



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y EN CIENCIAS
SOCIALES

LA IDENTIDAD MUXE´
GÉNERO, DIVERSIDAD SEXUAL Y COLONIALIDAD

TESINA

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

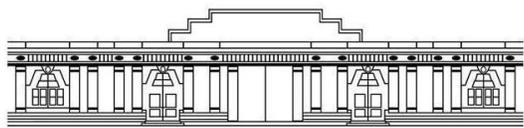
LICENCIADO EN DESARROLLO Y GESTIÓN INTERCULTURALES

PRESENTA:

CRISTÓBAL SOLÍS RIVERA

**DIRECTORA DE TESINA: MTRA. VIRGINIA
CRISTINA CARRILLO RODRÍGUEZ**

MÉRIDA, YUCATÁN, MÉXICO. 2022



CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mi familia, ambos padres y mi hermano, los cuales fueron el mejor apoyo que tuve para la realización del presente trabajo, sus consejos y alegría que me transmitían lograron un impulso ejemplar.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales, la presencia de esta, mi alma mater en mi ciudad, fue fundamental para la conclusión de mis estudios.

A la directora y asesora de tesina, la Mtra. Virginia Cristina Carrillo Rodríguez, por su paciencia, apoyo, asesoramiento y acompañamiento, gracias a usted se propició la conclusión de este ciclo tan importante en mi vida, su ayuda desde las clases hasta en el escrito fue muy importante.

A los lectores y al mismo tiempo, sinodales del presente trabajo: la Antrop. Daniela Maldonado Cano, la Dra. Nicole Marie Anne Ooms Renard, el Mtro. Jorge Fernández Mendiburu y el Dr. Enrique Javier Rodríguez Balam, sus comentarios y aclaraciones fueron trascendentales para el perfeccionamiento de este trabajo, cada uno dejó su huella en estas palabras y les agradezco de todo corazón el haberme compartido de sus conocimientos de esta forma.

A los profesores de la licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales que demostraron su verdadera vocación educativa, al Dr. Miguel Pinkus, la Mtra. Virginia Carrillo, el Mtro. Samuel Flores, el Dr. Rubén Torres, la Dr. Laura Hernández, el Dr. Yassir Rodríguez, la Mtra. Adela Vázquez, por sus enseñanzas, gracias ustedes soy un profesionista.

Al personal del Departamento de Extensión Académica del CEPHCIS con quienes realicé mi servicio social: a la Mtra. Daniela Tarhuni, a Gabriela de la Peña y María Eugenia, y mi compañera de servicio social Esther Pacheco, con quien viví experiencias muy reveladoras que, en suma, hicieron más amena mi estancia en el departamento y con quienes puede comprender que, si el trabajo te gusta, deja de ser trabajo y se convierte en tu pasión.

A las maestras Silvia May y Adriana Estrada, ambas coordinadoras de Docencia en diferentes periodos, quienes demostraron su fundamental apoyo en los trámites administrativos, y que siempre estuvieron dispuestas a colaborar. Gracias a ellas pude concluir todos los requerimientos que la universidad exige para titularse. A veces no valoramos la importancia del área administrativa, estas líneas son para recordar, que el simple interés de hacer las cosas bien, generan al estudiantado el impulso de concluir.

Por último, pero no por menos importante, a mis compañeros de la licenciatura con quienes viví experiencias inolvidables y quienes vieron mi metamorfosis como persona, por eso, nunca olvidare a Merlina, Nauiollin, Aliz, Abril, Yanet, Sinaí, Arlette, por ser un verdadero apoyo en los momentos de crisis académica e individual.

Índice

Agradecimientos.....	2
Introducción	4
Capítulo 1	5
1.1. Planteamiento del problema	5
1.2. Marco Teórico.....	6
1.3. Objeto de estudio	10
1.4. Preguntas de Investigación.....	10
1.5. Objetivo General.....	11
1.6. Objetivos Específicos.....	11
1.7. Hipótesis.....	11
1.8. Marco Metodológico.....	12
Capítulo 2	15
2.1. ¿De dónde partir?	15
Capítulo 3	20
3.1. La Diversidad.....	20
3.1.1. Las siglas de la diversidad	31
Capítulo 4	44
4.1. Ser muxé' en el istmo de Tehuantepec.....	44
Capítulo 5	61
5.1. Muxe'-Gay: un asunto intercultural.....	61
Conclusión.....	92
APARTADO 1	96
REFERENCIAS.....	97

Introducción

La diversidad sexo-genérica humana comprende muchas formas y representaciones, abarca todos los aspectos en que los humanos —como seres sexuados— se relacionan unos con otros, y la manera como representan su sexo biológico en el escenario social donde interactúan.

Para Olivera (2012), el concepto *diversidad sexo-genérica* es de tipo “sombriilla”, porque debajo de él pueden agruparse todas las expresiones, actos, sentimientos, pasiones e identidades, en que los humanos expresan su sexualidad. Su presencia es tal, que se puede afirmar que a lo largo de la historia y en todas las culturas ha existido, incluso desde los tiempos de las cavernas.

Un caso interesante de la diversidad sexo-genérica en México se encuentra en la cultura zapoteca del Istmo de Tehuantepec, en Oaxaca: la presencia de individuos que no se definen ni como varones ni como mujeres, sino como muxe’s, los cuales son descritos por Miano (2002), como sujetos que biológicamente nacieron con genitales del sexo masculino, pero que se visten, actúan, trabajan y viven a la usanza de las mujeres, aunque no se nombran como tales. Ante esto, ¿un muxe’ puede definirse como homosexual o gay?

En el presente trabajo se revisarán estos tres conceptos: *gay*, *homosexual* y *muxe’*. Aunque en principio pudieran suponerse sinónimos, los tres presentan características diferentes, debido a que tienen elementos en común, pues cada uno abarca un amplio abanico de posibilidades. En un contexto global y de intercambio constante de información a través de los más rápidos medios digitales, las identidades humanas cambian, resisten, mutan, se mezclan o desaparecen. Y es que identidad y cultura van de la mano, pero están ancladas en el mundo social, el cual evoluciona a través del tiempo. En este trabajo se analizará el encuentro de estos tres términos y se abordará su devenir teórico y empírico en la interdisciplina de las ciencias sociales y humanas.

Capítulo 1

1.1. Planteamiento del problema

La diversidad sexo-genérica es tan compleja (y necesaria) que se manifiesta en una multiplicidad de condiciones, de enorme interés para distintas disciplinas. La realidad es que es tan amplia, que ha sido interpretada por cada sociedad de manera diferenciada, y el desarrollo de “dicha interpretación” ha tenido su devenir histórico, a veces de manera muy particular, si la comparamos con otros casos. El objeto de estudio seleccionado para la presente investigación, el colectivo muxe´, es uno de los múltiples ejemplos de cómo la diversidad sexo-genérica se encuentra en culturas específicas, y que la visión occidental de la realidad, es una de las muchas formas de concebir el escenario social.

Además, en el contexto zapoteca, la fuerte relación entre el colectivo muxe´ y las instituciones religiosas del Istmo (Miano, 2002) muestran que la vivencia de la espiritualidad y la diversidad sexo-genérica no son conceptos opuestos, al contrario, están estrechamente relacionadas en un conjunto de prácticas religiosas y festivas denominadas *La Vela Muxe´*, un caso sumamente interesante puesto que las instancias religiosas en la región pertenecen a la Iglesia Católica y pese a eso, los sujetos muxe´ públicamente se muestran en un desfile precedido por una misa. Dichos acontecimientos “transgreden” los valores de dicha Iglesia, por lo menos en el contexto occidental, donde el Modelo patriarcal judeocristiano capitalista impera con valores que rechazan la diversidad sexo-genérica (ver capítulo 3).

Así, abordar el estudio de un concepto tan profundamente complejo como la *identidad*, en el contexto de la diversidad sexo-genérica, requiere de una acotación específica, por lo que la presente tesina apuesta por un análisis desde la perspectiva de la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales: el encuentro entre un grupo cultural y otro “distinto”, en este caso el colectivo LGBTTTIQ+ (Lésbico, Gay, Bisexual, Travesti, Transgénero, Transexual,

Intersexual y Queer+) y el colectivo muxe'. Ambos reúnen a un grupo de personas de la diversidad sexo-genérica, específicamente de disidencias a la heterosexualidad, presente en sus contextos. También definen a un grupo de personas que, *visualmente*, pudieran parecer muy similares. La realidad es que el primer colectivo tiene una historicidad específica dentro de la sociedad capitalista y pos-masiva, mientras que el segundo define únicamente a sujetos con genitales masculinos y es representativo de una etnia en particular; los zapotecas.

¿Qué sucede entre el encuentro entre ambos colectivos en una sociedad? Que a veces es conflictivo o enriquecedor, pero si no se fomenta un dialogo, puede generarse un contexto jerárquico que termine siendo violento. Esta pregunta es importante porque el contenido que circula en las redes sociales tecnológicas (por ejemplo), usualmente solo difunden a un grupo de personas en especial imponiendo una imagen a seguir, y esta imposición puede contemplarse como una influencia en la creación de otras identidades diferentes, como la del colectivo muxe' como del resto de individuos de alguna etnia.

1.2. Marco Teórico

Para comprender a un conjunto de personas que se definen bajo ciertas características, que en un primer momento se pueden considerar del ámbito privado, pero que finalmente forman parte de la identidad, Gómez (2009) propone un modelo teórico aplicable para el pasado y el presente, bajo el enfoque de la sexualidad y el género. Su propuesta teórica se denomina "Modelos sexo-genéricos": "...la producción social y cultural de los roles de género, como consecuencia de un proceso de atribución de significado sociales..." (p. 677), es decir, la forma en la que una sociedad clasifica a los sujetos que la integran bajo las características del género y la sexualidad, que se traduce en términos o palabras con las cuales las personas se identifican y forman una identidad.

Si la diversidad existe, se pueden crear “modelos” para describir las características sexuales y genéricas de un pueblo o etnia en particular, analizando:

- Su sexo biológico
- Sus roles
- Su función
- Si se permiten los estados “intermedios” en el género o no
- Sus características temporales
- Los “castigos” ante conductas inapropiadas

Un modelo sexo-género es la descripción de cómo una sociedad determinada interpreta la sexualidad de sus individuos, los cuales jamás serán estáticos, especialmente este último punto es menester darle mucha importancia, debido a que conceptos como “identidad gay” o “colectivo muxé” definen a un conjunto de personas que comparten ciertas características en común, pero no son determinantes, es decir que dichos términos no engloban toda la complejidad que implica las identidades sexuales, especialmente las diversas. Como toda abstracción teórica, nos permite acercarnos a los actores sociales, pero siempre habrá sujetos que sea difícil definirlos categóricamente.

A lo largo del presente texto se visualizará que la terminología aplicada no puede definir a todos los sujetos, especialmente si los parámetros para definirlos son conductas privadas que no necesariamente se llevan a cabo durante toda la vida. La realidad es que —como humanos— interpretamos el sexo biológico de muchas maneras, incluso históricamente ha tenido significados diferentes. Al respecto, Ciccía (2020) comenta que es muy arriesgado separar al sexo del género y que, para analizar las violencia y opresiones hacia un género en específico, (por ejemplo) no se debe evadir que somos seres sexuados, y que esta sexualidad también nos define y forma parte fundamental de lo que

rechazamos o hacemos nuestro. La autora concluye que, dentro de los movimientos feministas, es muy peligroso evadir la sexualidad para analizar a las sociedades, e invita a las partidarias del movimiento feminista a incluir el aspecto del *deseo* para poder trabajar en pro de la sociedad.

La idea de que cada sociedad comprenda de manera diferenciada el sexo biológico de los sujetos (generando una infinidad de categorías o identidades), surgió como propuesta de Rubin (2013):

También toda sociedad tiene un sistema, de sexo-género - un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones. (p. 44)

Cabe aclarar que una identidad de género (mujer-varón) en específico no implica una orientación sexual (heterosexual-homosexual) dada. La complejidad humana parece desafiar cualquier categorización: los modelos sexo-genéricos son una abstracción, como cualquier intento de clasificación social, pero siempre existirán sujetos que no se puedan definir dentro de los conceptos de los modelos. Esto no significa que todo trabajo teórico sea incorrecto, epistemológicamente responden a las soluciones científicas de su momento y contexto, simplemente hay que aceptar que la teoría y la práctica van de la mano, y ambas formas de conocer la realidad son necesarias y se apoyan mutuamente.

Al respecto, el aporte de Gómez (2009) consistió en una propuesta que utiliza dos vertientes de los modelos sexo-genéricos. Uno de ellos es el digital y el otro es el analógico. Con respecto al primero,

Los sistemas sexo/género “digitales” responden a categorías dimórficas, excluyentes y duales: hombre/mujer, heterosexual/homosexual, activo/

pasivo, privado/público, naturaleza/cultura, normal/desviado, como la forma de pensamiento dominante entre las sociedades con estructuras más rígidas occidentales. (p. 678)

Las sociedades europeas durante la Edad Media son un buen ejemplo del modelo sexo-género digital, puesto que los sujetos solo tenían dos opciones identitarias: varones o mujeres. Si alguien era descubierto teniendo actos homoeróticos o de transición de género era sancionado severamente, incluso con la muerte, en el peor de los casos. Existieron excepciones, como el uso de vestimenta masculina por Juana de Arco, pero no escaparon de la crítica y, finalmente, de la sanción. Dicho de otro modo, las sociedades eran cerradas y no se permitía la fluidez en el género y la sexualidad (Gómez, 2009).

Por otro lado, los modelos sexo-género analógicos podrían definirse como:

...la posibilidad de estados múltiples, de situaciones liminares...tanto en el reconocimiento de diferentes identidades genéricas, como en la pluralidad de opciones sexuales. La "lógica analógica" considera y trabaja con los valores continuos de estos factores, pudiendo tomar infinitos valores. Se acerca más a lo real, pues no excluye, elimina o discrimina ninguna información de la que ofrece la realidad. (Gómez, 2009, p. 679)

Un ejemplo del modelo sexo-género analógico fueron los proto-Estados mayas del periodo precolombino, donde se han encontrado registros en cavernas de varones teniendo actos erótico-afectivo tanto con mujeres como con otros varones. Ambas situaciones (en especial la última) no eran consideradas una aversión ni implicaban castigos. Las sociedades mayas permitían la fluidez en la sexualidad (Gómez, 2009).

¿Por qué usar los modelos sexo-genéricos como marco teórico? Porque esta propuesta permitirá comparar a dos sociedades con sus respectivas categorías. Se conocerá el origen lingüístico de estos términos y se vislumbrará

porque en la actualidad tienen el significado que conocemos. Si se quiere entender a las identidades que parecen “sinónimos”, pero que tienen una situación geográfica diferente, se tiene que comparar cómo es la sexualidad y el género en cada una de las sociedades implicadas. La propuesta de Gómez (2009) es la más adecuada para realizar esta comparación y comprender cómo se articulan *identidades disidentes* en un mundo global. Para conocer qué sucede entre dos aparentemente “conceptos sinónimos”, tenemos que comparar el contexto cultural, y el caso sexual y genérico de ambas sociedades.

1.3. Objeto de estudio

Es de suma importancia en toda investigación reconocer qué se va descubrir, pero, sobre todo, enmarcarlo e identificarlo para que el trabajo tenga un orden. Además, dado que el contexto de estudio es la sociedad en su conjunto, es fundamental mantener límites claros, de forma que las observaciones no se extiendan manera innecesaria. En este caso, el objeto de estudio es la identidad muxe´ de los sujetos que así se autodenominan, en la ciudad de Juchitán en Oaxaca, México.

1.4. Preguntas de Investigación

¿Cómo interpretamos socialmente el sexo biológico ante la sociedad?

¿Cómo se ha representado la diversidad sexo-genérica en Occidente?

¿Podemos equiparar la terminología occidental actual para definir a la identidad muxe´?

¿Es posible definir a los sujetos autonombrados como muxe´s, de la sociedad zapoteca del Istmo de Oaxaca, México, con términos provenientes de un contexto occidental, como gay o queer?

1.5. Objetivo General

Comparar el modelo sexo-género occidental con la identidad gay, con el modelo sexo-género zapoteca con la identidad muxe', para lograr Identificar si son equiparables en la actualidad.

1.6. Objetivos Específicos

-Analizar si los sujetos definidos como muxe' en la sociedad zapoteca del Istmo de Oaxaca, México; pueden ser definidos como sujetos trans (travestis, transgéneros o transexuales).

-Analizar si los sujetos definidos como muxe' en la sociedad zapoteca del Istmo de Oaxaca, México; pueden ser definidos como homosexuales.

1.7. Hipótesis

No se debe definir a los sujetos autodenominados como muxe' de la región del Istmo en Oaxaca, México, bajo términos de un claro origen occidental como gay, homosexual, travesti, transgénero, transexual, etc. Hacerlo implica una pérdida cultural, donde la identidad muxe' es asimilada bajo conceptos occidentales. Homogeneizar las identidades indígenas y autóctonas es una forma de perpetuar el colonialismo, rechazando la diversidad cultural del planeta para generar individuos culturalmente semejantes a los occidentales, pero también esto propicia que únicamente se pueda usar el acrónimo LGBTTTIQ+ para definir las múltiples formas de diversidad sexual y genérica en el mundo, con una clara tendencia a desvalorizar las especificidades culturales de las sociedades no occidentales. Comprender la identidad cultural de los sujetos muxe's y compararla con el relativamente reciente movimiento LGBTTTIQ+ es una forma de apreciar la interculturalidad que la diversidad sexo-genérica abarca, puesto que esta última siempre ha existido pero no siempre ha sido aceptada, especialmente en territorios que podríamos denominar *occidentales*, recordemos lo sucedido en Europa durante el periodo conocido como "Edad Media" donde ser varón o mujer eran las únicas expresiones de género aceptadas y esperadas por la sociedad.

La diversidad existió y existe, tanto en Europa como en el resto de los pueblos del planeta, pero no siempre se le ha nombrado de la misma manera ni ha sido aceptada de igual forma. De cualquier modo, en pleno siglo XXI, ambos paradigmas (occidental y zapoteca) están encontrándose, y dicho encuentro no necesariamente es malo.

1.8. Marco Metodológico

¿Cómo descubrimos lo incierto? A través de una metodología; un conjunto de acciones a seguir que facilite adentrarnos al tema seleccionado, conocerlo a profundidad y así poder obtener conclusiones que permitan resolver las incógnitas planteadas. En este caso, la metodología seleccionada es "...la investigación documental es la actividad humana realizada para descubrir un conocimiento o solucionar un problema, al utilizar los documentos escritos o representativos como medio para lograr tal fin" (Rodríguez, 2005 p. 15).

¿Por qué seleccionar una metodología documental? Porque este tipo de investigación ofrecerá un panorama amplio que requiere de proporcionará los conocimientos de diversos autores que han interpretado a la sociedad zapoteca desde distintas disciplinas, especialmente la antropología, lo que dará cuenta de la complejidad de esta cultura, pero en especial de los entramados que configuran la identidad muxe'. Esta metodología propicia la recopilación de conocimientos sobre un tema, y la factibilidad de analizarlos desde una postura lo más amplia posible. De esta forma se puede conocer por un lado a los zapotecas y, por el otro, a los gays occidentales, para finalmente compararlos.

La construcción y conformación de una identidad cultural depende de múltiples variables que se apegan más a la parte cualitativa de una investigación; Vela (2013) comenta al respecto:

En las ciencias sociales, con frecuencia los métodos de investigación suelen dividirse en dos grandes grupos: los cuantitativos y los cualitativos. Los primeros se definen por su carácter numérico y por dar prioridad al

análisis de la distribución, repetición, generalización o predicción de los hechos sociales. Los segundos ponen énfasis en la “visión” de los actores y el análisis contextual en el que ésta se desarrolla, centrándose en el significado de las relaciones sociales. (p. 63)

Para la presente investigación se eligió el método cualitativo, debido a que este permitirá abarcar el análisis de un proceso constante de autodefinición y diferenciación con sujetos “diversos”, pero también enmarcarlo en un contexto cultural geográfico. Analizar identidades, especialmente sexuales y genéricas, es una labor tan compleja, que las generalizaciones sirven de muy poco. Es el método cualitativo (el que incluye la subjetividad y la variabilidad) el que proporcionará la perspectiva adecuada para adentrarse a temas tan complejos como las identidades no heteronormadas, un tema que sigue siendo tabú para muchas personas.

Finalmente, ¿qué acciones tangibles involucra la investigación documental? ¿Cómo analizar la información y las fuentes para realizar este estudio? Para la investigación documental existe una serie de técnicas de investigación que “...se basa principalmente en el trabajo de archivo, que consiste en la consulta de fuentes de información escrita (libros, periódicos, diarios, etc.), estadística (censos, encuestas y sondeos) y testimonios gráficos o fonéticos (pinturas, fotografías, filmes, discos y videos)” (Martínez, 2014 p. 134). Dichas técnicas de investigación son la piedra angular para llevar a cabo una investigación de esta naturaleza.

A través de la consulta de información en fuentes documentales, con su posterior análisis en resúmenes, selección de palabras clave, redacción de ideas relevantes, sistematización de definiciones y posturas para finalmente realizar una búsqueda de teorías, de las cuales la teoría Queer, la perspectiva de género, y la teoría de la diversidad cultural fueron las más adecuadas para abordar a un objeto de investigación (los sujetos muxe’s) que involucra sexualidad, género y etnia. Para esto, se recurrió a la herramienta digital Pro Quest Ref Works, como

instrumento para la sistematización de la información recabada, debido a que permite la localización de palabras clave, el resguardo de documentos digitales, el convenio de traspaso de información con archivos digitales arbitrados como Jstor, Scielo, Redalyc, entre otros, pero sobre todo, por la facilitación de compaginar el citado de referencias bibliográficas con los dispositivos móviles de Google, en especial Google Docs.

Capítulo 2

2.1. ¿De dónde partir?

“Cuando amo a aquel hacia quien me atrae mi naturaleza, no estoy obrando de forma antinatural... ¿Que es natural y que es antinatural? No es una naturaleza extraña la que da la pauta para un individuo. Para cada cual es la propia naturaleza la que da la pauta, o sea, la naturaleza del sexo al que pertenece...”

Ulrichs (1879)

¿Cómo interpretamos socialmente el sexo biológico? La realidad es que los integrantes de una sociedad —por más moralistas o rebeldes, según sea el caso—, tarde o temprano, (por lo menos) actuarán conforme a lo que *los demás* consideran correcto. Es verdad que cada cual es diferente, pero no debemos olvidar que, desde el momento de nuestro nacimiento, estamos inmersos en un colectivo, como si este fuera un líquido al cual a cada uno de nosotros “se nos baña”. Específicamente la reproducción humana ha sido de especial interés, sobre todo por ser la garantía de la continuidad social. Por eso este capítulo tiene la función de responder cómo interpretamos socialmente una característica biológica presente en todos los seres vivos, la reproducción, y su consecuente adquisición como una identidad sexo-biológica.

Como humanos, pero sobre todo como seres sociales complejos y en constante cambio, la idea de tener parámetros para diferenciarnos es muy atractiva. A través del color de la piel, la forma de hablar, el lugar donde nacimos, la deidad a la que veneramos etc., nos diferenciamos los unos de los otros de muchas maneras. Genéticamente somos muy parecidos, las variaciones son mínimas, aun así, queremos diferenciarnos. Creamos nuestra identidad a partir de un “otro”, que necesariamente, nunca será igual que nosotros.

