.; Tello, N. (comps.). *Elí Bartolo, Filósofo de la muxeidad y enseñanza de la diversidad*. pp. 173-179. Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca y Servicios para una educación Alternativa. Educa AC.

Fonseca, C. y Quintero, M.L. (2009) La teoría queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, año 24, número 69, pp. 43-60, enero-abril.

Flores, J.A. (2010). Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos. s/p. *Anuario de Hojas de Warmi* nº 15. Consultado el 02/02/2018 <http://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/viewFile/158881/138331>

Florescano, E. (1997). Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica. *Estudios de cultura Náhuatl*, ISSN 0071-1675. No. 27, pp.41-67.

- Gómez, A. (2015a). Etnicidad y tercer género. *Congreso Internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica*. pp. 2385-2399. En línea: [https://www.researchgate.net/publication/47668268 Etnicidad y tercer genero](https://www.researchgate.net/publication/47668268_Etnicidad_y_tercer_genero)
- Gómez, A. (2015b). Un alma binnizá. En Santamaría, S.; Tello, N. (comps.). *Elí Bartolo, Filósofo de la muxeidad y enseñanza de la diversidad*. pp. 209-211. Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca y Servicios para una educación Alternativa. Educa AC.
- Gómez, A. y Miano, M. (2006). Dimensiones simbólicas sobre el sistema género/sexo entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México). *Gazeta de Antropología*, 22, artículo 23 consultado el 02/02/2018.
- Hernández, A.M.; Kooten, C., Leyva, A. (2015). Entrevista a Elí Bartolo, 2013. En Santamaría, S.; Tello, N. (comps.). *Elí Bartolo, Filósofo de la muxeidad y enseñanza de la diversidad*. pp. 153-172. Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca y Servicios para una educación Alternativa. Educa AC.
- Hunt, L. (2009). La invención de los derechos humanos. Tusquets.
- López, E. (2005): *El rostro oculto de los pueblos precolombinos*. Consultado el 02-02-2018. [https://nanopdf.com/download/el-rostro-oculto-de-los-pueblos-precolombinos\\_pdf](https://nanopdf.com/download/el-rostro-oculto-de-los-pueblos-precolombinos_pdf)
- Mérida, R. (ed.) (2002). *Sexualidades transgresoras. Una antología de los estudios queer*. Icaria.
- Miano, M. (2001). Género y Homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El Caso de los Muxe. *IV Congreso Chileno de Antropología*. pp.685-689. Colegio de Antropólogos de Chile.
- Miano, M. y Bartolo, E. (2010). Los muxes en el siglo XXI. Cambios y polémicas en los últimos diez años. Pp.75-106. En Gómez, A. (ed). *Etnicidad y sexualidad en sociedades exóticas de América Latina y África*. Universidad de Vigo y Cátedra.
- Miamo, M. (2002). Hombre, mujer y muse´ en el Istmo de Tehuantepec. Ciudad de México: Plaza y Valdés-INAH-CONACULTA.
- Santamaria, S. y Tello, N. (comps.) (2015). *Elí Bartolo, Filósofo de la muxeidad y enseñanza de la diversidad*. Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca y Servicios para una educación Alternativa. Educa AC.
- Serrano, J. A. (2015). Elí Valentín Bartolo Marcial, encuentros con un educador. En Santamaría, S. y Tello, N. (comps.). *Elí Bartolo, Filósofo de la muxeidad y enseñanza de la diversidad*. pp. 180-195. Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca y Servicios para una educación Alternativa. Educa AC.