



**UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Xochimilco**

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Maestría en Comunicación y Política

**Las velas istmeñas como campo de disputas
y tensiones culturales**

Moises Mosheh Mitelhaus Toledo

**Tesis para optar al grado de maestro en
Comunicación y Política**

Directora de tesis: Dra. Yissel Arce Padrón

México

marzo de 2017

Agradecimientos

Con la presentación de este trabajo concluyo un ciclo iniciado hace dos años y medio que constituye una de las etapas más gratificantes y enriquecedoras que haya vivido, motivos por los que agradecer se vuelve imperante y a la vez complejo, porque ¿cómo agradecer por la oportunidad dada?, ¿a quién o quiénes agradecer? y ¿cómo corresponder al enorme honor recibido? Para dimensionar la profundidad de estas preguntas y la complejidad de su respuesta basta con considerar algunos de los aspectos y acontecimientos sucedidos durante este tiempo. Como estudiante del programa *Maestría en Comunicación y Política* de la Universidad Autónoma Metropolitana, gocé del beneficio de la beca que otorga el Conacyt, al tiempo que, compañeros de la Escuela Normal Rural "Prof. Raúl Isidro Burgos" de Ayotzinapa, fueron desaparecidos, desollados y asesinados por el Estado mexicano ¿Por qué mientras unos recibimos una beca, otros tuvieron que padecer en carne propia el terrorismo de Estado? Durante este tiempo también nos enteramos no sólo de los escándalos de corrupción de quien malgobierna este país, también de que plagió su tesis con la que obtuvo el título de licenciado en Derecho. De ahí que la reflexión se imponga más compleja: ¿cómo agradecer por tan alto honor, cuando, debido a los recortes a la educación –por parte de quien no entiende la importancia de la misma–, la permanencia de programas como éste está en crisis? No es sencillo responder. El trabajo realizado a lo largo de este tiempo me llevó a entender que la elaboración de una tesis es una oportunidad única para relacionarnos de manera profunda y comprometida con problemáticas complejas y puntuales de nuestro acontecer y, que haber gozado de un privilegio como éste –que debería ser un derecho– no es sólo ni puede ser un proyecto personal, sino, más bien, es una apuesta de nación en la que están fincadas nuestras esperanzas de revertir el horror y la barbarie, y por la que mantenemos la convicción de que esto que vivimos no es destino inexorable. Es esto en lo que creo, y es este el compromiso que asumo como forma de agradecimiento hacia todos por quienes el que yo escriba estas líneas es posible, y de entre los cuales sólo me es posible mencionar a algunos.

Mi profundo agradecimiento hacia todxs lxs que en el Istmo me recibieron y compartieron parte de sí.

También agradezco profundamente a todos mis profesores con los que compartí estos más de dos años y de la misma forma a todxs los que integran el cuerpo de la maestría, profesores y colaboradores. Para ustedes no sólo mi gratitud, también mi amistad, admiración y respeto.

De manera muy especial agradezco a mis compañeros de grupo que son sin duda los mejores que cualquiera haya podido tener: ustedes han hecho de este proceso algo único y maravilloso.

A mis lectores, maestra Itza Amanda Varela Huerta y doctor Fabián Bonilla López, les agradezco profundamente su colaboración y su lectura atenta y crítica, para concluir este proceso.

A la doctora Margarita Reyna, Maggie, por ser una de las personas más chidas que conozco. Gracias por tu amistad, por hacer tan ameno el tiempo de aula, y por combinar tan bien la crítica, el respeto y la amistad. Para ti mi eterna gratitud y amistad.

A la doctora Silvia Gutiérrez, gracias por la oportunidad.

Para Yissel, a quien considero ya como parte de mi familia, no me alcanzan las palabras para agradecerte y sólo puedo decir, gracias infinitas por todo.

A Mara, gracias por todo tu apoyo amor.

Finalmente quiero agradecer y dedicar este trabajo a mi mamá, a quien le debo todo.

Índice

Introducción.....	1
1. Reflexionar sobre las festividades: las estrechas relaciones entre lo cultural y lo político. La importancia de una festividad como las velas istmeñas en la contemporaneidad	4
1.1 Las velas istmeñas: de la descripción densa a la construcción del objeto de estudio. La importancia de las banalidades en el proceso social	9
1.2 El lugar de la diferencia cultural y de las disputas y tensiones culturales: la restitución de lo político en la cultura y su importancia en la conformación de identidades, una disquisición necesaria	26
1.3 Las velas istmeñas: lugar de disputas y tensiones culturales. La configuración entre la teoría, lo político y lo empírico	39
Capítulo 2	45
2. De las grandes narrativas y el sentido común disciplinar a las posibilidades de lo político	45
2.1 Las tensiones y disputas con las grandes narrativas	47
2.2 Sentido común disciplinar: el camino de un saber garantizado	58
2.3 Las posibilidades de pensar la cultura como el lugar de lo político: una discusión ineludible	61
Conclusiones	67
Bibliografía	75