Una de estas diferencias —la que nos atañe— es el sexo; ser varones o ser mujeres. Flores (2012) señala que antes de que la ciencia moderna apareciera con sus respectivos representantes, bastaba con asomarse al espacio que existe entre las piernas de un individuo para saber si era varón o mujer. Parece algo sencillo, sin embargo, el problema es que la modernidad trajo consigo la intensificación de este problema: poco a poco, diferenciar al varón de la mujer parece resultar más difícil, o por lo menos se reforzaron los parámetros convencionales:

- a) Sexo genético, la presencia de cromosomas sexuales.
- b) Estructura gonadal, la presencia de ovarios en las mujeres y testículos en los hombres.
- c) La forma de los genitales externos: la presencia de vagina en las mujeres y pene en los hombres.
- d) La morfología de los genitales internos, la presencia de útero y trompas de Falopio en las mujeres y su ausencia en los hombres.
- e) Las hormonas sexuales, estrógenos, en el caso de las mujeres, y andrógenos, en los hombres (Flores, 2012 p. 73-74).

Conociendo estas cinco características se podía diferenciar a los varones de las mujeres y siempre había una respuesta dicotómica: era uno o era otra, no había lugar para puntos medios. Pero ¿qué sucede cuando un individuo nace biológicamente con genitales femeninos y masculinos (ambos)? O cuando sus genitales no pueden ser definidos de manera dual. En este caso la morfología de los genitales no coincide con lo *convencionalmente aceptado*. Y ni decir de la situación endocrina, puesto que ha habido casos de sujetos con genitales masculinos, por ejemplo, pero que por diversas razones producen de manera mayoritaria hormonas del género opuesto (estrógenos). Los biólogos y anatomistas más actuales saben de primera mano que estas situaciones suceden (Flores, 2012). ¿Cómo definimos a un sujeto con estas características?

Scott (2013) afirma que a lo largo de la historia occidental “ser hombre” o “ser mujer” ha presentado diferencias. Lo que en el siglo XVIII significaba “ser hombre”, en pleno siglo XXI puede no serlo. Con esto se afirma que los componentes biológicos del cuerpo no determinan la identidad de los individuos, sino que solo son una parte de la misma. Entonces, ¿De qué otros aspectos están compuesta la identidad? La respuesta es del género, es decir, del aspecto cultural. La autora reitera que es la cultura la responsable de interpretar y asignar roles, tareas, actividades, espacios, formas de pensar y vivir a los individuos que presentan un sexo biológico determinado. Como el género depende de la cultura, y esta es cambiante, ser hombre o mujer varía dependiendo del lugar donde te encuentres y el momento histórico en el que te concentres. Así, fácilmente se podría caer en la tentación de afirmar que el género es confundir lo biológico con lo social, puesto que hombres y mujeres, siempre han existido en todas las culturas del mundo.

Sí, pero esos hombres y mujeres nunca han sido iguales, Rocagliolo (2019) narra una anécdota en la cual comenta que su papá era un liberal al estilo “moderno” y estaba a favor de la igualdad de género, pero el domingo de fútbol con sus amigos varones heterosexuales era inalterable; y la esposa tenía que traerle las cervezas frías con puntualidad y esmero, mientras limpiaba y hacía las tareas del hogar, sin emitir ninguna queja ni poder disfrutar del partido con su esposo. “Hoy, todo eso se ha acabado. Creerse el jefe está tan mal visto como fumar en un restaurante. Y es igual de arcaico” (Rocagliolo, 2019 p. 71). No es que hayan dejado de existir individuos con *pene o vagina*, es que tener esos órganos sexuales no siempre ha significado (ni significa) lo mismo; el género, como la identidad y la cultura mismas, cambian constantemente.

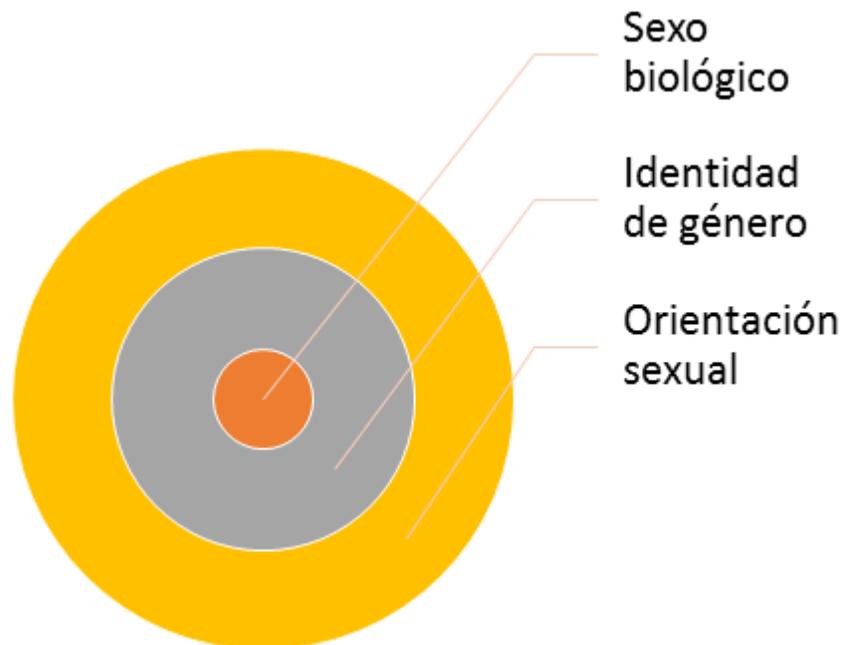
Por su parte, Sánchez (2015) advierte que la identidad necesariamente está formada en confrontación con un “otro” que presenta características diferentes; es así que el varón se construye a través de la diferenciación con la mujer, por ejemplo. Las diversas identidades que conocemos, (pueblos indígenas, naciones, religiones, formas de pensar, etc.) siempre van a tener a un

“otro” con el cual poder diferenciarse. Es necesario pensar esto con los dos aspectos de la identidad antes visto, el aspecto biológico y el del género. En ambos existen variables dicotómicas: macho/hembra, en lo biológico, y hombre/mujer, en el género. ¿Qué pasa cuando los individuos no encajan en ninguna de las dos opciones? Se crean nuevos aspectos de la identidad. Esta situación no es específica del aspecto biológico y el del género, al contrario, sucede en muchas situaciones, y para fines del presente trabajo, se debe contemplar un nuevo aspecto: el de la sexualidad.

Parte de la identidad está formada por la orientación sexual, la atracción que los individuos sienten hacia otras personas, que puede ser sexual, afectiva, emotiva o sentimental (Álvarez, 2012). Las personas no solo son definidas por su género, sino también “por lo que les gusta”, y esta parte de la identidad se crea a partir de otras ya establecidas. “El término orientación sexual expresa la inclinación hacia las personas del sexo opuesto (orientación heterosexual), hacia personas de ambos sexos (orientación bisexual) o hacia personas del mismo sexo (orientación homosexual)” (p. 213). Así, es fundamental diferenciar claramente la orientación de la identidad o preferencia sexual. La orientación sexual es una situación psicológica (algunos autores incluso afirman que interviene el inconsciente). Mientras que la identidad o preferencia sexual es la aceptación y la inclusión de dicha orientación en un individuo. Pongamos el siguiente ejemplo, en el cual un sujeto toma conciencia de que siente atracción por ambos géneros (hombre y mujer) pero no desea que sus allegados se enteren. Su orientación sexual es bisexual pero su identidad sexual es heterosexual. Actúa, vive e interactúa con “una máscara” por decirlo de alguna forma.

Aquí lo importante es recalcar las diferentes “capas” (de las muchas) con las que se construye la identidad de los individuos; 1) El sexo biológico 2) El género 3) La sexualidad (gráfico 1).

Gráfico 1. Sexo, género y sexualidad.



Fuente: Elaboración propia con base en (Moreno, 2019).

Castañeda (2011) aborda constantemente el aspecto de la identidad, y afirma que, en su conformación, la orientación sexual juega un papel fundamental, se pueden diferenciar las características de un sujeto heterosexual de uno homosexual. Por ejemplo, un individuo homosexual, en una determinada sociedad que no tolera la diversidad, tendrá que reprimir su impulso sexual debido a que no hay una aceptación de su identidad, mientras que un sujeto heterosexual no tiene que “demostrarlo”, se asume tácitamente su orientación, esto propiciará que la identidad sea preestablecida en la sociedad. En el caso de los sujetos sexualmente diversos, coloquialmente se denomina “salir del closet” cuando un sujeto asume públicamente su orientación sexual y la integra a su identidad. He ahí el porqué es necesario diferenciar orientación de la identidad sexual. Un individuo puede “no salir del closet”, por lo tanto, acepta su orientación, en el aspecto psíquico, pero no su identidad en su círculo social.

Capítulo 3

3.1. La Diversidad

“Hay una tendencia a contar la historia de la emancipación LGTB por medio de un discurso lineal y eurocéntrico [...] Esta tendencia ha contribuido a hipervisibilizar al varón homosexual blanco, adulto joven y de clase media en detrimento de las luchas de homosexuales, bisexuales y trans de color, de las personas LGTB con ingresos reducidos, de aquellas que viven con discapacidades, presentan una edad avanzada o pertenecen a minorías étnicas.”

Antoni Aguiló Bonet (2016).

¿Cómo se ha representado la diversidad sexo-genérica en Occidente? Cada colectividad cultural ha representado el sexo biológico de distinta forma bajo los parámetros antes dichos en el capítulo 2, es momento de comprender y visualizar como se ha interpretado esta diversidad de la sociedad occidental.

Se diferenció sexo biológico, género y sexualidad, ahora es importante mencionar que las identidades humanas se construyen utilizando estas tres categorías de manera aleatoria, por lo que existe un abanico muy amplio, en materia de sexualidad y género, para el desarrollo de los individuos. Olivera (2012) lo define como la diversidad sexo-genérica, la cual abarca un extenso espectro de posibilidades, por ejemplo; mujeres que sienten atracción por mujeres, varones que sienten atracción por mujeres y varones, individuos que no sienten atracción por ningún género en especial, o sujetos que no se definen ni como mujer ni como varón. El mundo social y psíquico es muy complejo y los estándares suelen romperse por individuos de todas las edades. La diversidad sexo-genérica es la forma en la que se denomina a todas las expresiones, actos,

sentimientos, pasiones, etc., con la que los humanos se definen y se expresan, incluida las denominaciones convencionales.

La diversidad sexo-genérica ha sido una constante a través del tiempo en todas las sociedades del planeta. Foster citado en Núñez (2015), afirma, por ejemplo, que los actos homoeróticos (sentimientos, expresiones, actitudes, etc. de afecto o pasión entre individuos de un mismo género) existen desde tiempos del humano cavernario; esta aseveración se fundamenta con el hecho de que se han encontrado registros de *dichos comportamientos* (por denominarlo de alguna forma), desde Japón, pasando por la India, Egipto, Oceanía etc. (Salvador, 2019). Y no necesariamente han sido considerados una aversión. Siempre ha existido, pero no siempre se le ha nombrado de la misma manera.

La filósofa argentina Claudia T. Mársico (2006) analiza la situación de la diversidad sexo-genérica en la Grecia de tiempos del filósofo Platón, en especial entre varones, y comenta que en sus escritos es reiterado el *amor uranista* o *pederastia*, ambos términos refieren al afecto, amor, pasión, sentimiento carnal, etc., que varones adultos (erastés) sentían por varones “antes de que tuvieran barba”, es decir, más jóvenes (erómenos). No solo era una situación constante, sino que no era mal visto por la sociedad de ese entonces e incluso, dicha *costumbre* (por decirlo de alguna forma) fue adoptada en otros territorios como Esparta. También de este tipo de atracción, que el propio Platón considera “más elevado” que el que se *siente* por las mujeres, es ocasión para filosofar y dirigirlo (si así se le puede llamar) éticamente.

Sólo es correcta esta relación si el amado (el joven) busca la sabiduría y la virtud a través del conocimiento que el amante (el adulto) le puede otorgar, si busca dinero o satisfacción sexual, por ejemplo, estas relaciones caen en lo vulgar, y lo mismo sucede con el amante, si no hay interés de compartir conocimientos y propiciar una formación cívica al amado, (solo busca placer sexual u otra cosa *menos virtuosa*) también puede convertirse en una relación vulgar. El placer que el *amor uranista* propicia en el acto sexual no es opuesta con estas relaciones, simplemente que una relación *amante-amado* no debe

estar constituida *únicamente* por placer sexual o búsqueda de dinero (prostitución), sino que tiene que haber una transmisión de virtuosidad, conocimientos y valores morales por parte del miembro adulto que, por su edad, tiene más sabiduría. Sólo así, estas relaciones *masculinas* tienen trascendencia (Mársico, 2006).

En el diálogo de El banquete, Platón menciona lo siguiente:

Por esta razón es a lo masculino adonde se dirigen los inspirados por este amor, sintiendo predilección por lo que es por naturaleza más fuerte y tiene mayor entendimiento...Es este el amor de la diosa celeste, que también es celeste y de mucho valor para la ciudad y para los ciudadanos en particular, ya que obliga tanto al amante como al amado, a tener un gran cuidado de sí mismo en relación con la virtud. Los otros amores en su totalidad son de la otra diosa, de la vulgar. (Platón, 2006 pp. 82 y 85)

Platón no deja dudas, al comparar la atracción hacia los varones respecto a la de las mujeres, las primeras son más virtuosas. Mársico (2006) agrega que en dicha época sentir atracción por varones (jóvenes o no tanto) o por mujeres, no implicaba una diferenciación tajante en la identidad, y por lo que entendemos de lo escrito por Platón, no existía un rechazo a este tipo de relaciones.

Las relaciones afectivas entre varones fueron una constante en las civilizaciones del mediterráneo. En la época de Platón también se tiene registro de la palabra *kinaidoi*, para hablar del varón que gusta de tener actos sexuales en el rol "pasivo" con otros varones, este mismo término también fue usado en la época romana, el cual tuvo diversas reacciones por parte de los pensadores de la época. Algunos afirmaban que era un peligro, puesto que su actuar no propiciaba la procreación humana, mientras otros, (herederos del pensamiento griego) opinaban lo contrario, que era el amor más virtuoso. De igual forma, los términos *kinaidoi* y *erastés/erómenos* dieron paso al concepto *sodomita*, que

será usado, casi de manera unánime, por todo Estado europeo que esté bajo alguna religión judeo-cristiana (Fone, 2008).

El término sodomita proviene del gentilicio de la ciudad de Sodoma (independientemente de su identidad y gustos sexuales) (Lizarraga, 2012). Esta metrópoli perteneció a las denominadas “Ciudades de la Llanura”, cerca del Mar muerto, en los territorios que actualmente pertenecen a Israel, Jordania y Cisjordania. Actualmente se conservan vestigios arqueológicos de esas poblaciones y se sabe de las posibles causas de su desaparición, ocasionadas por algún sismo o incendio. Los vestigios que se salvaron datan de fechas próximas a la redacción del Génesis de la Biblia, por lo que muy posiblemente se tenía conocimiento de la desaparición de estas urbes, durante ese lapso de tiempo (Fone, 2008).

Si el término sodomita dejó de significar el gentilicio de esta ciudad para resemantizarse a uno completamente diferente, es por un relato bíblico. Según Fone (2008), este pasaje narra la ira del dios judeo-cristiano en forma de grandes llamas e incendios a las ciudades de Sodoma y Gomorra, lo que propició su funesta destrucción. Estas ciudades fueron arrasadas porque algunos habitantes practicaban o deseaban practicar coito con mensajeros divinos enviados desde el cielo. Esto causó la ira del dios judeo-cristiano y la destrucción de las ciudades. En su análisis bastante completo de este relato bíblico, Fone (2008) demuestra cómo en un primer momento, no existía esta relación entre el mito de Sodoma (como él mismo lo denomina) y el asunto “homosexual”. Fue hasta tiempo después, ya con la propagación del libro sagrado en tierras europeas, que se le otorga, casi deliberadamente, esta connotación. No es la intención del presente trabajo demostrar si el relato bíblico de Sodoma tiene o no relación con los homosexuales.

Como bien demuestra Lizarraga (2012), lo importante es mostrar que, a partir de que la Iglesia católica aumentó su poder en Europa, se le empezó a denominar sodomita a los varones que tenían relaciones sexuales con otros varones o animales, o coito anal con mujeres, o sexo oral con varones o mujeres,

etc. Todo ello con base en el relato bíblico de Sodoma y Gomorra. Sodomita no era sinónimo de homosexual o gay, más bien era aquel sujeto que practicaba relaciones sexuales que no propiciarán la procreación. La cavidad anal, por ejemplo, fue considerada una aberración en sí misma, por lo que, aquellos individuos que tuvieran actos sexuales en este espacio corporal, recibían una infinidad de castigos, el primordial: ser quemado en la hoguera o la cárcel. Si apelamos a este razonamiento, el sodomita puede ser heterosexual, homosexual o zoofílico, debido a que el término incluía todo acto sexual que no propiciará la reproducción humana.

No fue hasta mediados del siglo XIX, cuando estas conductas se diluyeron en un término que designaba una identidad específica, constituyendo a un sujeto identificable, el homosexual. Al respecto, Zubiaur (2007) señala:

donde antes todo el mundo podía pecar, ahora estos actos se atribuyen sólo, pero como derivación necesaria de una *personalidad*, de una *forma de ser*, a la nueva categoría de excluidos: el “homosexual” nace así en paralelo al “criminal” o al “loco” [...] (págs. 14-15)

El surgimiento de un término para designar “algo distinto” se puede fechar de manera precisa: “Homosexualidad derivado del griego *homos*: semejante. El término fue creado en 1860 para designar todas las formas de “amor carnal” entre personas pertenecientes al mismo sexo biológico. Se definía entonces por oposición a la palabra heterosexualidad (del griego *heteros* diferente), forjada hacia 1880, que designaba a todas las formas de amor entre personas de sexos biológicamente distintos” (Méndez, 2011 p. 127). De nueva cuenta, Zubiaur (2007), advierte que, en la apropiación del término participaron tanto defensores de esta identidad como detractores de la misma; “...el proceso es en cualquier caso más dialéctico que lineal...” (p. 8).

En esos años, estaba en boga la creación de un proyecto científico-tecnológico que sucedió principalmente en Europa, en el cual se propuso

conocer la realidad natural y humana a través de métodos más imparciales y objetivos. Específicamente para el asunto de la *sodomía*, los médicos y psiquiatras de ese entonces se dieron cuenta que dicho término cargaba en sí mismo las ideas preconcebidas de la Iglesia católica y su respectivo relato bíblico, por lo que se decidió usar un término “más apropiado”; quedando el concepto sodomita en un pasado, “rebasado” por la ciencia (Zubiaur, 2007, y Muñoz, 2012).

De todas formas, no fue fácil erradicar el poder de las instituciones “de alcurnia”. Por ejemplo, Muñoz (2012) señala que, durante mucho tiempo, en Europa, la Iglesia católica influyó a tal grado a la sociedad que, cuando surgió la ciencia moderna como actualmente la conocemos, no se pudo desligar de su pasado judeocristiano. Castro-Gómez (2010) afirma que, a pesar de intentar ser imparcial y objetiva, la ciencia seguía arrastrando los prejuicios creados tiempo atrás.

En este capítulo se analiza la relación entre la sexualidad y la construcción de la ciencia moderna con su bagaje judeo-cristiano. Se puede usar esta misma perspectiva para cualquier otro ámbito del conocimiento, por ejemplo, la construcción del género.

Muñoz (2012) adjudica estas ideas del pasado al modelo patriarcal, judeocristiano y capitalista de la sexualidad. Este modelo fue el que influyó a los científicos a fomentar una “dicotomía”, dando como resultado que a la homosexualidad se le adjudicará supuestos e ideas preconcebidas.

Bajo el supuesto del androcentrismo y el patriarcado, las mujeres son inferiores a los varones, y como una de las características de la mujer (heterosexual) es sentir atracción por los varones, aquellos varones que sienten atracción por otros varones son inferiores. De aquí surge la idea de que los varones tienen el papel “superior” de penetrar en el acto sexual y las mujeres el rol “inferior” de ser penetradas, y la conclusión de que el “activo” es superior al “pasivo”, tanto en homosexuales como en heterosexuales (Tena, 2012).

En el pensamiento judeocristiano, la divinidad creó al varón y a la mujer para que se atraigan (erótica y afectivamente) con un propósito funcional: la reproducción. Bajo dicha afirmación, se puede deducir que fueron creados heterosexuales de manera innata; aquellos sujetos que no sean heterosexuales o no asuman el género que les fue asignado al nacer (o asignado por dios) cometen una falta (pecado) ante la divinidad (Tena, 2012).

En el sistema capitalista, la creación y expansión del capital, a través de la recuperación de la inversión con la plusvalía, es el fin último. “La plusvalía es la diferencia entre lo que la clase trabajadora en conjunto produce, y la cantidad de ese total que se recicla hacia el mantenimiento de la clase trabajadora” (Rubin, 2013, p. 40). La mayor parte de la plusvalía es apropiada por los capitalistas, y una parte mínima, también llamada salario o jornal, es otorgada a los trabajadores a cambio de su fuerza de trabajo, pero como tal, el salario en forma de billetes y monedas no mantiene a los trabajadores, tiene que ser intercambiado por insumos y mercancías, los cuales además tienen que ser procesados.

Es preciso realizar un trabajo adicional sobre esas cosas antes que puedan convertirse en personas: la comida debe ser cocinada, las ropas lavadas, las camas tendidas, la leña cortada, etcétera. Por consiguiente, el trabajo doméstico es un elemento clave en el proceso de reproducción del trabajador del que se extrae la plusvalía. Como en general son las mujeres quienes hacen el trabajo doméstico [...] se podría argumentar además que, puesto que no se paga salario por el trabajo doméstico, el trabajo de las mujeres en la casa contribuye a la cantidad final de plusvalía realizada por el capitalista. (Rubin, 2013, p. 40-41)

Es por esta razón que, en las sociedades capitalistas, la familia nuclear, conformada por un varón y una mujer heterosexuales con sus respectivos hijos,

son fundamentales para el mantenimiento del capitalismo, sobre todo porque este modelo permite que las familias consigan descendencia, y con esto último, se mantiene la presencia de trabajadores. Si no hay a quien explotar, el sistema capitalista se derrumba.

Aquellos individuos que no deseen formar una familia nuclear, o que no desean o no pueden tener descendencia, como los homosexuales y sujetos que realizan alguna transición de género, transgreden de manera rotunda el sistema capitalista.

Como señalan Tena (2012) y Muñoz (2012), bajo el modelo patriarcal, judeocristiano, capitalista de la sexualidad, la heterosexualidad y el cisgenerismo abrieron camino como las opciones correctas y deseables por parte de las instituciones del Estado y sustentado por la ciencia moderna. Esta última propició la creación de disciplinas que estudiaron al humano y a la sociedad bajo los presupuestos que este modelo exige, rechazando la innata diversidad humana y calificándola como patología. En nombre de la ciencia, se argumentó que todo aquel individuo que transgrediera el género y la sexualidad preestablecidas, automáticamente era indeseado, loco, marginado o en el peor de los casos, exterminado. No todos los pensadores tenían esta opinión, Lizarraga (2012) recuerda cómo también se defendió la diversidad sexo-genérica bajo las mismas disciplinas científicas, aunque esta vertiente no recibió el mismo apoyo por parte del Estado.

Es así que “el “homosexual” moderno nace y se desarrolla en este proceso doble de afirmación (emancipadora en la medida en que la diferencia se erige como *sujeto*) y clasificación (normalizadora en la medida en que reduce esas voces nuevas a *objeto* de un discurso establecido)” (Zubiaur, 2007, p. 22). Defensores de la nueva identidad y precursores de una nueva patología se apropiaron del mismo término para emitir juicios desde “el balcón” de la ciencia, desafortunadamente la historia occidental es un claro ejemplo de cómo la aversión y el rechazo también forman parte de la “imparcialidad científica”, la cual imperó hasta bien entrado el siglo XX.

Considerar a la homosexualidad pecaminosa o, con términos científicos, una patología/enfermedad es parte de la *cisheteronormatividad*. Pero, ¿Qué es esto?

Esta palabra está compuesta por otras dos: *cisgénero* y *heteronormatividad*, al respecto, el Centro Nacional de Memoria Histórica (2019) de Colombia (CNMH) indica: “Cisgenerismo es un término acuñado para nombrar la correspondencia entre la genitalia y la identidad de género. Quienes construyen una identidad de género según esta concordancia son personas cisgénero” (CNMH, 2019, p.15). Cisgénero son aquellos individuos que se definen (durante la madurez intelectual) con el género socialmente aceptado en su cultura, el cual les fue asignado al momento de nacer bajo la observación de sus genitales.

Por *heterosexualidad obligatoria* o *heteronorma* se entiende la imposición tácita pero inequívoca de normas que regulan la identidad de género y la orientación sexual de las personas, construyendo un ‘otro’ o una ‘otra’, en relación con las formas rígidas del ‘ser hombre’ y del ‘ser mujer’ que entienden la heterosexualidad como ‘deber ser’ e imponen sanciones simbólicas y materiales a quienes se apartan de ella. (CNMH, 2019, p.13)

La heteronormatividad es la idea preconcebida de que los varones y las mujeres necesariamente sienten atracción por sujetos del género opuesto, la mayoría de las veces bajo el falaz argumento (véase capítulo 1) de que esta predisposición está determinada por las características biológicas que universalmente todos los seres tienen, y las cuales, supuestamente, nunca varían.

La cisheteronormatividad es la idea preconcebida de que los individuos que no son cisgénero ni heterosexuales están mal o equivocados. Estas ideas confrontan tajantemente con la realidad sexual del humano, puesto que, como se

vio en párrafos anteriores, la diversidad ha sido una constante en la sexualidad. La cisheteronormatividad apuesta por relaciones que propicien la procreación humana, vaya error social impuesto por el modelo patriarcal, judeocristiano, capitalista de la sexualidad, ya que

puede afirmarse que el impulso sexual es “polimorfo y perverso”, tal como lo señala Freud. “Polimorfo” quiere decir que cualquiera es capaz de expresar su “impulso sexual” de múltiples formas. “Perverso” no tiene connotaciones moralistas, sino que se refiere a que la actividad sexual tiene como fin el placer. (Núñez, 2015, p. 75)

En sus estudios psicoanalíticos, Freud demostró que la sexualidad es más compleja de lo que la cisheteronormatividad impuesta considera correcto, esto sin analizar que históricamente se han encontrado registros de actos que no necesariamente propician la reproducción humana. Estas ideas preconcebidas han encontrado muy poco fundamento en la actualidad, pero a principios del siglo XX en territorios occidentales era lo común, se esperaba que la mayoría de las personas siguieran estas normas. Esto solo propició una aversión a la diferencia, en cualquiera de sus expresiones (Núñez, 2015).

La discriminación y el rechazo han sido una constante desde la acuñación del término homosexual hasta nuestros días, es por eso que se han creado asociaciones, colectivos, comités, etc. que han luchado por la no aversión hacia las personas de la diversidad sexo-genérica. Sobre esto, Lizarraga recuerda:

Tres décadas después de acuñado el término homosexual, en 1897, otra serie de líderes culturales del momento, encabezados por Magnus Hirschfeld —también médico de profesión—, fundaron lo que podemos considerar, a un tiempo, la primera organización en pro de los derechos y la liberación homosexual, y el primer instituto de investigación sexológica, el llamado Comité Científico Humanitario. (Lizarraga, 2012, pp. 36 y 37)

El problema es que aún hoy en día, existen teóricos y científicos “imparciales” y “objetivos”, que siguen cargando con ese gran lastre, denominado cisheteronormatividad. Tena comenta al respecto:

En las sociedades occidentales —todavía en el año 1952— se definía a las prácticas homosexuales como “conductas patológicas” y este diagnóstico estaba sustentado y era difundido en el primer *Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales* (DSM I por sus siglas en inglés) publicado por la Sociedad Psiquiátrica Americana (APA por sus siglas en inglés) [...] fue hasta 1994 —en la cuarta edición del DSM IV— que la homosexualidad, así como la bisexualidad, fueron eliminadas por completo de la lista diagnóstica de trastornos mentales [...] siendo incluso aprobada esta postura por la Organización Mundial de la Salud (OMS) en 1990 (Tena, 2012, pp. 100-101).

Respetar la diversidad de opciones de ser, especialmente de un ámbito tan privado como el de la identidad sexual, se apoya del derecho humano al libre desarrollo de la personalidad que, en el caso de México, entro en vigor en el 2019 (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2019). Este derecho tiene como propósito garantizar la autonomía de los individuos con respecto al cómo forjar una identidad, especialmente ante disposiciones de terceros. Bajo esta idea, cada uno de nosotros tiene el derecho de ser y existir como considere bajo su criterio, forjando su personalidad con las características con las cuales se identifique de mejor manera, siempre y cuando no afecten a terceros. Nadie tiene derecho a decirnos como vivir y como ser, especialmente en aspectos tan personales y únicos como nuestra identidad. Parecería un derecho tácito, especialmente cuando llegamos a la edad adulta, no debería haber problema alguno para vivir y ser como nos plazca, la cuestión es que, por mucho tiempo, instancias como las religiosas, dictan el cómo vivir de los sujetos, y sancionan

(simbólicamente) a quienes no se ajustan a sus parámetros. Es allí, cuando este derecho entra en acción, protegiendo a los sujetos para que puedan desarrollarse como consideren. (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2019).

La Iglesia Católica Apostólica y Romana es una de las instituciones responsables del fomento a la aversión y discriminación de la diversidad sexo-genérica, y dicha institución ha tenido y tiene una gran influencia en sociedades occidentales, como la mexicana. De ahí que Martin (2018) advierta que se debe generar una relación de sensibilidad, compasión y respeto por parte de la Iglesia Católica Apostólica y Romana hacia la comunidad LGBTTTIQ+, (Lésbico, Gay, Bisexual, Travesti, Transgénero, Transexual, Intersexual, y Queer) y que son los representantes y dirigentes de la Iglesia, los que tienen que “dar el primer paso”, cambiar de actitud y ser ellos quienes propongan integrar a todos los feligreses que pertenecen a dicha comunidad. El aspecto a resaltar de su propuesta, es que muy pocas veces un miembro de esta Iglesia acepta que ocurrieron todas las vejaciones por parte de dicha institución, en contra de aquellos que transgreden la cisheteronormatividad.

3.1.1. Las siglas de la diversidad

El acrónimo LGBTTTIQ+ tuvo sus orígenes hacia finales de la década de los 60 del siglo XX, y el surgimiento de este colectivo político tiene sus razones en una redada policial. En ese entonces, la situación era compleja para los individuos no heterosexuales, puesto que el Estado condenaba su existencia y reprimía los lugares donde convivían, generalmente bares o discotecas donde la salubridad no necesariamente era la norma, puesto que estaban en el clandestinaje total. De estas represiones, en especial de la de Stonewall, es que surge el actual movimiento que denominamos LGBTTTIQ+:

[...] en Nueva York, se produjo la rebelión de *Stonewall*, que podemos considerar como el principio del actual movimiento LGTBTT en el mundo. Como nos recuerda Carlo Frabetti:

El 28 de junio de 1969, la policía irrumpió en el bar de homosexuales de Stonewall [...] No era la primera vez que los homosexuales eran insultados y golpeados por la policía, pero en esta ocasión reaccionaron violentamente, respondiendo a los insultos con gritos y eslóganes en los que proclamaban su orgullo de ser homosexuales. (Lizarraga, 2012, p. 39)

La represión por parte del Estado hacia los establecimientos donde individuos no heterosexuales convivían fue una condición recurrente en diversos países occidentales, incluido México. En una entrevista al antropólogo y cronista de la ciudad de Mérida, Yucatán, German Pasos Tzec, Cámara (2019) menciona que, a finales del siglo XX, las redadas policiales en los eventos festivos de la comunidad trans en la capital yucateca fueron recurrentes. También conocidas como “razzias”, dichas intervenciones de las fuerzas policiales fueron defendidas por los medios impresos, quienes calificaban a los sujetos trans como “enfermos” o “degenerados”

Estas represiones coinciden con lo que Arlettaz (2015) señala como el surgimiento de un colectivo político, puesto que no fue hasta el siglo XX cuando los homosexuales empezaron a exigir derechos y a separarse simbólicamente del resto de la sociedad, ya que respondían con orgullo de su identidad ante el escarnio social o “razzias” como se conocían en Yucatán. Llegando así a conformar un grupo en el cual se integraron individuos que tenían los mismos problemas, pero no necesariamente eran homosexuales, el colectivo LGTBTTIQ+. No es que antes no existiera el activismo político, sino que ahora empezó a cobrar relevancia porque se organizaron de manera distinta. Crearon una comunidad, confeccionaron símbolos, se adjudicaron un lenguaje, empezaron a socializar con redes de convivencia, dejaron de acatar la heteronorma con un

sentido crítico, rechazando la idea de que su forma de ser es patológica, creando identidades también llamada heterodisidentes. Esta redada propició la creación de una forma diferente de existir.

Tanto el movimiento feminista como el colectivo LGBTTTIQ+ tienen un mismo opresor: el sistema patriarcal, el cual dicta como los sujetos se deben desenvolver en el escenario social y “castiga” (simbólica o físicamente) a aquellos que no se ajusten a estos dictámenes. Es así que ambos movimientos tienen mucho camino por recorrer. En el caso del colectivo LGBTTTIQ+, no existe todavía un acuerdo común en este conjunto de siglas y su cantidad, ya que cada vez se agregan más a la lista.

La L corresponde a las lesbianas, las cuales se definen como aquellas mujeres que tienen vínculos afectivos, emocionales y sentimentales con otras mujeres. La palabra surgió de la isla griega de Lesbos, en la cual durante la época clásica de la civilización griega vivió la poetisa Safo, sus creaciones tienen un claro estilo lésbico (Cano, 2019).

La G corresponde a gay, palabra que en su sentido original en inglés quiere decir alegre, pero actualmente define a hombres y mujeres homosexuales. También tiene una acepción descriptiva, para afirmar que algo o alguien está inmerso en esta cultura, o que está relacionado con los símbolos ajenos a los heterosexuales, por decirlo de alguna forma. Tanto hombres como mujeres se les puede definir como gays, ya que esta palabra es sinónimo de homosexualidad, tal cual como La Real Academia Española (2020) la define: “Dicho de una persona, especialmente de un hombre: homosexual. Perteneiente o relativo a los homosexuales”.

La B corresponde a bisexuales, los cuales son aquellos individuos que sienten atracción por los dos géneros de manera simultánea. “Las relaciones amorosas de las personas bisexuales pueden ser tan permanentes o tan efímeras como las que forman las personas con otras orientaciones sexuales” (Cano, 2019, p. 8).

Las letras TTT hacen alusión a los términos travesti, transgénero y transexual, los cuales pueden ser agrupados en la categoría “trans”. Guerrero (2019) comenta que travesti es aquel individuo que se viste con ropa y accesorios del género opuesto de manera ocasional o semi ocasional (estas acciones no interfieren en su identidad de género o en su orientación sexual). Caso contrario de los sujetos transgénero, los cuales se definen con el género opuesto, se visten, maquillan, hablan, interactúan, etc., a la usanza de las mujeres o los hombres (según sea el caso), pero no realizan ningún cambio quirúrgico en su cuerpo, biológicamente siguen teniendo la fisionomía con la que nacieron (o los cambios son muy leves). Finalmente, el sujeto transexual también se asume con el género opuesto, vive como tal, pero a diferencia del transgénero, realiza cambios quirúrgicos en su cuerpo, principalmente en su sexo biológico, lo modifica de tal manera que su identidad de género se “amolde” (con lo que la ciencia permita) al género con el que se identifique. La comunidad trans puede transgredir la cisheteronorma de manera completa, lo cual no es poca cosa.

Para el observador ajeno a estos temas, transitar dentro del género puede resultar complejo, por no decir escandaloso, aun así, es posible, sobre todo por los avances tecnológico que, paradójicamente (puesto que era la misma ciencia la que condenaba la diversidad antes de mediados del siglo XX) lo permiten. Ante esto, ¿por qué un individuo decide no acatar el género asignado? Guerrero (2018) advierte que, si alguien se define como Trans, sigue utilizando al género, puesto que transita del asignado al nacer al “opuesto”, por lo que *eliminar* la noción de género, simplemente es algo poco factible, aun así, en la “utopía sin género”, la transición seguiría existiendo puesto que como humanos nos tenemos que definir (y *no definir*) de alguna forma y tanto sujetos Trans como sujetos cisgénero, seríamos completamente diferentes. Ante estas ideas posmodernas, la autora concluye que dentro de la identidad, el afecto sirve como “matriz” para poder determinar como uno se define y que no debemos olvidar la historia de las categorías (especialmente las sociales), puesto que por más

deterministas biológicos quieran ser los “defensores de la vida”, el género, como la cultura misma, son construcciones sociales, por lo que el argumento biológico del cuerpo, simplemente es una interpretación de las muchas que como humanos pensantes, podemos hacerle a los genitales.

No debe confundirse identidad de género con orientación sexual, cuando los sujetos deciden transitar en el género y cambian, de su género asignado al nacer al opuesto o a otra categoría, pueden (o no) redefinir su orientación sexual. “Tanto las personas intersex como las personas trans coinciden en que lo segundo [sexo] no puede derivarse mecánicamente de lo primero [género], es decir, cómo habitamos un cuerpo sexuado-generizado es algo que no está anclado de maneras triviales a la anatomía” (Guerrero, 2019, p.49).

La letra I hace referencia a los sujetos intersexuales; Lamas (2013) los define como aquellos individuos que biológicamente no se les puede definir ni como varones ni como mujeres, lo cual es una situación que ha sido registrada a través de la historia, el término hermafrodita es una muestra fehaciente de esto, ya que define a un sujeto que presenta características que no pueden categorizarse en un solo género, solo que en el argot científico dejó de ser usado y lo sustituyó *intersexualidad*, más objetivo.

Muchos individuos ignoran que la intersexualidad existe, peor aún, muchos pueden serlo y no saberlo (aunque suene paradójico): como los humanos tenemos órganos sexuales internos, no apreciables a simple vista, la visualización de los órganos sexuales externos no asegura un sexo biológico determinado. La intersexualidad ha sido ignorada durante mucho tiempo, principalmente porque los seguidores del modelo patriarcal, judeocristiano, capitalista de la sexualidad, evadieron de manera mayoritaria la existencia y el registro de la misma (Muñoz, 2012).

De haber contemplado la intersexualidad, fácilmente podían caer las ideas preconcebidas de solo dos opciones dicotómicas para el género (hombre o mujer). No fue hasta el cuestionamiento de la propia ciencia y sus respectivos problemas epistemológicos en el siglo XX, cuando la intersexualidad volvió a la

mira de sexólogos y psicólogos, y con ello la caída de la idea de que el género únicamente es determinado por la biología (Flores, 2012). Dicho esto, debemos recordar que el género como construcción social está presente en todas las sociedades del planeta, mientras que la producción de conocimientos desde la ciencia moderna (como actualmente la conocemos) sigue siendo un apartado que es aplicable (casi de manera específica) a las sociedades occidentales, por lo que la crítica al binarismo de género puede ser estudiada y contemplada desde la diversidad de identidades de género en culturas como la zapoteca, por ejemplo, donde históricamente ya existía la posibilidad de estados liminares, y no necesariamente eran consideradas una aversión o patología.

[...] los fundamentos biológicos y médicos para establecer la división tajante de los seres humanos en dos categorías únicas: mujeres y hombres, muestra diversas fallas e inconsistencias, pues las dos categorías comparten atributos de uno y otro grupo [...] lo que queda claro es que es inapropiado postular una conducta sexual femenina o masculina cuando no está claro, desde el punto de vista biológico, lo que es una mujer y un hombre. (Flores, 2012, p. 90)

El autor deja en claro que es difícil definir a ciencia cierta lo que es un hombre, o lo que es una mujer, y que ambos términos son construcciones culturales que dependen de los marcos de referencia que la sociedad en cuestión considera necesario para su permanencia. En este punto se tiene que mencionar la fuerte presencia que las doctrinas científicas han tenido en la contemplación y formulación de categorías sociales, puesto que las instituciones académicas responden a los lineamientos de los gobiernos y no son ajenas a prejuicios e ideas preconcebidas, finalmente la ciencia es ejercida por humanos con vicios y virtudes y que traen consigo su pensamiento desde un punto claro de enunciación. Lo que en el pasado significaba ser varón o mujer se ha

debatido, pero finalmente se intenta imponer una forma de serlo a través de los medios de comunicación con base en lo que las autoridades, respaldadas por la ciencia “imparcial”, considera necesario. No es hasta tiempos modernos que, en vez de proponer una idea desde *el balcón* del conocimiento en abstracto, se parte de conocer estas mismas categorías sociales, pero desde los sujetos que las viven. Sin embargo, generaciones anteriores atestiguaron cómo los individuos respondían a los mandatos culturales, y los severos castigos a quienes las transgredían. Es ahora, con teorías como la Queer, que enfocamos la mirada en lo *ambiguo*, finalmente parte del humano en sí.

Además, dichas categorías muchas veces se fundamentan en los genitales, lo que promueve la idea de que la identidad de las personas está determinada por sus características biológicas para la reproducción, dejando en un serio problema a los sujetos intersexuales. ¿De verdad es necesario definir a las personas por sus genitales? ¿Qué pasaría si desaparece el género?, pues ya hay individuos que lo consideran no solo urgente, sino parte de su identidad.

La letra Q define a los individuos queer; Cano (2019) afirma que dichos sujetos no se definen ni como varones ni como mujeres, más bien su identidad fluye a través de los géneros e incluso, puede no ser ninguno o convertirse en ambos. No importa su sexo biológico, tampoco su orientación, queer es la expresión máxima de creación identitaria a partir de lo que uno es, evadiendo de manera exuberante todo aspecto cultural del exterior. Es mirarse hacia uno mismo y en vez de preguntarle a los demás ¿Quién soy? esa pregunta nunca tiene una respuesta (es más, tal vez ni se formula), solo hay “no respuestas”: soy algo no definible y rechazo toda acepción externa. La identidad *fluye*, y el único parámetro es uno mismo. Es aquí donde las expresiones de género dejan de ser exclusivas del varón o la mujer, por lo que tener las uñas pintadas o el cabello corto pueden usarse al mismo tiempo, como un ejemplo, debido a que más que preguntarle a los demás, dicha identidad tiene como característica la trasgresión del binario de género. Es verdad, trasgredir implica innovar, pero también adoptar (aunque sea parcialmente) las expresiones masculinas o femeninas

establecidas. Quien tenga la intención de abolir las expresiones de género, se está alejando de lo que ser queer implica. El cambio no significa rechazar todo lo establecido, solo es buscar nuevas respuestas y en el caso del sujeto queer, solo el yo (y tal vez el super yo freudiano) tienen esa respuesta, si es que existe.

Desde el erómenos, pasando por el sodomita, uranista, homosexual hasta la complejidad que implica la situación queer, así ha sido abordada la diversidad sexo-genérica en Occidente, principalmente en los varones.

3.1.2. Lo colonial del arcoíris

En ciertas secciones del presente trabajo, la mirada se centró en los varones. Desgraciadamente esta situación no es exclusiva de “dicha parte del trabajo”, ha sido una realidad a través de la historia. Alfarache (2012) advierte que las mujeres han sido olvidadas, incluso en el registro (malo o bueno) sobre la diversidad sexo-genérica. De los varones tenemos amplia información: sodomitas, amantes, activos, pasivos, afeminados, travestis, lascivos, etc., pero de las mujeres se cita lo siguiente: “aunque en Europa del siglo XIX, en la mayoría de los países, el lesbianismo no era considerado delito porque los legisladores no alcanzaban a imaginar qué podrían hacer eróticamente dos mujeres en ausencia de un pene” (Lizarraga, 2012, p. 34).

De acuerdo con Alfarache (2012), en un primer momento, la mujer lesbiana se enfrenta con una doble discriminación; ser mujer y ser mujer homosexual, debido a que se desvaloriza su existencia y la inferioriza en torno a los varones. Lo que resulta alarmante para el patriarcado son los varones que voluntariamente rechazan el rol de dominación, este último tiene su cúspide en la relación heterosexual y la aceptación de su identidad masculina con todos los añadidos que se le impone. Es por esto que la transgresión masculina es más escandalosa, puesto que el sujeto que ejerce la dominación “deja de hacerlo” por

su propia cuenta, y por eso se tiene un mayor número de registros históricos de la misma, a comparación de la transgresión femenina, puesto que incluso hubo claros intentos de “curar” a los homosexuales varones, como los campos de concentración durante el Régimen Nazi, mientras que a las mujeres homosexuales no se les presto la misma atención.

Aunado al sexismo, la autora propone dejar por un momento el término homofobia (que bien podría abarcar a varones y mujeres homosexuales), para difundir el uso del término lesbofobia, pues la discriminación hacia las mujeres homosexuales tiene una peor connotación simbólica que la masculina.

Redactar sobre diversidad sexo-genérica, es tener en consideración la doble discriminación, sexista y lesbófoba, pero la marginación no termina ahí, también abarca al racismo colonial. El recorrido previo a versado, principalmente, sobre territorios específicos del globo, Europa y Estados Unidos, no obstante, la diversidad sexo-genérica es global y su presencia excede las latitudes señaladas. ¿Cuál es la razón de esto? En la actualidad, vivimos un proceso de colonialidad, término que “alude a un residuo sociohistórico del colonialismo formal que pervive en el imaginario social” (Bonet, 2016, p. 3) y dicho sistema de pensamiento se cimenta en los Estados, es decir que dentro de las instituciones que conforman a los países, se fomenta, o por lo menos se asume como la norma, un conjunto de ideas provenientes de Europa que tienen como fin la libertad humana, pensada desde la blanquitud occidental cabe aclarar, como afirma Curiel (2011) quien muestra el ejemplo de la Constitución del año 1991 de la República de Colombia, donde se asume que la célula del país es la familia heterosexual con hijos, en la cual la madre es acreedora de derechos, siempre y cuando asuma la maternidad como fin último, y el padre es el solventador de los gastos de la familia, como si la meta de este sea trabajar.