Introducción

En el Istmo de Tehuantepec, ubicado en el estado de Oaxaca, en el sureste mexicano, a lo largo de todo el año se suelen realizar unas festividades conocidas como *velas*. Son celebraciones que atraen mucho por su ambiente cálido y gran colorido. La diversidad de trajes de tehuana, sones istmeños, bailes, comida típica y bebida en abundancia, son generalmente las características que las distinguen. Su organización, en algunos casos, es comunitaria y muy tradicional, por lo que también cuentan con un gran arraigo. Las velas suelen ser públicas, y las hay también con un carácter semiprivado. Algunas se integran de otras celebraciones efectuadas tanto en días previos como posteriores al principal. Su registro data al menos del siglo XIX, y por lo general se realizan para celebrar diversos motivos significativos de aquellas sociedades. Entre las más conocidas se encuentran las que se realizan en honor a los santos patronos de la región, como la *Vela San Vicente Ferrer*; las que celebran a algunos de los gremios o profesiones “tradicionales”; o hay otras que se realizan en honor a familias de aquella región como la *Vela López*. Otras más, se realizan para celebrar a algunos de los barrios o secciones del Istmo. La *Vela Sandunga* se celebra en honor al son del mismo nombre que es considerado himno de aquella región; y la *Vela 5 de septiembre* se realiza para conmemorar una famosa batalla, en la que una unidad militar del ejército mexicano, integrada por juchitecos, derrotó al ejército francés, en 1866. Me refiero a éstas por mencionar algunas dentro de una muy larga lista.

En la presente tesis de maestría, y desde la adscripción a los *estudios culturales* y a la *crítica postcolonial*, analizo y reflexiono sobre otros motivos latentes, expresados sutilmente, por los que estas festividades también se realizan, y que observé durante la celebración de tres velas a las que asistí a finales del 2015. Me refiero a ciertas formas de luchas, conflictos, interpelaciones y trastocamientos que he denominado como *disputas y tensiones culturales*; y que abordaré a partir de dos ámbitos concretos: el complejo entramado de relaciones dada entre las distintas velas, y su relación con la construcción de las grandes narrativas istmeñas.

Como antecedente a este trabajo, en mi tesis de licenciatura escribí también en torno a estas festividades. En aquella ocasión sobre las velas que la comunidad

istmeña –que por diversos motivos migró a la Ciudad de México– realiza en esta ciudad. De ahí que, inicialmente, mi proyecto de maestría planteara una continuación de aquella investigación y fuera ése el motivo que me llevó a realizar trabajo empírico, y a visitar por primera vez los municipios de Juchitán y Tehuantepec, de la región del Istmo. Lo que encontré está narrado ya en las páginas del primer capítulo. Aquí basta decir que ese encuentro me llevó, de forma abrupta, a replantear todo el proyecto y a vislumbrar todo un relato construido en torno a esas sociedades y sus festividades, que no da cuenta de diversos ámbitos en conflicto de aquella región y que conforman las velas y cuyas repercusiones son importantes.

Esa experiencia, entendida de forma amplia, comprendió el conocimiento previo así como importantes desplazamientos, a partir de lo observado, de la idea que me había formado de *tradición*, y me condujo a formular una serie de interrogantes críticas que, aunque en apariencia son simples, conducirían a una profunda reflexión y guiarían las indagaciones de este trabajo. Me pregunté ¿qué es y cómo debe ser una vela y quién puede decirlo y, qué festividad –aunque se precie de serlo– no lo es y quién lo determina y por qué?, ¿qué es la tradición y quién lo puede determinar?, ¿por qué motivos se realizan las velas?, ¿cómo se crea ese conocimiento, quiénes intervienen y qué poder tiene? Reflexionar sobre esas ausencias en el relato, sobre su construcción y consecuencias, me pareció imperante y me llevó a proponer como objeto de estudio las *disputas y tensiones culturales* dadas en el entramado de las velas a las que asistí.

El soporte de mi análisis es fundamentalmente el registro de mi observación durante mis estancias en el Istmo de Tehuantepec, puntualmente durante los meses de noviembre y diciembre del 2015, en los municipios de Juchitán y Tehuantepec. Conformé este archivo a partir de notas realizadas durante mi trabajo en campo que incluyó mi participación en tres velas, entrevistas con diversos informantes y un amplio archivo fotográfico.