Curiel (2011) señala que esto es una colonialidad presente y tangible en la doxa jurídica colombiana (que es el caso analizado), donde se sustenta la idea del modelo patriarcal judeocristiano capitalista como lo deseable y la única vía para acceder a derechos, evadiendo o marginando a la diversidad sexo-genérica

de otras culturas, pero también la de la misma sociedad occidental. La autora deja en claro que la colonialidad es interseccional, esto quiere decir que su presencia interviene al sujeto desde muchas posiciones, la cultural es una de ellas, pero en este caso menciona como existe una *colonialidad heteronormada*, puesto que la idea de la “familia nuclear” viene de cierta latitud del planeta que asume como universal su apreciación de la familia, y esta región implantó dicha colonialidad en un momento histórico bien definido:

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la *modernidad* y la *organización colonial del mundo*. Con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo sino —simultáneamente— la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario [...] (Lander, 2003, p. 16)

Es así, como en un mundo global y plural, solo un grupo de naciones son importantes, el resto, que tuvieron la mala fortuna de ser parte de las regiones coloniales, persiste su marginación. La colonialidad es la extensión de las características imperiales-coloniales en tiempos modernos. Como el colonialismo hace alusión al sistema económico, político y social donde las naciones europeas controlaban otras regiones del planeta, la colonialidad es la continuación de esta jerarquía global, pero de forma más sutil, las metrópolis del poder ya no controlan de manera institucional o política a la “periferia”, sino que el control se manifiesta a través de los mercados, o incluso, de la cultura (Lander, 2003, y Bonet, 2016).

Esta situación imperante, propicia la configuración de un posicionamiento simbólico entre naciones; en el punto más alto se encuentran las naciones *occidentales*. ¿A que hace referencia este término? Mignolo (2003) afirma al respecto:

En las herencias coloniales que pertenecen al Occidente, el componente indígena es ignorado [...] El Occidente es la nueva designación, después de la guerra fría, del “primer mundo”; el lugar de enunciación que produjo y produce la diferencia imperial y la diferencia colonial, los dos ejes sobre los que giran la producción y reproducción del mundo moderno/colonial. (p. 79).

Ante la colonialidad, los países primermundistas —que al mismo tiempo son los países ricos y occidentales— se posicionan en la cima de la jerarquía global. El resto de naciones, que son la mayoría, automáticamente se posicionan en un lugar inferior. Mignolo (2003) también señala otra característica de los países occidentales, lo indígena es relegado y marginado, como si no existiera; estos países no tienen indígenas y, si los tuvieron, ya no existen. No solo hay una marginación entre Estados, sino también entre etnias; ser indígena significa inferioridad. Por eso colonial y colonialidad son términos hermanados, puesto que la idea de que los indígenas son inferiores surge en tiempos del imperialismo colonial.

Pero no solo los indígenas fueron objeto de dichas aseveraciones, puesto que esta superioridad se fundó en la idea de la *raza*, al respecto, Quijano (2003) afirma:

la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. (p. 202).

Lo anterior ocasionó, que los sujetos originarios de África, América, Asia y Oceanía, (los cuales no tenían las mismas características “biológicas” que los europeos) se posicionaran de manera automática en un eslabón inferior con respecto a los sujetos provenientes de Europa, la principal peculiaridad *tangible* y

observable que producía esa jerarquización es el color de piel. La situación es que no solo los sujetos fueron inferiorizados, sino también todo lo que ellos traían consigo; su cultura, lengua, tradiciones, conocimientos y formas de pensar. Castro-Gómez (2010) lo denomina violencia epistémica, cuando afirma:

De un lado está la cultura occidental (the West), presentada como la parte activa, creadora y donadora de conocimientos, cuya misión es *llevar* o “difundir” la modernidad por todo el mundo; del otro lado están todas las demás culturas (the Rest), presentadas como elementos pasivos y receptores de conocimiento, cuya misión es “acoger” el progreso y la civilización que *vienen* de Europa [...] A la expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias, corresponde una *expropiación epistémica* que condenó los conocimientos producidos en ellas a ser tan solo el “pasado” de la ciencia moderna. (p. 46 y 47).

Es así como en una situación de colonialidad imperante, al analizar la diversidad sexo-genérica, la información se concentra en un espacio geográfico definido, con sujetos de un color de piel específico, rechazando, evadiendo o marginando culturas y sujetos que no son “de este corte”. Las expresiones sexuales y genéricas de sociedades mayas, aymaras o zapotecas, por ejemplo, automáticamente se vuelven el pasado de Occidente, lo que conducirá que, con el paso del tiempo, las leyes objetivas de la naturaleza humana posicionen a todos los sujetos del planeta bajo los parámetros de la *blanquitud*, es decir, de los occidentales. Curiel (2011) comenta que los estudios antropológicos pueden sesgarse si no se contempla a los individuos, sobre todo a los oprimidos, bajo la interseccionalidad, como seres que pueden ser violentados, desde “muchas posiciones”, es decir que la violencia es multifactorial y que una persona puede ser discriminada por su identidad de género pero también por el color de su piel o su nivel de adquisición económica, y que cada una de estas marginaciones no son excluyentes, sino que pueden “acumularse” y propiciar una mayor o menor

marginación. La autora comenta el caso de los individuos heterodisidentes en Colombia, puesto que pueden padecer una mayor discriminación si a su orientación sexual y/o identidad de género se suma también el color de piel o su lugar de residencia, por ejemplo. Bajo este conjunto de discriminaciones, no es de extrañar que los sujetos decidan nombrar de distinta forma su identidad (aunque sea de manera simbólica), para alejarse de los grupos marginados, incluso si dicha separación solo sea en el lenguaje.

Bajo esta postura, es cuestión de tiempo para que los individuos muxe´ sean asimilados como homosexuales. Pero para los desarrolladores y gestores interculturales, donde la existencia de la diversidad es una tarea primordial, este proceso colonial no deja de parecer un ejercicio de dominación. Durante mucho tiempo, la violencia ejercida a los pueblos “pobres y marginados” ha sido una constante, es un “monstruo de mil cabezas”, donde la opresión es económica y política, pero también epistémica o identitaria, como se apreció en párrafos anteriores

No se pretende afirmar que todo “lo occidental” sea *malo*; la bondad y la maldad son términos variables, pero lo que no es relativo es la imposición, durante el periodo colonial la hubo de manera tajante. Una cultura subyugó a las demás y se posicionó como la única y verdadera. Las “otras” expresiones culturales son su pasado en constante superación. Para comprender si podemos definir a los individuos muxe´ como gays, sin caer en una visión etnocentrista, por un lado, o una asimilación occidental por el otro, es momento de conocer a profundidad a los zapotecas en general, y a los sujetos muxe´ en particular.

Capítulo 4

4.1. Ser muxe´ en el istmo de Tehuantepec

“La gente de Juchitán está orgullosa de la permisividad que existe en su sociedad hacia la conducta homosexual y tiende a considerarla como un factor de libertad sexual que distingue a su cultura de otras, como la mexicana.”

Marinella Miano Borruso (2002).

¿Podemos equiparar la terminología occidental actual para definir a la identidad muxe´? Es momento de conocer al objeto de estudio que representa un claro ejemplo de que la diversidad sexo-genérica Occidental no es la única forma de representar la realidad del mundo. Específicamente, en Juchitán existe un interesante caso que bien podría equipararse a las dinámicas sociales occidentales, solo que la contundente diferencia es que el aspecto de la “etnia” está fuertemente presente en este sujeto: ser muxe´ necesariamente implica ser zapoteca.

Respecto a los conocimientos que nos permitan realizar este análisis, nos remitimos a Olivé (2014), quien sugiere que, al mirar la realidad, puede hacerse como si se trajeran unos lentes, los cuales logran identificar al ser humano como un sujeto histórico que construye su vida al caminar. La *mica* de estos lentes nunca se podrá quitar, se puede optar por limpiarla o ensuciarla —normalmente de prejuicios o ideas preconcebidas—, finalmente todo va a influir en lo que se observa. Si la mica de los lentes se limpia, se alcanzará una visión más certera, pero si nunca se limpia, la visión estará sesgada y mal concebida. Esto sucede cuando las personas —y en específico los investigadores— se trasladan a Juchitán de Zaragoza, una importante urbe en el Estado de Oaxaca, donde la presencia de individuos muxe´ es amplia. Si cada quien trae sus propios lentes y

comparten lo observado, ¿cómo describirán a los sujetos muxe'? Probablemente, la percepción estará condicionada por miradas que no están exentas de ideas preconcebidas o coloniales, por lo que en el presente trabajo se retoman las palabras de los propios sujetos muxe', quienes también han descrito su realidad e identidad.

En la entrevista realizada por Weiss (2019), Felina Santiago, presidenta de la Asociación “Las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro”, comenta respecto a lo que para ella es ser muxe':

Muxe' [...] es el que nace biológicamente masculino, pero genéricamente vive como mujer...en mi caso particular, pues biológicamente nací varón, pero no me siento hombre, pero tampoco voy a decir que soy mujer, ¿no?, no me identifico con estos dos términos, yo estoy en medio de esos dos. (Weiss, 2019)

Muxe' es una categoría genérica en la sociedad zapoteca, una de las opciones en la que los sujetos que nacieron con genitales masculinos pueden definirse y socializar si su identidad de género no coincide con lo propiamente asignado a su sexo biológico.

Especialmente en Juchitán existe esta opción y no necesariamente son objeto de aversión, aunque si se llegan a dar casos de rechazo. Etimológicamente el término *muxe'* “es una adaptación zapoteca de la palabra ‘mujer’. En el zapoteco del Istmo no existe el sonido fuerte de la ‘j’. En este caso la ‘x’ indica un sonido similar a la ‘j’ francesa” (Miano, 2002, p. 149).

Un muxe' es un sujeto que vive a la usanza de las mujeres, pero no se define como tal. Se aprecia que, con los zapotecas, así como con la gran mayoría de sociedades en el planeta, los genitales siguen teniendo un papel fundamental en la definición de lo sujetos y los individuos muxe' no son una excepción a esta condicionante, ya que ellos tienen genitales masculinos, pero tampoco se definen como varones, sino como muxe's. Es así, como en la región

zapoteca se pueden apreciar a varones, mujeres y muxe's y estos últimos tienen actividades específicas, un rol muy claro en su sociedad, especialmente en las festividades propias; la vela muxe', que comprende una ceremonia religiosa, un desfile que concluye en una fiesta donde el consumo de alcohol es ampliamente aceptado. (Miano, 2002)

Los individuos muxe' no son una categoría genérica que surgió en la actualidad, su presencia se remonta desde tiempo atrás, como indica Karla Rey, presidenta de la Asociación Verbena Muxe: "Pues desde la época precolombina se han encontrado osamentas [de muxe's], es un suceso que incluso hasta la iglesia nos tiene ahí como una pequeña leyenda" (Weiss, 2019).

La presencia muxe' ha llamado la atención de individuos ajenos a la cultura zapoteca. No es común ver una categoría similar en el resto del país. Por ejemplo, las escritoras Iturbide y Poniatowska (1989) comentan en su libro, *Juchitán de las mujeres*, que pudieron apreciar que no todos los sujetos involucrados en el mercado de la comunidad eran precisamente del género femenino: "...existen en el mercado hombres homosexuales que venden flores y otros productos, se visten de mujer y realizan las mismas actividades, mencionan que es reconocido en la comunidad y por la madre" (Salvador, 2019, p.158).

Aunque no refieren el término muxe', las autoras comentan la presencia de hombres homosexuales, lo cual es correcto, porque diferencian identidad de género de orientación sexual. En el caso de la afirmación "hombres que se visten de mujeres", (como sinónimo de homosexual) se considera como una confusión de los términos, puesto que los primeros no necesariamente son homosexuales, sino más bien travestis o transgeneristas. Esta situación demuestra que los sujetos muxe's presentan características poco aplicables a un solo término occidental, puesto que su identidad responde a categorías e incluso prácticas que únicamente pueden entenderse en su contexto social y cultural, que en este caso es el Istmo.

En su libro, *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*, Miano (2002), explica:

utilizaré las palabras gay y muxe´ casi como sinónimos: el primer término alude más a lo urbano y el segundo a la comunidad y cultura más tradicionales. En cambio, en la parte etnográfica los términos que emplearé reflejan la ambigüedad terminológica general y dejo a la fantasía del lector la elección de cada connotación. (p. 156 y 158).

Aunque, claramente, la autora encuentra una diferencia entre ambos términos (gay y muxe´), en su estudio decide deliberadamente usarlos como sinónimos, sobre todo porque en el transcurso de su investigación los sujetos muxe´s, que por diversas razones viajan a otras partes de la República Mexicana o el extranjero, empiezan a usar ambos términos aleatoriamente para definirse: “Así es como las locas —aunque debo decir ‘las gays’, como ellas empiezan a autonombrarse—” (p. 177). Esta situación manifiesta las diferentes formas en que se definen, de acuerdo a las circunstancias y al lugar. Es decir, se aprecia que la identidad no es fija, y las razones de dichos cambios son multifactoriales, entre ellas su situación económica.

Este es el caso de muxe´s con un estatus económico alto que deciden llamarse gays, justo porque en el encuentro entre dos paradigmas —el occidental y el zapoteca, jerarquizados, eso sí— esto se vuelve factible, principalmente por el testimonio de la primera persona (el yo) de lo que Guerrero (2019) afirma que se llama un ensamblaje identitario, el cual está compuesto por tres pilares enmarcados en el contexto cultural que se analiza:

- 1) Un ensamblaje del sujeto
- 2) Un imaginario corporal
- 3) Un escenario del deseo

La autora advierte que las identidades de las personas no pueden (ni deben) ser definida únicamente por sus genitales —porque la realidad humana es mucho más compleja que el aparato reproductor—, aunque no lo descarta del

todo, puesto que el *cuerpo*, como ente, nunca dejara de ser un parámetro para forjar la identidad. Es decir, que incluso cuando se rechaza el género asignado al nacer conforme a lo que los genitales determinan, y se decide transitar a otra categoría identitaria, este “rechazo” parte de un origen, y ese principio tiene como una de sus muchas características la corporeidad. Es por eso que Guerrero (2019) afirma que el movimiento transfeminista no busca abolir el género, ni los cuerpos sexuados como base de las identidades de los sujetos, sino que promueve la idea de que tener ciertas características fisiológicas no determina a los sujetos a vivir de una u otra forma. Su tesis es que como seres racionales creamos nuestra autopercepción a partir de un *ensamblaje*, como si fuésemos un objeto que con el paso del tiempo va agregando aspectos en un constate definirse y he aquí el aspecto del deseo, parte de ese ensamblaje viene de lo que nos excita, nos atrae, regresando a la invalidación del determinismo biológico, puesto que nuestro cuerpo, independientemente de “cómo nació” reacciona ante los afectos y deseos y con base en esto, crea su identidad.

Es decir, cada humano rechaza y se apropia de lo que considere, dependiendo de lo que hay en su realidad cercana y cómo lo obtiene psíquicamente (1. ensamblaje del sujeto), como interpreta su corporeidad (2. imaginario corporal) y lo que desea o siente en afecto (3. escenario del deseo), y con base en ello, su caminar en la vida va ensamblándose para no cesar en su constante autodefinición. Por esto, si en un contexto indígena como el de Juchitán, se difunde la imagen de un individuo en los medios de comunicación masiva que demuestra tener ciertas características similares al sujeto muxe´ pero es definido de otra forma, y si este sujeto representa un “ascenso social” por generalmente ser representado de piel blanca y con recursos económicos, el ensamblaje del sujeto psíquico entra en acción y puede (o no) determinar su identidad como gay o Queer, sea el caso.

Una descripción interesante es la de Amaranta Gómez Regalado, juchiteca de nacimiento que, además, se autodefine como muxe´, quien afirma:

La palabra muxhe [...] trata de arropar el término hombre-femenino y con el cual se nos nombra a todas las personas que nacemos varón y crecemos con identidades genéricas femeninas, es una identidad similar a la gay y lo transgénero, pero con características *sui generis* (Salvador, 2019, p.105).

Amaranta aclara que ser muxé' tiene una vinculación cercana con lo gay o lo transgénero, pero no deja de diferenciar estos términos, afirmando que son similares, mas no sinónimos, porque ser muxé' implica características específicas que dependen de su contexto cultural y social.

Por otro lado, desde la sociología, Gómez Suárez (2009) advierte que "el muxé' es considerado socialmente como homosexual" (p. 692). La autora también describe la amplia terminología con la que se denomina a los individuos sexual y genéricamente diversos en el Istmo, pero siempre termina acotándolos como homosexuales o transgéneros.

Salvador (2019) cita a Sánchez, quien afirma:

La palabra muxé' significa homosexual en el dialecto zapoteca, aunque la visión occidental también los define esporádicamente como gays. La importancia de los muxes radica en que la sociedad zapoteca la peculiaridad de no estigmatizar y marginar al homosexual; por el contrario, existe una actitud social permisiva y de aceptación plena. En Juchitán lo hombres afeminados, travestís, homosexuales o muxes. (Sánchez en Salvador, 2019, p.107)

Este caso es interesante, puesto que al principio el autor entiende los términos muxé', homosexual y gay como sinónimos, pero en el mismo párrafo se ve obligado a diferenciarlos. De acuerdo al autor, estos sinónimos presentan más diferencias de lo que él mismo pensó en un primer momento. Si fuesen sinónimos no habría necesidad de enlistarlos de manera diferenciada.

En su investigación sobre la sexualidad en Oaxaca, Gutmann (2016) afirma: “Comúnmente se entiende por muxe´ ‘un hombre gay travesti’ [...] muxe' [...] tiene un uso similar a la palabra ‘cobarde’ y ‘gallina’ y, por tanto, las mujeres también pueden ser muxe´” (pp. 111 y 112).

A comparación con otros autores, Gutmann (2016) detecta que el ser muxe´ es un añadido a una identidad primaria: tanto varones como mujeres pueden ser muxe´s y esto tiene una connotación negativa, son inferiores que los varones y mujeres *no muxe´s*. También es interesante resaltar que dicho autor es de los pocos que incluye a las mujeres bajo esta identidad.

Salvador (2019) explica: “La población muxe pertenece a la comunidad zapoteca del Istmo de Tehuantepec, como ellos lo expresan en su día a día, no son hombres ni mujeres sino muxes” (p. 179). El autor no pretende equiparar lo *muxe´* con alguna otra palabra, ya que comprende: “Dilucidando otros términos que en el pensamiento occidental no son traducibles o entendidos de la misma manera, [como muxe´] lo que ha provocado una pérdida de vocabulario ancestral, ya que, se busca un concepto universal para llamar lo que es único” (pp. 74-75).

Aunque no era ese el objetivo de su investigación, Salvador (2019) ofrece una reflexión resaltable; existe una pérdida cultural (en este caso lingüística) por pretender denominar conceptos únicos de una cultura [muxe´] asimilándolos bajo términos occidentales (finalmente de otra cultura); “...se observa la no valoración de la identidad, este proceso de una colonización del lenguaje ha sido de varios años debido a la reproducción de las palabras de migrantes y personas externas al grupo zapoteco por lo que la palabra muxe se sustituye por otras” (p. 180). Pese a esto, Salvador (2019) no deja de usar términos occidentales para describir una situación muxe´ (por así decirlo) en momentos aleatorios de su investigación;

Amaranta Gómez Regalado [...] demostró ser la primera muxe en alcanzar el grado de licenciada y trabajar en el medio académico. Ello impulsó su

trabajo a nivel internacional, donde se posiciona como un referente para la comunidad trans. (p. 247).

Se debe recordar que estamos ante un escenario de cambio, es difícil evadir los aportes de la comunidad LGTBTTIQ+, especialmente en un contexto donde la presencia de la diversidad sexo-genérica existe, solo que es nombrada de otra forma.

No obstante, es arriesgado encasillar a los individuos muxe's como pertenecientes a la comunidad trans, si tenemos en cuenta lo que comentó Felina Santiago respecto a su vestimenta: "si, aunque ser muxe' no necesariamente tienes que usar la ropa de mujer, porque hay muxe' 'giu' que son muxe's que se visten como caballero, pero socialmente son reconocidos como muxe's" (Weiss, 2019). Es decir, no todas las personas muxe's realizan una transición en el género, un sujeto puede ser muxe' y seguir expresándose con las características del género asignado al nacer, como lo que Gutmann (2016) reconoció en su investigación, en la que identifica la identidad muxe' como un "aditivo" a una identidad primaria.

En una situación similar, Gómez Regalado (2004) advierte que las personas muxe's de la sección #7 son diferentes a las de la sección #2. Estas secciones corresponden a los diferentes barrios de Juchitán. Las primeras se visten de mujer, mientras que los segundos se visten de varón. Miano (2002) también comenta que no se puede definir fácilmente al muxe

Hay muxe' declarados que no se sienten ni se visten como mujer en público, pero si lo hacen en la intimidad o en ocasiones especiales [...] Hay algunos que no se visten a diario de mujer, pero siempre se pintan y arreglan el cabello en forma muy femenina [...] En términos de identidad sexo-genérica, entonces, los límites entre un tipo [de muxe'] y otro son bastantes movibles y ambiguos [...] Así, la característica común de los homosexuales [muxe'] parece ser un estado de constante *performance* de

género, un juego entre el ser y no ser, una práctica de identidad ambigua y lúdica que les permite pasar con gran naturalidad de un rol a otro (pp. 158 y 159).

Entonces, si la identidad muxé' es un constante cambio, ¿existe la posibilidad de esquematizar el concepto muxé'? La respuesta es relativa, puesto que si algo es seguro dentro de la identidad es su constante performatividad, incluso si cumpliera ciertas características puede no esquematizarse de forma exacta. Guerrero (2019) plantea que en la conformación de la identidad tiene un papel fundamental el testimonio de la primera persona (el "yo"), y que los aspectos físicos o sociales solo son una parte de la misma, no la condicionan. Dicho esto, esta pregunta tiene un carácter político que no podemos evadir, es decir que, si al final de cuentas la identidad depende del testigo, toda aseveración del "otro" quedara sesgada de alguna forma e intentar clasificarla es un trunco intento por "acaparar" la cultura misma. Dicho esto, Gómez Regalado (2004) propone un conjunto de características en las que el sujeto muxé' es definido tanto por su contexto como por sí mismo (cuadro 1).

Cuadro 1. Características de la identidad muxé'

muxe' huini	muxe' inguiu	muxe' gupa	muxe' róbaa	muxe' wosho	muxe' guna
chiquito	no vestida	adolescente	adulto	viejo	vestida

Fuente: elaboración propia con base en Gómez Regalado (2004) y Salvador (2019, p. 106).

Como demuestra la esquematización, el término muxé' es complejo. Al parecer, la cuestión etaria (edad) y de vestimenta juega un papel determinante para diferenciar las diversas posibilidades. De cualquier manera, esta diversidad

permite reflexionar en la interrogante que nos atañe: ¿los sujetos muxe’s son homosexuales, bisexuales, travestis, transgéneros o transexuales?

La respuesta se encuentra en la “transición de género” y no necesariamente en la orientación sexual o en la expresión que caracteriza a un género (hombre o mujer). Como se mencionó en el capítulo 2, la identidad de género no determina la orientación sexual, por lo mismo, los sujetos que se definen como cisgénero y los sujetos que deciden transitar el género, pueden ser homosexuales, heterosexuales, bisexuales y tener expresiones de género masculinas o femeninas de manera indeterminada. En el caso de los sujetos muxe’s pueden o no realizar la transición de género, y en ambos casos seguir definiéndose como muxe’, es decir, dentro de la identidad muxe’ coexiste el cisgenerismo (cuando una persona se define con el género asignado al nacer) y el transgenerismo (cuando una persona transita del género que se le asignó al nacer a uno opuesto o a otro) (cuadro 2).