El primer capítulo de esta tesis está conformado por cuatro apartados en los que reflexiono, de inicio, acerca de la importancia e implicaciones de festividades tales como las velas en sus contextos y doy cuenta de la legitimación, por una parte, de mi objeto de estudio y, por otra, de la perspectiva transdisciplinaria que propongo seguir.

Posteriormente, trazo el recorrido realizado para proponer y pensar las disputas y tensiones culturales como objeto de estudio, partiendo de una descripción densa de todo el proceso en la que reparo en aspectos banales de la vida cotidiana pero que son altamente significativos. En la siguiente sección hago una reflexión amplia sobre nociones clave para la conformación del objeto, así como de las perspectivas teóricas que elegí y que me posibilitaron la observación y la realización de conexiones entre prácticas comúnmente sujetas a separación. Finalmente, en la última sección de este capítulo menciono a los actores, elementos y relaciones que a través de mi trabajo empírico observé y que conforman las disputas y tensiones culturales, en el entramado de las tres velas a las que asistí en el Istmo de Tehuantepec.

El segundo capítulo está conformado de cuatro partes. La primera es una breve recapitulación enfocada a puntualizar la importancia de recordar que toda la reflexión realizada en esta tesis está atravesada por dos discusiones: las concernientes a *lo político* y a las relaciones entre cultura y poder. En la segunda parte realizo una indagación profunda sobre la construcción del conocimiento y entablo una discusión con lo que llamo *las grandes narrativas istmeñas* a partir de la concepción y usos de dos nociones cruciales: *lo político* y *la cultura* –para esta discusión me centro en un par de autores cuyos textos me parecen particularmente significativos– a la par de que puntualizo el uso de la noción de narrativas. La tercera parte de este capítulo es un intento de profundizar en las razones de las ausencias de alteridades y conflictos en las narrativas istmeñas, de los usos restringidos de nociones clave, así como un esbozo por tratar de entender cómo opera lo que el doctor Eduardo Restrepo (2016) llama *sentido común disciplinario* y cómo éste define o condiciona los términos de ciertas discusiones. En la cuarta parte del capítulo indico cómo estoy pensando *lo político* y cómo esta idea hace que mi lectura de las velas sea completamente otra respecto a la de las grandes narrativas, y elaboro además, algunas propuestas de aspectos que constituyen las disputas y tensiones culturales en las velas, a partir de esta mirada.

Finalmente, en la tercera parte de esta tesis escribo mis conclusiones, elaboro algunas reflexiones finales sobre todo el proceso, y propongo algunos desarrollos posibles y pendientes en estas páginas.

Capítulo 1

1. Reflexionar sobre las festividades: las estrechas relaciones entre lo cultural y lo político. La importancia de una festividad como las velas istmeñas en la contemporaneidad

Desde mi proyecto de tesis de licenciatura inicié una reflexión que a la fecha me sigue pareciendo importante y que tiene que ver con las prácticas culturales festivas, y, aunque en particular mi reflexión la he centrado en una de éstas –en las fiestas istmeñas llamadas *velas*–, mi interés es más amplio, comprende la relación de las prácticas culturales con *lo político*¹, con las *relaciones de poder*² y con el problema de la *representación*³; relaciones éstas complejas, de múltiples fuerzas, determinaciones y contradicciones (Grossberg, 2014: 13).

¹ Aquí me refiero a *lo político* atendiendo la diferencia que, a decir de Oliver Marchart, ha cobrado vigencia en el reciente pensamiento político: la diferencia entre *la política* y *lo político* (2009: 13). Esta diferencia, menciona Marchart, “...no presenta sino una escisión paradigmática en la idea tradicional de política, donde es preciso introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión «ontológica» de la sociedad, la dimensión de la institución de la sociedad, en tanto que «política» se mantuvo para designar las prácticas «ónticas» de la política convencional [...]” (2009: 19). El autor añade que el concepto de la política se divide entre la política por sí misma, que tiene que ver, por ejemplo, con el sistema político, y algo que siempre escapa a todo intento de domesticación política o social, que es lo político, y está relacionado o puede pensarse como acontecimiento o antagonismo radical (2009: 20). La idea aquí es tener una referencia breve del término y la forma en la que lo estoy usando. Para ampliar la discusión véase el texto citado.

² Me refiero a las relaciones de poder principalmente en sentido foucaultiano, que desplaza su análisis de los aparatos de Estado a las relaciones entre actores (García, 2002: 9).