Cuadro 2. Transición en la identidad muxe’

muxe’ inguiu	muxe’ gupa	muxe’ róbaa	muxe’ wosho	muxe’ guna
no vestida	adolescente	adulto	viejo	vestida
No realiza transición en el género	Es variable			Sí realiza transición en el género

Fuente: elaborado con base en: Gómez Regalado (2004) y Salvador (2019).

Bajo este reconocimiento, es posible solucionar el primero de los objetivos específicos del presente trabajo: ¿se puede definir al sujeto muxe’ como trans? No siempre, porque una de las características de los sujetos trans (en Occidente) es la “transición de género” (como su nombre lo indica). En la identidad muxe’ inguiu, el sujeto no se viste como mujer, no hace una transición de género, pero tampoco se define como varón, es decir, simplemente es un muxe’. Es por esta

razón que definir al muxe' como trans es complejo, puesto que en ciertos casos sí podría incluso entenderse bajo una "transición", pero no en todos. Además, el contexto de Juchitán propicia que desde pequeños se fomente o inculque el definirse como muxe', por lo cual no hay un momento de "ruptura" en la conformación de la identidad de género, sino que el sujeto, *siempre fue así*. Este caso responde a la singularidad de los zapotecas de interpretar el género de sus integrantes, no siempre ajustable en las categorías occidentales.

¿Y qué pasa con la orientación sexual? Como se apreció en el primer capítulo, esta no depende (aunque sí se relaciona) de la identidad de género; un homosexual-bisexual-heterosexual puede ser cisgénero o transgénero, son dos aspectos distintos, pero hermanados. Es así que se resuelve el segundo objetivo específico de la presente investigación: un sujeto definido como muxe' no necesariamente es homosexual, puede definirse de esta forma, pero no es un sinónimo, solo una posibilidad. Como bien indico Salvador (2019), muxe' es una identidad de género, y como tal, no determina una orientación sexual específica. De igual manera Miano (2002) comenta, "Hay también muxe', asumidos y conocidos por la comunidad como tales, que están casados con mujeres con las cuales viven y tienen hijos" (p. 158). Con esto se concluye que los individuos muxe' pueden sentir atracción tanto por varones, mujeres u otro muxe' (cuadro 3).

Cuadro 3. Comparativo entre el modelo sexo-género zapoteca y el modelo sexo-género occidental.

Identidad muxe´ modelo sexo- género zapoteca	muxe´ <u>huini</u>	muxe´ <u>inguiu</u>	muxe´ <u>gupa</u>	muxe´ <u>róbaa</u>	muxe´ <u>wosho</u>	muxe´ guna
	chiquito	no vestida	adolescente	adulto	viejo	vestida
Orientación sexual modelo sexo- género occidental	heterosexual					
	homosexual					
	bisexual					
Identidad de género modelo sexo- género occidental	cisgénero					
			transgénero			
			transexual			
Expresión de género modelo sexo- género occidental	travesti		travesti	travesti	travesti	travesti

Fuente: elaborado con base en: Gómez Regalado (2004) y Salvador (2019).

Homosexual, travesti o transgénero son términos perfectamente aplicables a contextos occidentales, donde identidad de género e identidad sexual son aspectos claramente diferenciados. Pero en la cultura zapoteca es más difícil separarlos, es decir, ser muxe´ no necesariamente implica atracción únicamente por las mujeres, o específicamente por los varones, o ambos, o vestirse de mujer u hombre. Ser muxe´ abarca una amplia gama de posibilidades.

La identidad muxe´ es mucho más amplia y compleja que las cerradas identidades sexuales y genéricas propuestas desde Occidente, es por eso que cualquier intento de definir con estos últimos términos al sujeto muxe´, quedará sesgado de alguna manera. En el caso de la orientación sexual, la situación es aún más compleja, puesto que está de por sí es muy variable para ser encasillada en sociedades occidentales. Cuando alguien se define como

heterosexual, se asume que siente atracción por el género opuesto, el problema empieza allí, ¿solo hay dos géneros? Sí, en Occidente, sin embargo, en la cultura zapoteca hay más de dos géneros.

Es por esto, que es difícil responder cuál es el género opuesto porque la dualidad está rota. Aun así, se podría argumentar entonces, que en la identidad muxe´, el género de autodefinición es con el que se “visten” (si se viste de mujer; se autodefine como mujer, y si se viste de varón; se autodefinen como tal); es así, como se resuelve este problema y volvemos a encauzar el sistema sexo-genérico zapoteca en la dualidad hombre-mujer. Sin embargo, autores como Salvador (2019) y las propias muxes´ como Felina Santiago y Karla Rey (Weiss, 2019) afirman que ser muxe´ es un tercer género (cuadro 4).

Cuadro 4. El tercer género en la cultura zapoteca.

Géneros		
Hombre	Mujer	Muxe´

Fuente: elaborado con base en Miano (2002).

Como bien advirtió Lamas (2013), el género es la construcción cultural de la diferencia sexual, por lo que la elaboración de categorías genéricas es polimorfa, y el dualismo hombre-mujer es perfectamente inestable. Justo sociedades como la zapoteca son un ejemplo de que la diversidad es innata, y que la visión patologizante de la misma parte de las concepciones occidentales del modelo patriarcal judeocristiano capitalista, el cual fomenta una postura donde la diversidad es apreciada como una enfermedad. Es difícil concluir cuál es el género opuesto, debido a que puede haber muchos géneros y no necesariamente opuestos.

Sentir atracción por el género opuesto es una situación profundamente relativa, no solo en el contexto como el de la cultura zapoteca: también en las sociedades occidentales algo similar está sucediendo. Flores (2012) sostiene que actualmente es difícil diferenciar biológicamente al varón de la mujer, y que los parámetros científicos para hacerlo, más que propiciar respuestas binarias, descubren situaciones aún más complejas. La sexualidad no se puede definir de manera dicotómica.

En el aspecto de la orientación sexual, la cuestión de la dicotomía en la sexualidad tampoco está resuelta. Núñez (2015), da cuenta de ello de manera extensa. Los términos homosexualidad y heterosexualidad fueron acuñados bajo una mirada dual: o eres uno o eres el otro, no hay puntos medios, por lo cual este autor se pregunta ¿por qué se debe definir a los humanos por sus prácticas y gustos sexuales?, sobre todo si estos son tan variables. El autor recuerda las palabras de Freud, quien definió a la sexualidad como polimorfa y perversa, en el sentido de que tiene muchas formas de expresarse y que está en constante búsqueda del placer. Por eso, él prefiere usar la frase *sexo entre varones*, puesto que los términos gay u homosexual reducen mucho las posibilidades de análisis sobre lo que él denomina, el homoerotismo.

Núñez (2015) no ha sido el único en analizar este aspecto, por ejemplo, Castañeda (2011) sostiene que

hoy en día, la homofobia se aplica sólo a los hombres, pero no a las lesbianas, o solo a los hombres que son penetrados analmente en la relación sexual, o solo a los que se visten de mujer. Esto significa que, si no hay una definición unívoca de la homosexualidad, tampoco la puede haber de la homofobia. (p. 129)

En el caso de la investigación de Salvador (2019), se abordó la siguiente cuestión

muchos hombres latinos que tienen sexo con hombres (HSH) [Hombres-Sexo-Hombres] no se consideran bisexuales u homosexuales, si ellos toman el papel activo de la penetración, si tienen sexo con hombres como una actividad económica o si desean a las mujeres como preferencia sexual. En este sentido, la penetración se vuelve la característica simbólica representativa de la masculinidad. (p. 88)

No solo el término homosexual es complicado para designar a las personas muxe', sino que en las propias sociedades occidentales tiene diferentes significados. No se descarta la opción de una posible resemantización del término, aun así, estos vocablos resultan poco apropiados para designar a los muxe'.

En su recopilación de escritos sobre la homosexualidad, Zubiaur (2007) no se permite ser indiferente y emite su opinión al respecto.

Constatar la historicidad, la parcialidad, e incluso los peligros encerrados en las categorías "heterosexual" y "homosexual" no basta, desde luego, para desactivarlas [...] Pero confío en que puede ayudar a rebajar su rigidez sustancialista y esbozar la posibilidad de modos de experiencia más flexibles y autónomos [...] la crítica constructivista a una categoría como "homosexual" no invita necesariamente a abandonarla, ni siquiera a reemplazarla, pero sí a repensar sus límites y vasallajes. Y a retener el gesto positivo, novedoso, de la afirmación, frente a la sumisión a unas formas de identidad ya establecidas. (p.28-29)

No es que el término homosexual no sirva, justo su historia demuestra que ha tenido un gran valor, la situación es que tenemos que apreciar dicha categoría como una entidad que define ciertas características, pero no todas, y comprender que estos términos, sobre todo los acuñados desde Occidente, no se pueden considerar como universales, mucho menos imponerlos como categorías únicas

e imparciales a pueblos y comunidades no occidentales donde la diversidad sexo-genérica también tiene una presencia importante pero en su contexto no se nombra de la misma forma. Zubiaur (2007) argumenta que estos términos definen ciertas características, pero que la sexualidad es más amplia como para categorizarla en conceptos, sobre todo si estos definen un conjunto de prácticas de una sociedad determinada, por lo que aplicarlos a otras sociedades donde las dinámicas no necesariamente son las mismas puede propiciar procesos de homogenización. Una de las características de la interculturalidad es que los actores involucrados se beneficien mutuamente de los aportes que sus respectivos paradigmas generan, pero dicha dinámica es muy compleja y depende de la subjetividad, por lo que no reflexionar sobre estos procesos pueden propiciar escenarios desiguales. Querer generar un sujeto “de museo” que no cambie culturalmente es una falacia muy peligrosa, justo la importancia de la interculturalidad es que, en un proceso como la globalización, se permita el diálogo entre sujetos.

Podría argumentarse que el término bisexual es el único aplicable para definir al muxe', pero la refutación es la misma, ¿Y si el sujeto solo siente atracción por el género opuesto o por el mismo género (lo que “opuesto” o “mismo” signifique) y no por ambos?, es por esto, que tampoco la bisexualidad es una forma de definir a los sujetos muxe', toda vez que este último concepto abarca la identidad de género y la orientación sexual, y *bisexualidad* sólo compete a la orientación sexual, dando como resultado que este término también queda corto para definir una amplia gama de posibilidades. Entonces, ¿por qué sería necesario definir al muxe' de manera categórica? Este es, precisamente, el punto central del presente trabajo.

¿De verdad es necesario conocer las relaciones sociales? ¿A la sociedad misma? Puede que la respuesta sea relativa o que no exista como tal, pero el simple hecho de hacernos las preguntas propicia el desarrollo de la sociedad. Probablemente nos encontremos ante la imposibilidad de categorizar a un conjunto de personas tan ambiguas entre sí, pero estamos conscientes de que

existen redes de pensamiento que articulan violencias hacia unos u otros, y es justo allí, en la desigualdad de las relaciones, donde vale la pena cuestionarnos acerca de las nociones establecidas o que se pretenden establecer para definir o delimitar a determinados grupos sociales. ¿Es necesario definir al muxe´ de manera categórica? Quizá no, pese a eso, los muxe´ (y las personas en general) nos definimos de una u otra forma.

A estas alturas, es menester abrir la reflexión al campo de la etimología y la epistemología, es decir, que el universo lingüístico no se define únicamente con las propuestas de la psiquiatría o la sexología, y los propios individuos pueden usar términos para autodefinirse, por más aleatorios que resulten para el científico, o como diría Guerrero (2019), para la corriente esencialista de la ciencia, puesto que parece que en pleno siglo XXI se ha marginado la amplia reflexión que las ciencias sociales y las humanidades han forjado con la motivación del feminismo, en pensar al individuo como un ser ensamblado que crea su percepción, por lo que desea, siente y por su cuerpo, este último visto como el cyborg cultural y (en el futuro) tecnológico. Específicamente del aporte de Guerrero (2019) se destaca el enfoque que la autora le otorga al escenario del deseo, es decir que lo que uno le atrae tiene un valor preponderante en la autodefinición. Como se apreció, los términos analizados (homosexual, bisexual, trans) no posibilitan comprender a la identidad muxe´ en su totalidad. ¿Qué hay de términos “menos científicos”? Es momento de analizar la terminología *popular*, la que no tiene un significado estable, la que da cuenta del método cualitativo de la presente investigación, que posibilita múltiples respuestas. Es momento de enfocar la mirada en la cuestión gay-Queer, solventada en la idea de que lo que deseamos sexualmente como humanos, también nos define.

Capítulo 5

5.1. Muxe´-Gay: un asunto intercultural

“La justicia y dignidad de las mujeres y minorías sexo-genéricas de otros pueblos requiere de no ignorar cómo se comprenden ellas mismas, cómo demarcan —si es que lo hacen— los límites entre los géneros.”

Siobhan Guerrero McManus (2019).

¿Es posible definir a los sujetos autodenominados muxe´, de la sociedad zapoteca del Istmo de Oaxaca, México, con términos provenientes de un contexto occidental, como homosexual o gay? Habría que partir del hecho de que la adopción del término *gay* partió de la propia comunidad y no fue una asignación de un especialista externo; probablemente esa sea la razón de que su significado haya variado desde su acuñación hasta la fecha. Como el significado de estos términos es volátil, plantear una respuesta completa y definitiva a qué tan imbricados es imposible. Veamos, entonces, qué tanto podemos aproximarnos al problema, a partir de la información y las reflexiones que se han realizado al respecto.

El Centro Nacional de Memoria Histórica (2019), define el término *gay* de la siguiente manera: “se entiende que los *gais* son aquellos hombres cuyos deseos y/o afectos se dirigen hacia otros hombres” (p. 14). Méndez (2001) advierte que se trata de un término “que alude a un homosexual con alto grado de adecuación y auto-aceptación de su orientación sexual, así como una toma de posición frente al orden sexual dominante” (p. 127). Finalmente, Miano (2002) afirma “‘Gay’ es el homosexual que asume públicamente su sexualidad y es consciente de pertenecer a una minoría satanizada, marginada o despreciada” (p. 154).

Bajo estas definiciones se comprenden dos situaciones: una, que el término *gay* no fue acuñado por la ciencia, más bien se adjudicó ese significado

de alguna otra forma, la cultura de masas promovida por los cada vez más presentes medios de comunicación —como Internet— han favorecido que sea un término propagado internacionalmente. La segunda, que el vocablo gay pareciera un sinónimo de homosexual, pero Miano (2002) y Méndez (2001), diferencian al gay del homosexual. Un gay es el que públicamente se define como un sujeto que siente atracción por individuos de su mismo género, en cambio el homosexual no necesariamente se asume públicamente.

Para la profundización de esta diferenciación, Castañeda (2011) comenta “De esta manera se ha ido forjando una identidad gay que se traduce no solo en la orientación sexual, sino en gustos, modas, y una manera de vivir y de pensar —en una palabra, una cultura que, hoy en día, está perfectamente definida y es reconocible como tal a lo largo y ancho del mundo occidental—” (p. 61). Además, la autora deja en claro que el cisma entre homosexual y gay surgió en Occidente. El resto de los pueblos y culturas no necesariamente experimentaron esta situación.

No solo Castañeda (2011) tuvo la perspicacia de determinar esta característica. Como se apreció en el capítulo 2, fue Arlettaz (2015) quien diferenció al sujeto homosexual de antes de la década de 1970, a un conjunto de individuos de después de estos años, incluidos bajo el acrónimo LGBTTTIQ+. La principal característica de este nuevo colectivo era su visibilidad, tanto en política como en la sociedad, puesto que dejaron de ser un conjunto de sujetos pasivos que sufren el rechazo, a un colectivo que exige derechos y se muestra públicamente con orgullo.

Pero ¿por qué usar el término gay y no otro? Epps (2007) señala:

Aunque el término “gay” también se ha entendido y criticado como un anglicismo, proviene del latín *gaudium* (“alegría”, “gozo”) y más específicamente del occitano, donde designaba el arte poético (la gaya ciencia, la gaya doctrina, el gay saber), la alegría de la lengua”. (p. 231)

Este término tiene un origen “mediterráneo”, por así decirlo, no obstante, fue el inglés la lengua que lo conservó. Como advierte Woods (2001):

sabemos que gay era vocablo utilizado de modo habitual en el Harlem de después de la Primera Guerra Mundial para indicar alegres posibilidades eróticas que podían incluir relaciones amorosas entre personas del mismo sexo”. (p. 24)

Poco a poco, la connotación “alegre” se convirtió en homoerótica, para después definir a aquellos sujetos que realizan actos erótico-afectivo con individuos de su mismo género. Así, en Occidente estos sujetos empiezan a utilizar un término que incluyen dentro de su identidad, y entre las múltiples formas de autonombrarse, todos empezaron a denominarse gays. En ocasiones, los términos como “marica” —entre otros— tienen una fuerte carga peyorativa —de lo que Woods (2001) da cuenta reiteradamente—, por lo que el término gay, poco relacionado con este ámbito de la sociedad, fue usado para “diferenciarse” de los heterosexuales, en tanto no tenía la carga simbólica de insulto que las anteriores palabras si proyectaban.

En la actualidad el término gay ya tiene un nuevo significado, Cano (2019) destaca que es ampliamente usado tanto en política como en el ámbito educativo. Si bien advierte que ahora no es extraño que tenga una carga negativa, también señala que cada vez con mayor frecuencia se fomenta su uso por parte de las instituciones del Estado o de las propias instancias privadas, sin que tenga esa connotación vejatoria. Discotecas, bares y restaurantes pueden ser gays, y no necesariamente son consideradas una aversión, en estos lugares concurren principalmente hombres homosexuales, aunque la autora afirma que también las mujeres homosexuales pueden definirse como gays, en cuanto sinónimo de homosexual. No obstante, Woods (2001) sostiene que este término es exclusivo de un lado del mundo y que, si se analiza al planeta desde una perspectiva intercultural, el término gay queda sesgado, por no decir

completamente inutilizable. Según este autor, existe una “predisposición a asumir una definición unificadora de la cultura gay basada en la falta de los límites históricos y en el interculturalismo” (p. 18). Tal parece que se pretende considerar a la cultura gay como universal.

Sin embargo, los términos que los sujetos usan para identificarse dependen de su contexto (cultural, geográfico, económico) y de su confrontación con un “otro”, con el que se diferencian, lo cual propicia la creación de su identidad, no necesariamente universal o aplicable a otras sociedades. “se considera la identidad como arraigada en prácticas culturales compartidas, una especie de ser colectivo; pero también en términos de las diferencias creadas por la historia, es decir, en términos de convertirse en vez de ser, de posicionamiento más que de esencia, y de discontinuidad más que continuidad” (Escobar, 2003 p. 132).

La identidad se construye. Guerrero (2019) señala que cuando una persona afirma que se define a sí misma bajo sus genitales o su cuerpo, su respuesta tiene un toque político, invisible e imperceptible para el “cisgénero promedio”, pero tangible y opresor para la diversidad que transgrede la cisheteronorma, y esta opresión se sustenta en la supuesta naturalidad humana anclada en el determinismo biológico; es decir que se comprende que las categorías biológicas surgieron con el humano y que siempre han sido representadas de la misma forma, ignorando el aporte de la teoría feminista de que como individuos estamos en una constante construcción y que dichas categorías nunca han significado lo mismo. Dicho de otro modo, incluso el sexo biológico tiene una historia claramente influenciada por los humanos, no es un ente “puro”, sino en constante redefinición.

Definir a las personas bajo términos elegidos casi de manera aleatoria es una situación que Zubiaur (2007) plantea al afirmar que “las ficciones identitarias no sólo *existen*, sino que *funcionan*, y no desaparecen con su deconstrucción teórica...” (p. 27). Este autor analiza de manera detallada cómo los humanos eligen términos para definirse y forjar su forma de ser o su identidad. No

obstante, advierte que estos términos, como el lenguaje mismo, son una ficción, palabras elegidas casi de manera aleatoria y circunstancial que fácilmente pueden ser deconstruidas para designar imparcialmente lo que sea, (este término es incorrecto por este motivo, etc.). Es por esto que el término gay puede ser resemantizado constantemente, puesto que el lenguaje cambia según las necesidades del colectivo que lo apropia o lo descarta. Este mismo argumento ayuda a comprender por qué el término homosexual puede no ser considerado parte de la identidad de ciertos varones o mujeres que tienen encuentros sexuales con individuos de su mismo género (quienes lo descartan por múltiples variables), ya que, en tanto ficciones, depende de la sociedad (o del sujeto en cuestión) determinar si es apropiado o no. No obstante, todo esto, como humanos necesitamos definirnos de alguna manera, y terminamos acudiendo a estas ficciones en la práctica, por más deconstruidas que estén en la teoría.

En relación a lo anterior, es posible afirmar que no se puede separar la construcción de las identidades de los procesos históricos que acaecieron en los territorios donde dichas identidades se forjaron. En un mundo desigual y jerarquizado, la diversidad de identidades está estrechamente relacionada con la inferiorización, sobre todo, de las sociedades “atrasadas” con respecto a las “no atrasadas”. Lander (2003) lo relaciona con las ciencias sociales, las cuales fueron diseñadas para analizar la diversidad cultural bajo el modelo europeo, es decir, que aquellas que no tuviesen las características militares, económicas, políticas o institucionales que en Europa tuvieron un efecto positivo, automáticamente eran consideradas atrasadas y debían ser “rescatadas” a través del conocimiento europeo.

Bajo esta mirada —bastante criticable desde la ética— es que fueron vistos los “otros”, muchas veces culpándolos a ellos mismos de su miseria, sin ver que era el propio modelo colonial el que generaba esta marginación social y cultural, pero también económica o de organización política. Por ejemplo, Lander (2003) deja entrever que existe una tendencia a menospreciar las identidades y conocimientos de las culturas que tuvieron la mala fortuna de estar en los

territorios coloniales en el momento histórico conocido como imperialismo europeo. A la continuación de esta tendencia en la actualidad, se le denomina colonialidad, al que se hizo referencia en el capítulo 2. ¿Qué relación existe entre la colonialidad y el vocablo gay? Este último término tiene una clara historicidad europea, como palabra proveniente del latín, pero resemantizada en el inglés, de modo que no se puede ignorar su relación con la cultura occidental (eurocentrismo).

El eurocentrismo es descrito por Coronil (2003) como la tendencia a considerar superiores a los europeos y su cultura; esta idea surgió durante el periodo de tiempo conocido como imperialismo colonial, donde las metrópolis que gobernaban y dirigían la vida de las colonias se encontraban en dicho continente. El eurocentrismo continuó pese a la independencia de las colonias y está basado en la idea de raza, en la cual los sujetos que tuvieron la mala fortuna de no ser de “piel blanca”, son inferiores. Aunque no solo el individuo en sí está sujeto a esta inferiorización, sino que incluye otros aspectos, como su producción de conocimientos, sus identidades propias y en términos generales, su cultura. Así que, bajo el lente del eurocentrismo, todo lo que no provenga de Europa es inferior.

¿Entonces, muxe´ es o no sinónimo de gay? Autoras como Miano (2002) y Gómez (consultada en Salvador, 2019) definen a los sujetos muxe´ como gays, acercándose, según revela nuestro análisis, a una intención de asimilar lo occidental con lo zapoteca, como si fuese una comparación necesaria de hacer, lo problemático de esta dinámica es que las categorías usadas para la comparación distan mucho de lo que el sujeto muxe´ representa en su territorio.

Pretender definir a los sujetos muxe´ como gays puede tener claros tintes eurocéntricos, aunque no todos los autores están de acuerdo con esta posición. El problema es que cada vez más las diferencias se tienden a diluir en identidades globales, que en este caso fueron propuestas desde una latitud específica del globo, por lo que, de globales, realmente tienen muy poco,

además se tiene que considerar que, en este “conflicto de identidades”, autoras como Segato (2011) comentan que el Estado juega un papel fundamental.

La autora argumenta que cuando las instituciones estatales se plantean proyectos de trabajo para “resolver” problemas sociales (como la violencia hacia la mujer, por ejemplo), a veces se ignora que dichas problemáticas son generadas, por el mismo Estado. Especialmente desde la antropología, cuando se trabaja con el “otro” (muy “diferente” al ciudadano que el Estado desea) y se detecta que una problemática sigue latente, es necesario enfocar la mirada a la perspectiva de la colonialidad para comprender que, incluso desde la misma ciencia, se está marginando al oprimido en su intento por ayudarlo. La autora se enfoca en las mujeres y aborda de manera breve el aspecto de la diversidad sexo-genérica, pero en ambos casos la tesis es la misma.

Segato (2011) destaca cómo en el “mundo aldea”, es decir, en las sociedades originarias de Brasil (y gran parte de América Latina), la diversidad de expresiones sexuales y genéricas y su respectiva aceptación era una constante.¹ El rechazo vino con la implantación del modelo patriarcal judeocristiano capitalista promovido por los evangelizadores, en primer lugar, pero también por los Estados independientes (más tarde). Ahí está la problemática social a resolver, un rechazo a la diversidad. Ahora es el mismo Estado (no siempre con la misma magnitud) el que desea erradicar la discriminación a la diversidad, cuando fue precisamente este aparato institucional quien en el pasado lo implantó. La “supuesta “costumbre” homofóbica, así como otras, ya es moderna y, una vez más, nos encontramos con el antídoto jurídico que la modernidad produce para contrarrestar los males que ella misma introdujo y continúa propagando” (Segato, 2011, p. 43).

¿Es decir que el antídoto es dañino? ¿El colectivo LGBTTTIQ+ tiene un proyecto homogeneizador? Por supuesto que no, y tampoco ambos paradigmas son excluyentes, pero la situación mencionada por Segato (2011) es que cuando analizamos cómo el “mundo aldea” se relaciona con los procesos occidentales,

¹ Remitir a la pagina 84 con el caso del “Bugarrón” descrito por Arboleda (2011).

sobre todo los promovidos por el Estado, desgraciadamente se hace evidente que estos vínculos no ocurren de manera equitativa, en un plano horizontal. Muchas veces, el “antídoto” trae consigo prejuicios y marginaciones. La autora argumenta que es como si los “no occidentales” estuviesen en un estado de infantilización, donde “papá” Estado tiene que dictaminarles su caminar, cuando ellos podrían definir su desarrollo sin la intervención estatal. En el caso concreto, el paradigma zapoteca y el paradigma occidental se entrelazarían tarde o temprano, pero este encuentro no debe ser desde una posición jerarquizada y el ejercicio del poder, ya que puede desembocar en la desaparición de una expresión de género, cultural e históricamente situada, como muchas otras formas de manifestación de una diversidad que siempre ha existido.

Al respecto, Salvador (2019) destaca lo siguiente:

Miano (2007) resalta que en el mundo existen diversas culturas y que en varias de ellas se presentan variaciones sobre la sexualidad y sistema sexo-genéricos que se han visto alterados por la sociedad occidental al normalizar y encasillar el comportamiento sexual en nuevos términos como homosexual, bisexual, lesbianismo, entre otros”. (p. 75)

Esto reafirma nuestras consideraciones, en el sentido de que, en un intento de propiciar procesos interculturales en comunidades “ajenas” a Occidente, se puede terminar promoviendo la homogenización de una categoría genérica que, desde su paradigma, es genuina.

Es decir, asimilar en automático muxe´ y gay probablemente implique despojar de las características y particularidades zapotecas de un colectivo, cuya existencia tiene sentido en su propio contexto cultural, para *normalizarlos* al integrarlos a otra categoría que se pretende universal, aunque en realidad es propia de Occidente. Como desarrolladores y gestores interculturales comprendemos que las identidades no son estáticas, pero estos cambios no tienen que significar la pérdida de la especificidad cultural. La realidad es que

este cambio ocurre desde una colonialidad —a la que al mismo tiempo alimenta—, donde las identidades propias de las culturas ajenas a Occidente se disuelven, como sucede con los individuos muxe’s convertidos (al menos en el discurso) en gays (consumistas, blancos y de clase media), en un proceso denominado asimilación cultural.

En la actualidad, gran parte de las características de los sujetos muxe’ no correspondan a la identidad occidental, es decir, no todos son consumistas, no son *blancos* y muchos de ellos no son de clase media urbana. La situación debatible es que, debido al eurocentrismo, poco a poco las personas muxe’ están adquiriendo comportamientos y características que en el contexto occidental se puede asemejar al de los gays varones. El problema es que la asimilación cultural deja en desventaja al asimilado, puesto que nunca logrará asemejarse o integrarse de forma total. Segato (2011) postula que la asimilación dentro de los grupos étnicos siempre necesita de un ejercicio de “ensamblajes”, puesto que no es común que el asimilado considere que la pérdida cultural es “algo malo” y, al mismo tiempo, es muy peligroso que los observadores externos apliquen a las comunidades juicios de valor, siempre relativos desde su punto de vista. Por eso, la autora afirma que es necesario comprender que la única constante en todos los grupos humanos es el cambio, ante lo cual, la perspectiva interseccional permite comprender que dichos cambios son fomentados por aspectos económicos, pero también políticos o sociales. En el caso específico de los sujetos muxe’, uno de los posibles factores de la pérdida de las características zapotecas se debe a que el colectivo LGBTTTIQ+ se está mostrando con mayor difusión en los medios de comunicación masiva como un conjunto de identidades a seguir, con sus respectivas características occidentales. En este contexto, podría parecer que la “homologación” no es mala, puesto que quien la llega a realizar se amolda a lo “bien visto”, como advierte Miano (2002): “sube” de categoría social y económica quien se empieza a denominar gay.

Para analizar si hay una pérdida cultural o —en el extremo— asimilación en determinados grupos humanos que presentan un cambio intermitente, en especial por la influencia de otras comunidades o naciones, hay que desechar en un primer momento las categorías clásicas de la antropología (Segato, 2011 y Curiel, 2011), para generar conocimiento desde el diálogo constante con el “objeto de estudio” (Segato afirma que este fue el motivo de la creación de nuevas metodologías de análisis social como la Investigación Acción-Participativa, donde son los mismos observados quienes determinan qué es necesario cambiar y cómo hacerlo), y esta *conversación cultural* es la perspectiva intercultural, que se aproxima a las comunidades, entendiendo que se encuentran inmersas en sus propias dinámicas y que tienen igual validez e importancia unas y otras.

Al respecto, Leck (2005) nos refiere a Hooks (1989), quien analiza el principal problema de la asimilación que, en sus propias palabras, es imposible de realizar de una manera completa. La autora aborda el caso de las y los jóvenes afrodescendientes en los Estados Unidos de mediados del siglo XX, quienes bajo las dinámicas de dicho país, poco a poco se van convirtiendo en “personas blancas”. Como el color de piel es determinante para la construcción de una ciudadanía estadounidense, en los colegios se inculca un estilo de vida propio de “la gente blanca”, el cual presenta ciertas características: escuchar cierto tipo de música, vestir de cierta manera, tener cierto nivel de consumo, hablar una variante de inglés específica y, la característica primordial, es tener piel blanca. Es así como en los colegios se propicia que la diversidad que existe en la sociedad estadounidense se convierta, poco a poco, en el ciudadano que el Estado requiere. El problema está en que un sujeto afrodescendiente puede tener todas estas características, menos una: “Claro que como los que somos negros nunca podremos ser blancos, a menudo se genera y abriga un estrés psicológico agudo e incluso enfermedades mentales graves” (p. 194).

Esta tendencia asimilacionista es profundamente perjudicial (aunque es muy prematuro afirmar que todos los actores involucrados en este escenario

global tengan esta postura). Así, en el caso que nos ocupa, nombrar a los muxe´ como gays propicia este tipo de reflexiones. Otros autores simplemente dicen que lo gay es ajeno a sociedades no occidentales, y que más que asimilar, sencillamente lo gay no es traducible. Por ejemplo, Giorno (1978-1982) —referido en Leyland (2004)— señala:

No quiero que parezca que menosprecio a Estados Unidos. Creo que es un país sorprendente. Si vas a cualquier otra parte del mundo como África, el Sahara, América del Sur o la India, y piensas en Estados Unidos y su gente los ves como un montón de *bodhisattvas*. Me refiero a todo el tema de los movimientos políticos, la liberación gay, la liberación de las mujeres, etcétera, que no se dan en ningún otro lugar. Hay millones de mujeres que no pueden siquiera concebir la idea de un movimiento de liberación feminista. Dentro del contexto de sus vidas, no sabrían de qué les hablas. La liberación gay sólo existe en Europa, Estados Unidos y Australia (p. 99).

Sencillamente el actual movimiento LGBTTTIQ+ no tiene cabida en otros contextos. ¿Será cierta esta afirmación? Si estamos en un mundo global, no debería haber problema para que fluyan las ideas, por lo menos en la teoría. La situación es que la realidad es una combinación de teoría y práctica y, en muchos casos, las propuestas teóricas tienen un lugar específico de enunciación, e incluso un color de piel predilecto. Martínez (2004) comenta que existe una tendencia a estudiar las sociedades de la “periferia” bajo teorías propuestas desde un contexto anglosajón o americano, como la teoría Queer, sin embargo, este tipo de observaciones no solo son sesgadas, sino abiertamente problemáticas, puesto que llega un momento en que el respeto a la diversidad cultural queda en duda, y podría parecer que se pretende homologar toda la diversidad sexual bajo una misma teoría.

Llegado a este punto, ¿a qué se refiere Martínez (2004) con la “teoría Queer”? Esta teoría, heredera del movimiento de la deconstrucción del género, propuesto por feministas como Teresa de Lauretis, entre otras, tiene la postura de generar una reflexión respecto a la sexualidad y el género en los humanos. Dichas características están fundamentadas en postulados epistémicos que generan una dicotomía (hombre o mujer), y esta teoría tiene la intención de repensar estos postulados. Como ya se apreció en el capítulo 2, la sexualidad y el género son más complejos y la propia biología ofrece ejemplos de sujetos que no se pueden definir ni como varones ni como mujeres (intersexualidad). Entre las principales metas de la teoría Queer están buscar alternativas y combatir el patriarcado y la heteronormatividad, que tanto a varones y mujeres, afecta (Bonet, 2016).

De ahí que Epps (2007) retome los significados que el término Queer ha tenido en el pasado:

“Queer”, que en inglés significara originalmente “raro” o “rarito”, “excéntrico” o “extraño”, “torcido”, “desviado”, “no natural” o “amanerado”, hace tiempo que se convirtió en un arma verbal, coloquial y peyorativa, blandida con especial intensidad contra los homosexuales[...]Es justamente esta condición de arma verbal lo que hace que su resignificación se cargue de tanta pasión. La resignificación o resemantización de “queer” consiste en la inversión de la acepción injuriosa y la asunción desafiante cuando no orgullosa de un lema que antes era motivo de escarnio y vergüenza. (p. 222 y 223)

La teoría Queer es la propuesta más actualizada sobre temas de diversidad sexo-genérica (en Occidente), y aunque aún se debate, ha conseguido múltiples adeptos, porque es la única que aglomera a toda la diversidad en su complejidad. Ya sea desde la teoría feminista, de género, de masculinidad o LGBTTTIQ+, siempre quedaba fuera algún sector y se necesitaba

una propuesta interseccional que abarcara a todos los sujetos diversos. La cuestión es que la teoría Queer responde a las dinámicas de los sujetos heterodisidentes que habitan una región específica, lo cual no demerita la aportación, simplemente propicia que no olvidemos cual es esa latitud del planeta, portadora de la “verdad absoluta” y generadora del “conocimiento universal”: Occidente, por lo que no necesariamente es útil en el resto del mundo.

Pero ¿Queer no es también una identidad? En el capítulo 2 señalamos cómo en el acrónimo LGBTTTIQ+, la letra Q representa a los sujetos Queer, que más bien se pueden definir como *no definibles*, un estatus de constante fluidez en el género y la sexualidad. En una entrevista con Díaz (2019), Judith Butler señalaba que el término Queer es parte tanto de la identidad como de un movimiento académico, político y de pensamiento transgresor, que pone en tela de juicio los binarismos y los esencialismos que categorizan a los sujetos bajo dinámicas que actualmente se pueden definir como patriarcales o misóginas, por ejemplo. La autora deja en claro que la perspectiva Queer plantea una reflexión, y, como tal, dicho movimiento no pretende eliminar las categorías de género y sexualidad, puesto que tampoco se puede negar que, hasta cierto punto, han funcionado; la cuestión es que no todos los sujetos se pueden definir bajo estos criterios tan estrictos, y el problema surge cuando quienes trasgreden los binarismos, sufren de violencia por el simple hecho de descubrirse y vivir plenos; “..todos tenemos el derecho de vivir nuestro género y sexualidad en público sin temor a la discriminación y a la violencia. Reivindicar quienes somos es un acto performativo en el lenguaje” (Butler en Díaz, 2019, p. 42).

La teoría Queer, como un conjunto de postulados respecto a cómo la sociedad podría interpretar el género y la sexualidad, se sustenta en una tesis que Butler ha descrito contantemente, la cual afirma que nuestra expresión identitaria es un performance, como si actuáramos en el mundo social y que dicha actividad está enmarcada en lo que nuestros padres nos han enseñado. Ante eso, los sujetos heterodisidentes también han conformado su expresión

identitaria, solo que en su caso no siempre ha sido aceptada. ¿En qué momento, bajo la búsqueda y garantía de la libertad, se impide ser libres en el ámbito más privado de la conciencia humana? Butler afirma que parte de la teoría Queer busca visibilizar que, en la expresión máxima de libertad, existe discriminación y violencia por actos que son construcciones sociales (Díaz, 2019).

Ante esto, se debe comprender que la teoría Queer tiene como énfasis estudiar lo “ambiguo”, es decir que presta atención en aquellos comportamientos, identidades, acciones y formas de relacionarse que salen de lo establecido, especialmente en materia de género, es por ello que mucho de lo aportado involucra, de manera directa o indirecta, al Colectivo LGBTTTIQ+, en especial en su actuar político, debido a que es un conjunto de pensamiento donde los sujetos pueden apreciarse como oprimidos u opresores desde distintos aspectos, incluido el género, pasando por el estatus económico o legal (por ejemplo), puesto que todos los sujetos estamos imbricados por las dinámicas de opresión y estas tiene muchos aspectos por analizar. Dicho esto, los sujetos culturalmente diferentes a los occidentales no están exentos del pensamiento Queer, por lo que han apropiado (o desechado) aportes del mismo, al respecto Miano (2002) explica que los sujetos muxe’, por ejemplo, tienen un constante carácter festivo en su actuar, en especial de visibilidad pública hacia su identidad como muxe’s, lo cual se muestra con orgullo más que escándalo, algo que en ambos paradigmas (zapoteca y occidental) está presente, y que en la teoría Queer se analiza como parte de la expresión humana.

Pepi, [un muxe’] que rebasa los 30 años, se vistió [de mujer] para el espectáculo, sin embargo, en el baile participó en *short* y sin maquillaje. Incluso en su forma de vestir diaria, él acentúa los rasgos masculinos de su cuerpo se pone pantalón y chaleco de cuero negro que deja ver los vellos de su pecho, exhibe un estilo varonil-agresivo [...] Hay ocasiones en que los *muxe’* de una edad que rebasa por mucho los 40 se visten como en las fiestas o el certamen descritos. Luce[n] [...]vestido[s] diferentes [...]

durante los dos días que dura la fiesta; sin embargo, siempre [que] acaba la pachanga [terminan] poniéndose el pantalón y la camisa y quitándose el maquillaje (Miano, 2002, p. 169).

Hablamos, entonces, de que la performatividad pública es un aspecto relevante tanto en muxe's como en el colectivo LGBTTTIQ+, y a pesar del rechazo que pudiese existir, dicho sujetos siguen *ensamblando* su identidad. Estamos ante tres entidades ambiguas, relativas y cambiantes que parecen que definen lo mismo, una situación de inestable estabilidad. Es por eso que lo "Queer" constituye una forma de ver el mundo, pero también es una identidad, una teoría, una perspectiva, una propuesta reveladora sobre la sexualidad y el género, hasta —incluso— la máxima expresión de libertad humana, una palabra que propone el cómo debemos vivir y propicia la apreciación del género y la sexualidad como posibilidades de expresión, en lugar de las cadenas identitarias que responden a los mandatos de la sociedad en cuestión.

Bonet (2016) propone que existe una epistemología Queer, una forma de conocer la realidad social, biológica e incluso espiritual, donde la dicotomía hombre/mujer sea parte de la diversidad, no la norma universal. Dentro de la epistemología Queer se afirma que, como humanos, somos diversos y que la diversidad es la única norma universal. Es por eso que este movimiento impugna todo tipo de violencia, y promueve la reflexión y deconstrucción de las formas patriarcales, heteronormadas y machistas, que siguen siendo la tendencia en nuestra sociedad.

Mientras que gay se asocia con mayor frecuencia a la homosexualidad, el término Queer se apega de manera más cercana a la identidad muxe', sin embargo, es fundamental tener presente que, si bien estos conceptos presentan muchas características en común, no operan automáticamente como sinónimos: cada uno hunde sus raíces en realidades y paradigmas completamente ajenos y su realidad, sus coincidencias, sus diferencias y sus limitaciones se revelan precisamente ante las relaciones interculturales.

A pesar de ser una generalidad que promueve las no generalidades, el vocablo Queer tiene un pasado similar al término gay, un claro origen occidental. Pero, ¿de verdad es necesario definir la realidad de pueblos ajenos a Occidente bajo términos occidentales? Salvador (2019) cita a Foster (2004), el cual ni se lo pregunta, lo asume como una “sinapsis” entre culturas, tan ajenas entre sí, que responden ante la misma situación con términos distintos, pero que en esencia son lo mismo. “la doble representación de Magnolia [un muxe´] con ropa de mujer donde se ve en particular la quintaesencia de lo queer [...] combina lo masculino y lo femenino, en un paradigmático gesto intersexual” (p. 159).

Sin embargo, las miradas críticas de cómo las propuestas occidentales terminan representando a todo el universo de la sexualidad humana, sin importar su latitud geográfica, no dejan de estar presentes. Epps (2007) afirma que el hecho de que se considere a la teoría Queer como la postulación máxima sobre sexualidad y género representa una neocolonización “blanca”, como si esta corriente sea la verdad absoluta que el resto de pueblos tiene que acatar sin poner en duda, demostrando de nueva cuenta que los pensadores del primer mundo han “descubierto” la verdad, lo que genera una jerarquía entre movimientos, en el cual Estados Unidos y Europa quedan en la cima, y la lengua inglesa es el único medio donde se puede representar y nombrar lo diverso. Gay, Queer, Butch, entre otras palabras, son términos que los individuos pertenecientes a la diversidad sexual y de género cada vez usan más. ¿Por qué usar palabras en inglés? ¿Incluso en la subversión hay que seguir a los privilegiados, hasta en la forma de hablar?

Epps (2007), más que entusiasmarse de las propuestas Queer, analiza qué tanto sus posturas virtuosas continúan vigentes cuando aterrizan en la “periferia”, y se pregunta si realmente la libertad que pregona a los cuatro vientos este movimiento es sustancial, o más bien es una nueva forma de dominación blanca, anglófona y Occidental: “pretender que ‘la democratización de la política queer’ pasara por la conservación, expansión y monumentalización del término ‘queer’... implicaría caer no sólo en el utopismo de la resignificación radical que

Butler critica, sino también en el distopismo de la globalización como angloamericanización” (p. 230).

Esta visión crítica de la globalización, como una nueva forma de opresión por parte de un grupo de naciones sobre otras no es nueva, ya que propicia que las naciones compitan de manera desigual en lo que se le conoce como economía neoliberal, donde —en teoría— todos los actores parten de un estado de igualdad para competir libremente, pero que en la realidad es una red donde a los países pobres nos les queda otra alternativa que alinearse a las políticas que los ricos decidan, puesto que estos últimos dictan qué vender y a qué precio, saltándose la competitividad que estos mimos promulgan. Esta tendencia desigual es mencionada por Coronil (2003), quien comenta que durante el momento histórico conocido como colonialismo existió una especie de pre-globalización, donde un grupo de naciones (en ese entonces, reinos) implantaron un modelo económico, político y social en amplios territorios, por lo que para llevarlo a cabo se tuvieron que crear instituciones político-militares (virreinos para España, colonias para el Reino Unido, etc.), que pudiesen llevar a cabo las indicaciones de las metrópolis en Europa, sin importar las distancias que las separaban. Este modelo tenía la finalidad de beneficiar a dichos centros de poder, pero también había un nulo interés en generar desarrollo en las colonias que suministraban los recursos, de ahí que, en la actualidad, supuestamente todos los países estén en la misma capacidad de competir, pero desde un inicio unos ya estaban más desarrollados (industrialmente, por ejemplo) que otros, las antiguas colonias.

Coronil (2003) afirma que, en tiempos modernos, a pesar de las independencias de las colonias, este modelo se sigue replicando, pero con una tajante diferencia: los centros de poder/opresión no se encuentran específicamente en Europa, están distribuidos por todo el globo, por eso advierte que la globalización actual intensificó la opresión, ahora no solo se margina al individuo, sino su cultura y su forma de ser, por lo que la violencia, aunque simbólica, es peor.

En lugar de esta idea de aldea global, donde todas las sociedades están integradas en un escenario horizontal, la globalización como actualmente se está viviendo, es más bien la intensificación de la opresión y la colonización del ser, donde los lugares específicos de enunciación son asimilados por identidades propias de Occidente, para engendrar individuos más controlables. Es así que, en un proceso global, las diversas identidades sexo-genéricas de los pueblos no occidentales poco a poco van asimilándose y adaptándose al modelo eurocéntrico y anglófono.

Esto propicia que, en la globalización, muxe's, two-spirits, hijras y garotos, etc. se diluyen en el gay o Queer occidental, o por lo menos esta fue la conclusión a la que llegó Néstor Perlongher, poeta y escritor argentino, quien da cuenta de esta realidad imperante con los garotos y los michê (sujetos sexo-genéricamente diversos en el Brasil de finales del siglo XX). Estos dos términos hacían referencia a los varones "femeninos", de los cuales la mayoría vivía en condiciones de pobreza, marginados de la sociedad y destinados, casi de manera autoritaria, a la prostitución. Epps (2007) refiere cómo esta realidad marginal chocó tajantemente con los discursos de liberación gay provenientes de Estados Unidos, y describe cómo estos sujetos poco a poco se empezaban a definir como gays, imitando el estilo de vida, la forma de vestir y expresarse, lo que implicaba una ilusión de ascenso social: mientras que ser michê era generador de escarnio, ser gay no necesariamente implicaba esto.

Al igual que con los sujetos muxe', Perlongher plantea que las identidades propias de Brasil poco a poco estaban siendo asimiladas por el sujeto gay proveniente del norte, pero que esta "igualación" (o asimilación) no resultaba tan fácil, puesto que el gay tenía ciertas características *sui generis* que, en general, el brasileño promedio, (y en particular los garotos o michê) nunca tendrán. Es así como Perlongher postula, mucho antes de que surgiera la teoría Queer, que la homosexualidad está en desaparición y que la realidad sexual y genérica de estos sujetos "diversos" (pues ellos no desaparecen, lo que deja de existir es su identidad) es un devenir gay. "La desaparición de la homosexualidad de la que

tan apasionada e inteligentemente escribiera Perlongher surge de varios factores, entre los cuales destacan el éxito de modelos de asimilacionismo gay y el desastre del sida, intrincadamente interrelacionados el uno con el otro” (Epps, 2007, p. 265).

Por estas razones, no es tan fácil evadir la cualidad colonial de estas propuestas gay-Queer, y su cada vez más clara, posibilidad asimilacionista, que posiciona de manera automática a Occidente y el Primer Mundo como los únicos portadores de la verdad sexo-diversa y como los garantes de la apertura hacia lo diferente, que únicamente puede ser LGBTTTIQ+. Cabe aclarar que esto no debe ser visto como algo indeseable, al contrario, es un ejemplo de cómo las diversas formas de describir la diversidad convergen. El movimiento político LGBTTTIQ+ tiene como meta la inclusión en la sociedad y la promoción de los derechos humanos, pero especialmente busca visibilizar la diversidad como una característica común en los humanos. Si algo se destaca en los postulados del pensamiento Queer, es la propuesta de enfocar la mirada en lo ambiguo, en lo extraño, por lo que a la diversidad se refiere, lo único que tiene de constante, (como los humanos mismos) es el cambio, es decir que incluso las identidades heterodisidentes no son cerradas, existen un amplio abanico de alternativas dentro de ellas, la plasticidad de los terminos ocupados es un ejemplo de lo mismo, definen ciertas conductas, pero no son determinantes. Es decir, que a pesar de que se pudiese interpretar como una pérdida cultural (puede que no), es posible que un sujeto se identifique como muxe´ o gay o Queer, justo sus porque sus características en común lo permiten y porque no son categorías excluyentes.

Epps (2007) nos remite a las palabras de Gabriel Giorgi, quien señala que, a pesar del movimiento de visibilidad gay de los 70 en Brasil, las “locas” descritas por Perlongher se estaban viendo como una identidad del pasado; cuando se hablaba de “ellos/ellas” siempre había un ambiente de nostalgia, que finalmente terminaba siendo comparada con el gay “actual”, recién llegado de los Estados Unidos. Dicho recuerdo constante del pasado es común a todos los que desean

que la cultura “se mantenga”, no cambie, cuando justo es una característica de la misma. Si vivimos en un mundo jerarquizado, lo último que los humanos desean es aumentar su distancia de lo “bueno”, y si esa movilidad puede propiciarse en una autoidentificación, hasta es de esperarse que la diversidad de expresiones se ajuste a lo categoría, (que no deja de ser variable) de lo gay o Queer. Una situación similar se ve con la pérdida de lenguas originarias, donde poco a poco los hablantes o se vuelven bilingües o dejan de practicar su lengua materna, puesto que simbólicamente es más apreciado hablar lenguas occidentales. Si lo extrapolamos a la identidad, a la forma de definirse ante los demás, por supuesto que va a haber mezcla, como diría Miano (2002), un ir y venir entre categorías que genera un sujeto en constante performance. Si un muxe´ también se define como gay o Queer o transgénero, es porque en un escenario intercultural, los individuos arrojan y desechan términos para ir caminando en su vida.

Así como “las locas” de Perlongher (al igual que “las locas” de Miano, véase capítulo 3) son el pasado que inevitablemente se convertirían en el gay actual, esta postura se puede extrapolar a los individuos muxe´ (y a los two-spirit, y al berdache, y los Hijra). Bajo la colonialidad, todas las realidades ajenas a Occidente son el inevitable pasado de la única y verdadera opción, la blanquitud eurocéntrica del primer mundo, es decir, los gays. Por eso no se puede evadir la relación entre lo gay-Queer y la colonialidad, pues ambas tienen la intención, aunque sea de manera parcial o simbólica, de asimilar a toda la diversidad del planeta bajo conceptos blancos y anglófonos, aplicando una no simultaneidad de la realidad diversa.

Esta situación no es exclusiva del movimiento LGBTTTIQ+ actual, Lander (2003) la denomina metarrelato o mito de la modernidad eurocéntrica. Este se caracteriza por una supuesta misión que las civilizaciones de Europa tienen con respecto al resto de pueblos del planeta. Cuando los europeos se encontraron con otros humanos en los territorios que fueron sus colonias, estuvieron expuestos a otras lenguas, otras identidades, otras formas de gobierno, pero, sobre todo, a otras formas de ver el mundo. Es en este encuentro, que los

Europeos se posicionaron como quienes tenían la finalidad de llevar “el progreso” y el “desarrollo” a través de diversos mecanismos. Se tuvo la falaz idea de que la forma de gobierno, la religión, el idioma y la economía propias de Europa eran las más avanzadas, y se confundió diferencia con atraso. Es bajo este mito, que Europa se volvió la zona productora de conocimientos, y el resto del globo, los receptores de los mismos.

Pero además, Lander (2003) reconoce el peligro de este mito bajo la tesis de *la no simultaneidad de lo simultáneo*, es decir, que a pesar de que dos formas de ver el mundo existan al mismo tiempo (simultáneamente), bajo el mito de la modernidad, la visión europea se posiciona como la finalidad de las demás formas de ver el mundo, es decir, el resto de expresiones son el pasado (no simultaneidad), que inevitablemente se convertirá a la usanza de los europeos, bajo la asimilación forzada o sutil. “Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas” (p. 24).

Perlongher, dice Epps (2007), ya lo había visualizado con el “devenir gay”, cuando vislumbró como las identidades propias de Brasil poco a poco se convertían en el modelo gay importado desde los Estados Unidos-Europa, aunque esto no necesariamente significa algo malo, puesto que los cambios se perciben especialmente son en la identidad. Al respecto, Giménez (2009) advierte que una de las características de la identidad es el cambio, y que justo la permanencia de las identidades se debe a su modificación constante. Incluso si los individuos de una sociedad no “convivieran” con otras culturas (situación muy extraña, pero posible), la identidad de los mismos cambiaría.

En el caso de los sujetos muxe’, en un primer momento su identidad está conformada por la diferenciación respecto a lo *convencional* en su contexto, lo que Giménez (2009) llama “*Identidades etiquetadas*, cuando el actor se autoidentifica en forma autónoma, aunque su diversidad ha sido fijada por otros” (p. 29). Esos “otros” que conforman la identidad muxe’ son los varones y mujeres

heterosexuales de Juchitán, porque —como se señaló en el capítulo 1 de la presente tesina— los sujetos muxé' conforman su identidad en un juego doble e interseccional en el cual el modelo sexo-género se sustenta en la particularidad étnica de la región.

Ante esta situación se debe comprender que los términos acuñados desde la sexología no son equiparables a las identidades de la sociedad zapoteca en la teoría, pero en la vida cotidiana no necesariamente ocurre esto, especialmente porque en la diferenciación ante una identidad como la muxé', también puede tener preponderancia un sujeto que presente características *ambiguas* en el aspecto de la sexualidad, pero conservado características diferentes en otros ámbitos; es decir que la dicha *ambivalencia entre sujetos excéntricos* no necesariamente tiene que ser con los propios juchitecos, sino que esa *otredad* puede ser un sujeto definido como Gay o Queer en el ámbito occidental. Lo interesante es que, en dicho encuentro, no podemos olvidar las dinámicas que cada sujeto trae consigo, que no están exentas de una jerarquía simbólica. “La identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, lo cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones” (Giménez, 2009, p. 29).

Ante esto, no es que los individuos muxé' no puedan apropiarse aspectos de la identidad gay o Queer, sino que, en el encuentro entre ambos paradigmas, ambas realidades no aparecen en un plano horizontal; este contacto ocurre inmerso en una tendencia mercantilista, neoliberal y consumista de masas que interactúa con más fuerza en ciertas identidades y que permea en un país donde existe una fuerte discriminación y rechazo a las expresiones e identidades étnicas en el escenario social (no por ello en el institucional). Giménez (2009) y Núñez (2015) lo explican como si fuese un “campo” simbólicamente, en el cual, si no se logra una distribución de fuerzas, la opresión puede terminar generando una asimilación al oprimido.

Dicha asimilación fue analizada por Epps (2007) con los garotos y michê en Brasil, y Salvador (2019) lo describió en su tesis con los sujetos muxé's. Poco a poco, las identidades particulares del tercer mundo se diluyen bajo los conceptos occidentales importados del norte, negando el lugar de enunciación (el cual promueve una visión pluralista), para finalmente otorgar el privilegio al primer mundo, de ser los beneficiarios y controladores del conocimiento y la realidad.

No todos los autores están de acuerdo con esta postura, existen algunos, un poco menos pesimistas, quienes ven en la teoría Queer y los movimientos LGBTTTIQ+ opciones liberadoras, sobre todo para los sujetos "de color". Bonet (2016) es uno de ellos, y considera que el movimiento Queer tiene como objetivo posibilitar la diversidad de expresiones y romper con los paradigmas dominantes, por lo que esta teoría y la teoría de la decolonialidad convergen en dar cabida a los que nunca la tuvieron, ya sean indígenas y sujetos afros o individuos sexualmente diversos. Ambos coinciden en ser los "nadie" como diría Eduardo Galeano, justo por representar "al sur", marginado y excluido por el "norte", como advertiría Boaventura de Sousa Santos.

Esta variante se denomina epistemología Queer del sur, y es el propio Bonet (2016) quien afirma que la lucha contra el patriarcado, la cisheteronorma y la LGBTTTIQ+-fobia no es contraria a la lucha contra la colonialidad y el eurocentrismo. Esta variante de la teoría Queer transgrede el binario hombre/mujer y propone reflexionar cómo el modelo patriarcal judeocristiano capitalista de la sexualidad impone un conjunto de ideas que terminan oprimiendo la diversidad humana, pero también alude a que la lucha contra este modelo puede marginar las diversas concepciones del mundo, por lo que esta postura aboga por un movimiento interseccional, donde los oprimidos, sobre todo los de pueblos y comunidades marginadas por la colonialidad, puedan unirse en la búsqueda de un mundo donde la diversidad no sea receptáculo de vejaciones.

Y es que, la diversidad sexual ha existido en todo el mundo, pero es ahí, en la periferia, "donde quienes mantienen relaciones sexuales con personas del

mismo sexo no se identifican necesariamente como homosexuales, trans o bisexuales” (Bonet, 2016, p. 12). Por esto, dentro de la epistemología Queer del sur, la lucha por la diversidad incluye la deconstrucción de estos términos, o por lo menos la aceptación de que no deben ser usados como categorías universales, y más bien, si se quiere defender la diversidad, se tiene que comprender que esta es representada bajo muchas acepciones.

La perspectiva de Bonet (2016) tiene un gran aporte, propone que ambos movimientos (Queer y decolonialidad) no necesariamente son opuestos, y que incluso, pueden dar cabida a la diversidad de identidades “del sur”. Bajo esta mirada, denominar a los muxe´ (por ejemplo) como gays, va en contra de lo que la epistemología Queer del sur propone. Epps (2007) hace la mención de que la propia Judith Butler (una de las teóricas exponentes del movimiento Queer) enfatiza en que esta propuesta no debe tomarse como universal, justo porque puede preparar los cimientos de una “neocolonización gay”.

La problemática que corren los movimientos inclusivos como el LGBTTTIQ+, fue ampliamente reflexionada por Zubiaur (2007), quien esboza la gravedad de malinterpretar su misión y propiciar la imposición:

el sentimiento de comunidad, de pertenencia colectiva, puede ser justificado y necesario como respuesta a una opresión [...] pero puede acabar volviéndose excluyente y opresivo cuando cambia la distribución de fuerzas: la incomodidad de amplios sectores con imágenes muy difundidas de lo gay da buena cuenta de ello”. (p. 28)

Este “cambio de fuerzas” es perfectamente aplicable a las sociedades “periféricas” con respecto a las del “centro”. Lo Queer es un movimiento que tienen un claro origen Occidental y responde a una opresión específica de estas latitudes, por lo que cuando se quiere aplicar a sociedades “no occidentales”, más que incluir se convierte en una “neo opresión”, una “globalización gay”,

debido a que muxe's, hijras y demás identidades periféricas son bombardeadas por imágenes de sujetos blancos, consumistas, viviendo en el primer mundo.

El propio Bonet (2016) considera que la epistemología Queer del sur busca la colaboración y ayuda entre sujetos sexualmente diversos bajo la perspectiva de una colonialidad presente, y advierte que esta misma colonialidad eurocéntrica puede llegar con la máscara del colectivo LGBTTTIQ+.

No obstante, como advierten Luanna Barbosa e Hilan Bensusan (2012), es fundamental que esta diversidad articulada para la construcción de contrahegemonías desde abajo no quede sofocada por los discursos emancipadores universalistas de Occidente —como por ejemplo el de los derechos humanos—, sino que refleje un “proyecto de horizontalidad de las conraidentidades” que evite la homogeneización de las resistencias y reivindique la polifonía de lenguajes emancipatorios. (p. 14)

No todos los autores tienen esta opinión respecto al movimiento LGBTTTIQ+ actual, La Fountain-Stokes (2004) considera que la cultura como tal, es resultado de las interacciones entre individuos diversos, y que es muy difícil encontrar exclusiones y marginaciones cuando, por lo menos en el aspecto de los movimientos culturales, estos han sido conformados por partícipes de muy diversas identidades. Menciona esto debido a que considera que la actual “esfera homosexual estadounidense” está conformada, además, por sujetos migrantes y negros, aunque no niega un interés de “blanquear” la historia.

A esta tendencia se le conoce como “white-washing”, y Estados Unidos no ha sido el único país que la ha aplicado, también en México se ha blanqueado la historia, por ejemplo, la imagen de José María Morelos y Pavón, hijo de mulatos y —ampliamente sabido— de tez morena, y cuyas representaciones frecuentemente lo muestran como un criollo. La Fountain-Stokes (2004) refiere una situación similar respecto a la redada de Stonewall, donde travestis afros y latinas participaron, pero que, en muchos textos y registros, se muestra como un

movimiento de varones gays blancos y cisgénero. No obstante, este autor concluye rotundamente que en el movimiento LGBTTTIQ´+ actual, los aportes en este caso, de los puertorriqueños, son fundamentales para entender dicho movimiento: “No hay tal cosa como cultura homosexual estadounidense sin la participación de los latinos” (La Fountain-Stokes, 2004, p. 153).

La Fountain-Stokes (2004) concluye lo anterior debido a que analiza las aportaciones de artistas y escritores puertorriqueños y cómo sus obras han influenciado al movimiento LGBTTTIQ+, sin embargo, no deja de advertir que la intención de asimilar o blanquear la historia, como él mismo la define, permanece latente. Menciona la metáfora del “melting pot”, un movimiento teórico que tiene como meta mostrar la historia, en este caso estadounidense, bajo la idea de que fue llevada a cabo por actores de piel blanca. Recordemos el eurocentrismo, ampliamente aplicado en países como Australia o Estados Unidos, donde obviamente la participación de los autóctonos forma parte de su historia nacional. Justo bajo este movimiento, se registran los hechos como si los indígenas “hubiesen desaparecido” y todos los protagonistas fueran de piel blanca.

Ante esto ¿Las consideraciones de La Fountain-Stokes (2004) pueden ser aplicadas en otros países? Los intercambios culturales, sobre todo entre Estados Unidos y el resto del mundo, son una constante —a veces desigual, otras no—, pero la relación existe. La tesis de La Fountain-Stokes (2004) es perfectamente entendible y hasta convincente en Estados Unidos. En este país se puede apreciar una “contra-tendencia” de generar un ambiente plural, propio de una nación “de migrantes” (no todos los políticos estadounidenses comparten esta postura). Es ahí donde la inclusión es entendible y hasta plausible. Otra cosa es hablar de Latinoamérica (o el resto del planeta) donde la situación más bien es vertical. No es que dicho autor esté equivocado, sino que su postura únicamente es aplicable en el contexto estadounidense, por eso, si queremos comprender qué sucede con los sujetos muxe´s, recurrimos a Arboleda (2011), quien analiza lo Queer, pero desde la postura de la interculturalidad de América Latina.

La situación gay a partir de “los ojos” de escritores latinoamericanos, que desde el pedestal estadounidense podrían ser clasificados como Queer, es descrita por Arboleda (2011), con conclusiones realmente distintas. La autora afirma que Latinoamérica es un escenario más complejo que unificado, y que proponer aterrizar la teoría Queer en estos territorios es una tarea sin sentido. Después de años de opresión, violencia, racismo, conflictos por territorios y recursos naturales, más que buscar cómo homologar las propuestas angloamericanas, es menester propiciar una reflexión desde las propias cosmovisiones. Aboga por no intentar encasillar las expresiones y las identidades latinoamericanas bajo la lupa del eurocentrismo, porque se terminará generando una asimilación, y justo lo que le hace falta a Latinoamérica es “subirse” al movimiento de la interculturalidad y la diversidad, para poder hablar por sí misma. Es momento de que los latinos dejen de ser analizados por los blancos, para que hacer oír su propia voz.

Ahora bien, una de las inconsistencias de la teoría Queer en América Latina ya se visualizó en el capítulo 3 respecto a lo “desgastado” que se encuentra el término homosexual, sobre todo la resemantización que le procede.

La figura que nos interesa es la del bugarrón. Este hombre que asume siempre el rol dominante/penetrador durante los intercambios homoeróticos (pero, sobre todo, su aceptación dentro de los grupos homosexuales como heterosexual), es tal vez uno de los retos más grandes que la realidad LGBT en el contexto latinoamericano presenta a muchas de las teorías queer. (Arboleda, 2011, p. 119)

Ante la idea de apreciar lo ambiguo, lo “raro”, el estado liminar entre los sujetos, ¿es la teoría Queer aplicable para comprender sociedades donde *lo ambiguo* no lo es como tal? Como los sujetos muxe’, que son ampliamente aceptados en la sociedad zapoteca del Istmo (Miano, 2002). Sí, son un tercer género que ante la perspectiva occidental sale de la norma, pero no por ello

entran en la categoría Queer, mucho menos en su contexto zapoteca. Es por esto que autoras como Ciccía (2020) advierten que, en los estudios de género, no siempre es de utilidad real comprender a los individuos bajo sus categorizaciones de manera diferenciada. Ella propone el término intra-acción para estudiar a los sujetos en un *constante diálogo*. Mientras que la interacción es analizar las categorías sociales de forma aislada y que interactúan en ciertos momentos, bajo la intra-acción se analizan estas mismas categorías como una interacción en sí misma, no es que dialoguen en ciertos momentos, sino que el intercambio es en sí la característica de su existencia, la interacción es el medio y el fin. Específicamente con los humanos, género y sexo son categorías en una constante interacción.

Esta corriente de los nuevos materialismos genera una fractura entre el pensamiento de Lamas (2013) quien desde el psicoanálisis propone que el género y la sexualidad son aspectos diferenciados, en donde el primero representa al cuerpo y el segundo a la mente, bajo este planteamiento dual y cartesiano, ambas categorías son diferentes y únicamente se relacionan cuando mente y cuerpo se unen conformando la identidad del sujeto. Ciccía (2020) propone que la mente no es ajena al cuerpo, al contrario, mente y cuerpo están unidos desde la descripción de la otredad, y que en el discurso en primera persona del cual habla Guerrero (2019) ya hay un cuerpo generizado, como si desde antes de nacer la sociedad nos cubriera del discurso científico hegemónico del sexo y que nosotros lo acatamos, o lo ponemos en duda bajo la transgresión (teoría Queer). Por eso, no debe extrañar el hecho de que un sujeto no se defina como homosexual a pesar de tener relaciones sexuales con individuos de su mismo sexo (por ejemplo), porque dicho pensar corresponde al discurso hegemónico que posiciona a las personas entre dos opciones (correcto e incorrecto). La teoría Queer ayuda a visualizar que el discurso de la diversidad pone su eje de análisis en lo extraño, lo raro, pero los nuevos materialismos feministas de los que habla Ciccía (2020) permiten comprender que los sujetos muxe´ finalmente responden como cuerpos generizados a su contexto, en un

diálogo permanente con ese otro, que incluye al colectivo LGBTTTIQ+, pero también a los juchitecos cisgénero, de los cuales se diferencian y asemejan en ese “ser como mujer sin serlo” del que habla Weiss (2019).

No obstante, una de las reflexiones más importantes de Arboleda (2011) compete a la imposición de identidades (la cual también puede surgir de forma simbólica), debido a que comprende que el movimiento LGBTTTIQ+ tiene claras intenciones mercantilistas (por lo menos hacia América Latina), y que la esencia que propició la redada de Stonewall, donde más que imponer una imagen del gay o la lesbiana blanca y consumista, se luchó por la reivindicación de la libertad más esencial, la libertad de “ser”, y no tanto en crear una identidad que niegue la realidad intercultural del resto de los pueblos. Ante esto, la autora recuerda el pensamiento decolonial de Pedro Lemebel, escritor y artista chileno, para quien su lealtad a la lucha contra el clasicismo era más importante que la lucha contra la opresión de la diversidad sexual, y quien afirmó: “tal vez lo gay es blanco” (Arboleda, 2011, p. 115).

Es momento de apreciar la realidad zapoteca, lo que sucede con los individuos muxe´ en particular. Ya se vislumbró lo que debería o no pasar, algo fundamental para comprender los sucesos; ahora es tiempo de responder a la incógnita ¿se puede denominar gay a los sujetos muxe´? La respuesta es sí, y es Salvador (2019) quien nos sugiere por qué:

Para la 41 marcha del orgullo LGBTTTIQA, celebrada el 29 de junio de 2019, Cerveza Victoria, del Grupo Modelo, organizó un evento el cual incluía la participación de dos contingentes importantes en la marcha, el primero relacionado con las muxes del Istmo de Tehuantepec, el segundo de las muxes radicadas en la Ciudad de México, que incluía la participación del Club Deportivo Muxe, el equipo de fútbol de la comunidad [...] portaba los logos de Cerveza Victoria y el eslogan de la campaña “Con Muxe Orgullo” [...] Es la primera participación masiva de la comunidad en la marcha. (p. 257 y 259)

No es uno de los propósitos de Salvador (2019) hacer un análisis identitario de la marcha del orgullo LGBTTTIQ+, pero sí aclara que las intenciones de la empresa, en este caso la cervecera, fue incluir a los sujetos muxe´ en la marcha como individuos gays dentro de un contexto comercial, sin la menor reflexión de lo que la identidad muxe´ implica. Con un interés plenamente publicitario para la cervecera, la participación de dicho contingente representa la occidentalización de los individuos muxe´. El autor señala que esta situación no involucra la cosmovisión y el saber ancestral de los zapotecas, pues la marcha no es propia de su cultura, y no se refiere propiamente a la cerveza, sino a su participación en un movimiento ajeno a su comunidad. Si se hubiese querido mostrar la diversidad sexual y étnica, se hubiese escenificado, por ejemplo, con una vela muxe´, que representa su aceptación en la sociedad juchiteca a través de la religión y el uso del atuendo de tehuana. Pero en vez de eso, decidieron trasladar a los individuos muxe´ y que marcharan en un evento completamente ajeno a las dinámicas de Juchitán.

Salvador (2019) finaliza afirmando que esta situación solo demuestra, primero, el poco interés por parte de los organizadores de apreciar el pensamiento zapoteca. En segundo término, se trata de un ejercicio de asimilación, porque fomenta que sujetos culturalmente diversos participen en actividades que están fuera de las dinámicas de sus comunidades. En este caso, porque los individuos muxe´ están involucrados en una marcha que no lleva su identidad en el acrónimo (LGBTTTIQ+). Este es un ejemplo de cómo se manejan las dinámicas en sociedades poco a poco más acostumbradas al consumo pos masivo, debido a que tarde o temprano los bienes culturales que se “venden” (puesto que la presencia de este contingente de muxe´ estaba para promocionar un producto) van a escasear, es por eso que los desarrolladores de estas tendencias empiezan a realizar un trabajo de *etnografía*, buscando productos culturales de otras sociedades para traerlas a las urbes como *exóticas*, pero dicha extracción debe ser consumible para la sociedad pos masiva (para vender

una cerveza), por lo que los bienes culturales extraídos de su contexto se modifican y, en muchos casos (como en el de la marcha) ,quedan empobrecidos simplemente por resultar completamente ajenos a lo que en un primer momento significaban.

Y reiteramos, no es que las marchas de este colectivo sean malas, el problema es imponerlas a sujetos culturalmente diversos para acoplar toda la diversidad étnica a las dinámicas propias del acrónimo occidental.

Esta situación propicia un doble discurso: por un lado, se afirma que los sujetos muxé son una categoría propia de la sociedad zapoteca, y se fomenta la idea de que son un “tercer género” que se debe respetar, y por el otro, se les invita a asimilarse poco a poco en los movimientos LGBTTTIQ+ actuales para que, de manera simbólica, dejen de definirse como muxé’s y pasen a definirse bajo parámetros de una clara procedencia anglófona, como gay, homosexual o trans, según sea el caso. Que las personas muxé, (o por lo menos sus representantes) participen en una marcha, donde su identidad no está dentro del acrónimo, propicia la evasión de su lugar propio de enunciación. Esto es una manifestación de colonialidad y una imposición más sutil, pero no por eso menos convincente y exitosa, puesto que voluntariamente los sujetos muxé’s lo permiten y, sin darse cuenta, renuncian a la diversidad de la cual sienten orgullo.

Finalmente, hemos de aclarar de que no proponemos mantener en el aislamiento a un grupo cultural —los zapotecas—, con el fin de evitar cualquier “contaminación” que provenga de otras culturas, más bien se apuesta por propiciar un escenario intercultural, donde los actores se encuentren en una posición horizontal, sin jerarquía alguna, que beneficie tanto a los individuos muxé’s como al colectivo LGBTTTIQ+. Como afirma Guerrero (2019):

Esto, desde luego, no implica decretar como intocables a otras cosmologías. Habrá, sin duda, injusticias en el interior de estas, pero la solución no pasa por un *epistemicidio*, por el exterminio de sus concepciones, sino por un diálogo crítico que enriquezca a ambas

tradiciones y que permita pensar una justicia que no presupone la metafísica de Occidente". (p. 50)

Conclusión

El colectivo LGBTTTIQ+ surgió como una necesidad ante la represión y la aversión de una sociedad cisheteronormada que rechazaba y negaba la existencia de un grupo de personas, por el simple hecho de *ser*. Sus logros son más que celebrados, son fundamentales para la democratización de sociedades tan complejas como la mexicana, donde la garantía al ejercicio de vivir plenamente la diversidad debería estar vigente, puesto que es un derecho humano.

El colectivo LGBTTTIQ+ exigió sus derechos y se negó a ser asimilado, por lo tanto, no debe permitirse que se asimilen identidades sexuales y genéricas, que también sufren aversión, pero no necesariamente se identifican bajo cánones occidentales. Lo mejor sería un diálogo, donde los actores se beneficien mutuamente. Al día de hoy, es lamentable ver como ciertas asociaciones civiles fomentan campañas de derechos humanos (completamente plausibles en su contenido) con nombres en inglés, que fueron importados de los Estados Unidos, como el IDAHOT (International Day Against Homophobia Biphobia and Transphobia), mientras que es casi nula la promoción de esas mismas campañas en lenguas indígenas, por ejemplo, lo que propicia que identidades como la muxe', poco a poco se asimilen en los términos promovidos, finalmente, desde los países primermundistas, puesto que una de las formas para generar dinámicas contra la discriminación y el rechazo, vienen desde campañas en inglés, incluso muchas veces promovidas desde países extranjeros. Esto no necesariamente tiene como meta modificar categorías identitarias, se reitera, su contenido es ampliamente necesario, pero si es un factor interesante a analizar.

Esta paradoja, en la que países como Estados Unidos se muestran como los garantes de los derechos humanos para el colectivo LGBTTTIQ+ mientras ellos mismos fomentan una violencia al estilo colonial, donde la diversidad sexo-

genérica de otros pueblos es mancillada —por no decir asimilada— bajo el argumento de que es “atrasada”, es un aspecto que no podemos evadir cuando sujetos muxé participan en un desfile que lleva como título un acrónimo que no contempla su identidad.

La colonialidad fomenta la violencia con respecto a la imposición de la concepción occidental en el resto del mundo, donde la diversidad sexual y genérica también está presente, pero no es “importante” puesto que no es “blanca”. Por los procesos actuales de globalización y mercantilización cultural, sí se les puede denominar gays o Queer a los muxé’s, otra cosa es afirmar que eso es algo aceptable, mientras se homogeniza una amplia diversidad en conceptos propios de Occidente, en un claro ejercicio de colonialismo del ser, como dirían los teóricos de la colonialidad. Esta tendencia no respeta la identidad de los pueblos, pero continúa ocurriendo, y para evitarla, tenemos que comprenderla.

Otro aspecto por el que no es aceptable la asimilación, específicamente de los sujetos muxé’s en gays, es que promueve la idea del homosexual y sujeto trans levemente transgresor, es decir, un individuo diferente al heterosexual, pero que no transgrede de manera contundente la cisheterónoma, puesto que también se puede casar, adoptar hijos, puede ser consumista al estilo occidental y, de forma muy importante, es “blanco”.

Recordemos el modelo patriarcal judeocristiano, capitalista de la sexualidad mencionado en el capítulo 2. De estas tres vertientes, el sistema capitalista es el único que, en el siglo XXI, asimiló al colectivo LGBTTTIQ+. En un primer momento estas identidades transgredían al capitalismo, puesto que sus representantes no “podían procrear”, mucho menos ser consumistas. Pero en la actualidad, se ve al movimiento LGBTTTIQ+ como un conjunto de personas solteras y sin hijos, que pueden gastar más dinero y darse más lujos. Así es como se crea el denominado “Capitalismo rosa”. Pero, ¿qué sucede si no eres consumista? ¿O blanco? Según el metarrelato universal, quienes no lo sean, poco a poco lo serán o desaparecerán.

El problema radica allí, en la asimilación cultural, puesto que, por las dinámicas propias de Oaxaca, los individuos muxe´ jamás podrán cumplir, por lo menos, con este último punto; la idea de raza —pero sobre todo el racismo imperante en México— propicia que se tenga que estimar este encuentro entre paradigmas desde la perspectiva interseccional, puesto que homofobia o discriminación de género son solo una parte del problema. La diversidad se debe entender como la posibilidad de apreciar distintas formas de expresar las *mismas* categorías, pero muy pocas veces se tiene la capacidad de respetar, o simplemente aceptar que existan muchas formas de vivir. Si se desea mostrar la diversidad cultural, se debe comprender que esta solo tiene sentido cuando los sujetos se encuentran en su entorno y pueden *absorber* la cultura para hacerla parte de sí mismos (Giménez, 2009). Aquí lo importante no es que las identidades cambien, sino que dichas modificaciones estén en un plano de igualdad sustantiva, y para generar esta horizontalidad, se debe entender qué privilegios —incluso los simbólicos— se tienen y de cuáles se carece.

Como desarrolladores y gestores interculturales, tenemos la finalidad de ser el puente entre distintos grupos culturales y el Estado, puesto que tarde o temprano, los diversos actores compartirán dinámicas, se vincularán por recursos, cohabitarán el territorio o, simplemente, forman(amos) parte de un país en constante diálogo. Dicho esto, es menester que, como profesionistas que propiciamos los encuentros, tengamos en claro que los diálogos nunca parten de un escenario horizontal, el pensamiento intercultural da cuenta de ello ampliamente, no hay un espacio de fuerzas similares, y esto muchas veces propicia acciones que benefician únicamente a los privilegiados. Es nuestro deber como profesionistas que nos especializamos en entender la diversidad, estar conscientes de que mientras más se fomente o apoye en su visualización, más gente puede tener intereses no tan loables desde la ética con la misma, lo que propiciará que empresas (por ejemplo) quieran extraer bienes culturales para empobrecerlos y venderlos al mercado. La cultura se vende, lo sabemos bien, es momento de tomar una postura y decidir, si se va a vender, que por los menos

sean ellos, los legítimos dueños, quienes se beneficien. No es malo que la cultura entre en el mercado, el problema es que los opresores muchas veces aprovechan las situaciones de marginación para su propio beneficio.

Pero trabajar con la cultura no es solo comprender estas dinámicas opresor-oprimido, también es visibilizar que la diversidad como concepto en general no solo aborda los diferentes pueblos de un territorio, sino también las identidades que se concretan en acciones que usualmente se llevan a cabo en la privacidad, como la sexualidad, lo cual es una ambivalencia curiosa, puesto que a pesar de que dichas acciones “no son verificables”, aterrizan en un aspecto completamente conocido para los demás, la orientación sexual, la cual es parte de la diversidad aunque sea compleja analizarla, puesto que se define por prácticas que pueden dejar de llevarse a cabo —no siempre son constantes—. Si dicha categoría es tan relativa, ¿Por qué es importante su análisis?, porque juega un papel fundamental en la trayectoria de vida de los sujetos: violencia, discriminación, rechazo, o auto negación pueden ser acontecimientos tan complejos que derivan exclusivamente de un aspecto, que técnicamente es privado, no necesariamente debería ser una condicionante en la existencia y la realidad es que lo es. Por eso como desarrolladores y gestores interculturales debemos apreciar la importancia de la sexualidad como parte de la diversidad, porque es una de las “capas” que nos definen y también da pauta de cómo viven los sujetos.

Empecemos visualizando un país donde la diversidad sea apreciada por lo que es y que pueda generar motivo de orgullo y un escape a las distintas opresiones de por sí latentes, es momento de que como profesionistas podamos emitir opiniones bien fundamentadas de cómo trabajar con la cultura.

APARTADO 1

Definiciones

Gay: Define a hombres y mujeres homosexuales, ya que esta palabra es sinónimo de homosexualidad. (Real Academia Española, 2020).

Lesbiana: Mujeres que tienen vínculos afectivos, emocionales y sentimentales con otras mujeres. (Cano, 2019).

Bisexual: Aquellos individuos que sienten atracción tanto por el género masculino como por el femenino de manera simultánea o esporádica. (Cano, 2019).

Travesti: Individuos que se visten con ropa y accesorios del género opuesto de manera ocasional o permanente. (Guerrero, 2019).

Transgénero: Individuos se definen con el género opuesto. (Guerrero, 2019).

Transexual: Individuos que se identifican con el género opuesto y realizan cambios quirúrgicos en su cuerpo, principalmente en su sexo biológico, lo modifican de tal manera que su identidad de género se “amolde” (con lo que la ciencia permita) al género con el que se identifiquen. (Guerrero, 2019).

Intersexual: Individuos que biológicamente no se les puede definir ni como varones ni como mujeres. (Lamas,2013)

Queer: Sujetos no se definen ni como varones ni como mujeres, más bien su identidad fluye a través de los géneros e incluso, puede no ser ninguno o convertirse en ambos. Cano (2019)

Cisheteronormatividad: Es el conjunto de ideas que sostienen que los individuos que no son cisgénero ni heterosexuales están mal o equivocados. (CNMH, 2019).

REFERENCIAS

- Alfarache, Á. (2012). La construcción cultural de la Lesbofobia. Una aproximación desde la Antropología. en Muñoz Rubio, Julio (Coord.). *Homofobia: laberinto de la ignorancia*. (1ª ed. electrónica). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Álvarez, E. (2012). Los derechos humanos de las comunidades Lésbico, Gay, Bisexual, Travesti, Transexual, Transgénero e Intersexual. en Muñoz Rubio, Julio (Coord.). *Homofobia: laberinto de la ignorancia*. (1ª ed. electrónica). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arboleda, P. ¿Ser o estar “queer” en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. (39),111-122. [fecha de Consulta 6 de marzo de 2020]. ISSN: 1390-1249. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=509/50918284008>.
- Arlettaz, F. (2015). Matrimonio homosexual y secularización. (1ª ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bonet, A. (2016). Epistemologías del Sur y luchas LGTB: Confluencias y desafíos. *Nómadas Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 47 (1). [Fecha de Consulta 19 de febrero de 2020]. ISSN: 1578-6730. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181/18153280009>.
- Cámara R. J. (2019) La noche de las mujeres trans en Mérida: 50 años de razzias y empoderamiento. México: *memorias de nómada. Periodismo cultural*. [Fecha de Consulta 17 de noviembre de 2020]. Disponible en: <https://www.memoriasdenomada.com/la-noche-de-las-mujeres-trans-en-merida-50-anos-de-razzias-y-empoderamiento/?fbclid=IwAR2JGrTcHezzlq9TryLO1RxD7pVSqjDj7dtDH7R9rv6S56czGCCAeNZwLtk>

- Cano, G. (2019). ¿Qué hay detrás de las siglas LGBTTTIQ? en *Revista de la Universidad de México*. Núm 846, Nueva Época. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castañeda, M. (2011). La experiencia homosexual. Para comprender la homosexualidad desde dentro y desde afuera. (1ª ed.). México: Paidós.
- Castro-Gómez, S. (2010). La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (CNMH). (2019). Ser marica en medio del conflicto armado. Memorias de sectores LGBT en el Magdalena Medio. Colombia. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Ciccia, L. (2020). ¿De qué hablamos cuando hablamos de género en el campo de la salud mental? La importancia de des-esencializar los cerebros. Conferencia magistral en YouTube. *Tercera sesión del Seminario de Investigación: Género, conocimiento científico y subjetividades en diálogo*. México: Instituto Politécnico Nacional. Consultado el 27/11/2020 en: <https://www.youtube.com/watch?v=A2tUXUrQQZ8&t=2597s>
- Coronil, F. (2003). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. en Lander, Edgardo (Compilador). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (1ª ed.). Argentina. Clacso.
- Curiel, O. (2011). El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la Antropología. en Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (Comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (2ª ed.). Argentina. Ediciones Godot.
- Díaz, E. (2019) Entrevista con Judith Butler. El poder político del duelo público. en *Revista de la Universidad de México*. Núm 846, Nueva Época. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Epps, B. (2007). Retos y riesgos, pautas y promesas de la teoría queer. *Debate Feminista*, 36, 219-272. [Consultado en Febrero 20 del 2020], de www.jstor.org/stable/42625014.
- Escobar, A. (2003). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? en Lander, Edgardo (Compilador). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (1ª ed.). Argentina. Clacso.
- Flores, J. (2012). La homofobia y las bases biológicas de la diferenciación sexual. en Muñoz Rubio, Julio (Coord.). *Homofobia: laberinto de la ignorancia*. (1ª ed. electrónica). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fone, B. (2008). *Homofobia: una historia*. (1ª ed.). México: OCEANO DE MÉXICO.
- Giménez, G. (2009). *Identidades sociales*. (1ª ed.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Mexiquense de Cultura.
- Gómez Suárez, Á. (2009). El sistema sexo/género y la etnicidad: Sexualidades digitales y analógicas. *Revista Mexicana De Sociología*, 71(4), 675-713. Retrieved February 23, 2020, from www.jstor.org/stable/20697629.
- Guerrero, S. (2018). *El pánico y tus ojos que me sueñan: etnografía afectiva de un tránsito de género*. en Pons Rabasa, Alba y Guerrero Mc Manus, Siobhan (Coordinadoras). *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. (1ª ed.). México. UNAM
- Guerrero, S. (2019). Lo trans y su sitio en la historia del feminismo. en *Revista de la Universidad de México*. Núm 846, Nueva Época. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guerrero, S. (2019). Y a todo esto, qué es ser mujer para mí. Siobhan Guerrero Mc Manus Canal en YouTube. Consultado el 18/11/2020 en <https://www.youtube.com/watch?v=yet58tQqNi8>

- Gutmann, M. (2016). *Por mis pistolas: sexualidad, anticoncepción y sida en México*. (1ª ed.). México: Siglo XXI Editores.
- La Fountain-Stokes, L. (2004). De sexilio(s) y diáspora(s) homosexual(es) latina(s): Cultura puertorriqueña y lo nuyorican queer. *Debate Feminista*, 29, 138-157. [Consultado en Marzo 12 del 2020] de www.jstor.org/stable/42624807
- Lander, E. (2003). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. en Lander, Edgardo (Compilador). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (1ª ed.). Argentina. Clacso.
- Lamas, M. (Comp.) (2013). El género, La construcción cultural de la diferencia sexual. (4ª reimpresión). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa.
- Lamas, M. (2013). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género". en Lamas, Marta. (Comp.). *El género, La construcción cultural de la diferencia sexual*. (4ª reimpresión). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa.
- Leck, G. M. (2005). Uniformes escolares, pantalones anchos, muñecas Barbie y trajes de ejecutivo en los consejos escolares. en Talburt, Susan y R. Steinberg, Shirley (Editores). *Pensando Queer: Sexualidad, cultura y educación*. (1ª ed.). España. GRAO.
- Leyland W. (2004). Entrevista a John Giorno publicada en la Revista Gay Sunshine Press (1978-1982). en Leyland, Winston (editor). *Cónsules de Sodoma*. (1º ed.). España: Tusquets Editores.
- Lizarraga, X. (2012). Una mirada al devenir del activismo homosexual. en Muñoz Rubio, Julio (Coord.). *Homofobia: laberinto de la ignorancia*. (1ª ed. electrónica). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martin, J. (2018). *Tender un puente. Cómo la iglesia católica y la comunidad LGBTI pueden entablar una relación de respeto, compasión y sensibilidad*. España: Ediciones Mensajero.

- Martínez E. A. (2004). *Escrituras torcidas: Ensayos de crítica 'queer'*. Barcelona: Laertes. Consultado en Epps, B. (2007). Retos y riesgos, pautas y promesas de la teoría queer. *Debate Feminista*, 36, 219-272. [Consultado en Febrero 20 del 2020], de www.jstor.org/stable/42625014.
- Martínez, H. (2014). *Metodología de la investigación*. México: Cengage Learning editores.
- Méndez, J. (2011). *Cuerpos trazando caminos de resistencia. Procesos de estigma y discriminación en varones homosexuales viviendo con VIH*. (1ª ed.). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Miano, M. (2002). *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*. (1ª ed.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés.
- Mignolo, W. (2003). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. en Lander, Edgardo (Compilador). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (1ª ed.). Argentina. Clacso.
- Moreno, T. (2019). ¿Qué es la diversidad sexual? #175. Video en YouTube. Publicado el 16 de Junio del 2019 en <https://www.youtube.com/watch?v=gaSr2jUOFKc&t=283s>. Consultado el 27/02/2020.
- Muñoz, J. (2012). La ciencia hegemónica contemporánea y la homofobia. en Muñoz Rubio, Julio (Coord.). *Homofobia: laberinto de la ignorancia*. (1ª ed. electrónica). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Núñez, G. (2015). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. (3ª ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de Sonora.
- Olivé, L. y Ruy P. T. (2014). *Temas de ética y epistemología de la ciencia. Diálogos entre un filósofo y un científico*. (1º reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica.

- Olivera, M. E. (2012). ¿Hay homofobia en la literatura? en Muñoz Rubio, Julio (Coord.). *Homofobia: laberinto de la ignorancia*. (1ª ed. electrónica). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Platón. (2006). El banquete. (1ª ed.). Estudio preliminar: Claudia T. Mársico. Argentina: Caronte Filosofía.
- Quijano, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. en Lander, Edgardo (Compilador). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (1ª ed.). Argentina. Clacso.
- Real Academia Española (2020). Diccionario de la Real Lengua Española. Consultado en <https://dle.rae.es/> 03/02/2020.
- Rocagliolo, S. (2019). Memorias de un heterosexual. en *Revista de la Universidad de México*. Núm 846, Nueva Época. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez, I. (2005). Técnicas de investigación documental. (1ª edición). México: trillas.
- Rubin, G. (2013). El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo. en Lamas, Marta. (Comp.). El género, La construcción cultural de la diferencia sexual. (4ª reimpression). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa.
- Salvador, L. E. (2019). Territorialidades de la población muxe en la Heroica ciudad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca. Tesis de Maestría. Dra. María del Carmen Juárez Gutiérrez (Asesora). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Scott, J. W. (2013). El género: una categoría útil para el análisis histórico. en Lamas, Marta. (Comp.). El género, La construcción cultural de la diferencia sexual. (4ª reimpression). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa.

- Segato, R.L. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. en Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba (Comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (2 ed.). Argentina: Ediciones Godot.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (2019). DERECHO AL LIBRE DESARROLLO DE LA PERSONALIDAD. SU DIMENSIÓN EXTERNA E INTERNA. Fuente: Gaceta del Semanario Judicial de la Federación. Libro 36, Noviembre de 2016, Tomo II, página 896. Registro digital: 2013138. Tesis: 1a. CCLXII/2016 (10a.) Tipo: Aislada. Consultado en Semanario Judicial de la Federación (scjn.gob.mx) el 24/09/2021.
- Tena, O. (2012). Análisis ético de la homofobia. en Muñoz Rubio, Julio (Coord.). *Homofobia: laberinto de la ignorancia*. (1ª ed. electrónica). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ulrichs, K. H. (1879). Investigaciones sobre el enigma del amor entre hombres. (Primer volumen). Zubiaur, I. (Ed.) (2007). *Pioneros de lo homosexual / K.H. Ulrichs, K.M. Kertbeny, M. Hirschfield*. España: Anthropos Editorial.
- Vela, F. (2013). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. en María Luisa Tarrés (Coord.). *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. (1 ed.). México: El Colegio de México, FLACSO.
- Weiss, Y. (2019). Muxes: El tercer género con Felina Santiago, Karla Rey y Kika Godínez. *Revista de la Universidad de México*. Video en YouTube. Publicado el 29/03/2019. en https://www.youtube.com/watch?v=es_SOZFyNyY&t=434s. Consultado el 07/01/2020.
- Woods, G. (2001). *Historia de la literatura Gay*. España: AKAL ediciones.
- Zubiaur, I. (Ed.) (2007). *Pioneros de lo homosexual / K.H. Ulrichs, K.M. Kertbeny, M. Hirschfield*. España: Anthropos Editorial.