³ Para los estudios culturales, perspectiva en la cual inscribo este trabajo, “...el concepto de representación sería la consecuencia de una serie de prácticas mediadas a través de las cuales se produce un significado o múltiples significados que no necesariamente son ciertos o falsos, lo cual sugiere una condición de construcción en la que se encuentran implicados los sujetos.” (Victoriano y C. Darrigrandi, 2009: 250). Stuart Hall menciona que, para el estudio de la representación, según la teoría constructivista, “...ni las cosas o el mundo exterior (para darle un sentido más amplio a lo representable), ni los que usan el lenguaje pueden otorgar o dotar de un significado único e invariable al lenguaje. En la base de esta teoría subyace que el significado del mundo exterior se construye a través de sistemas de representación” (Hall, 1997; citado en Victoriano y C. Darrigrandi, 2009: 251). Para concluir, –mencionan los autores referidos–, “...lo que hasta el estructuralismo se entendía como una representación de un referente objetivo, hoy se entiende como una representación de construcciones (que son también representaciones) ideológicas, culturales, sociales, etc. Es decir que el mundo exterior adquiere significado por medio de la representación que se pueda realizar de éste” (2009: 252). Aquí pretendo sólo mencionar en qué sentido estoy pensando esta noción ya que en el desarrollo del trabajo ahondaré en este debate y sus consecuencias.

Ese proyecto de tesis lo realicé desde la perspectiva transdisciplinaria de los estudios culturales. A partir de ahí desarrollé la convicción de que "...la cultura –el conocimiento, ideas, artes, la vida cotidiana, y todo lo que se denomina ‘lo popular’– importa." (Grossberg, 2014: 14). Asumí y mantengo la idea de que las prácticas significativas son el lugar de lo político, pero siempre pensándolas en su especificidad, coyuntural y contextualmente. De ahí mi interés por el análisis de la cultura y su aplicación en prácticas concretas como las velas istmeñas, y también que vea en ellas una importante materia de reflexión y análisis.

Sin embargo, pareciera que este tipo de planteamientos, desde una perspectiva crítica, son prescindibles para la comprensión de lo social. De acuerdo con el Dr. Raymundo Mier, Norbert Elias advirtió una particular ambivalencia en la reflexión social ante la vigencia de ciertas prácticas culturales⁴: "Esta ambivalencia se expresa por unos relativos desatención, silencio o incluso desdén con que la encaran el pensamiento sociológico, las meditaciones filosóficas, el rigor historiográfico, el análisis político y la comprensión antropológica." (Mier, 2014: 9). En otras palabras, abordajes como el que aquí propongo suelen ocupar un lugar relativamente marginal en la reflexión disciplinaria, ya sea histórica, sociológica, antropológica, filosófica o lingüística (Mier, 2014: 11).

De ahí que no resulte ocioso retomar la reflexión de Mier sobre la obra de Elias en estas primeras líneas, principalmente por dos aspectos que quiero resaltar. El primero tiene que ver con que el trabajo de Norbert Elias no puede encasillarse en el marco de una sociología canónica, ya que éste surgió, como lo narra Mier, "...del clima intelectual que alentó la génesis de la Escuela de Fráncfort, en cuyo marco surgieron exploraciones teóricas y filosóficas sin precedentes, con la concurrencia de múltiples facetas disciplinarias, [su trabajo, además] lleva la impronta de esta vocación al desbordamiento de una *doxa* filosófica o antropológica." (2014: 13). Norbert Elias asumió "la búsqueda de una concurrencia de filosofía, sociología, psicoanálisis,

⁴ Si bien el texto citado es el prólogo realizado por el Dr. Raymundo Mier para el libro *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, de Norbert Elias y Eric Dunning, y la mención se refiere con mayor énfasis a la práctica del deporte, la reflexión abarca también actividades de ocio, por lo que me parece pertinente para el trabajo que propongo, siendo las actividades relacionadas con el tiempo libre lo que conecta los temas en la reflexión.

estética e historia,” desplegando posturas críticas “ante las contribuciones canónicas de los diversos ámbitos disciplinarios.” (Mier, 2014: 13).

Aunado a esta perspectiva, el segundo aspecto tiene que ver con que su trabajo marca un contraste con el desinterés académico que hay por las actividades que están relacionadas de alguna forma con el tiempo libre, es decir, actividades de ocio, y les confiere a éstas un lugar destacado para la comprensión de lo social. Además, su visión “...participa también de las reflexiones sobre la dinámica de las identidades, la historia de las estructuras subjetivas y la intervención de los procesos simbólicos en el desarrollo evolutivo de lo social.” (Mier, 2014: 12).

En consecuencia, entre la perspectiva eliasiana que presenta Mier, y la de los estudios culturales, considero tener un estímulo importante para el compromiso establecido con este trabajo, así como una coincidencia teórico-metodológica rigurosamente sustentada en cuanto a que el análisis de las prácticas culturales tienen una relevancia innegable para la comprensión de lo social.

Partiendo de lo anterior, me aboco ahora en esta reflexión sobre ciertas festividades del Istmo de Tehuantepec, y de las que puedo decir que juegan un papel destacado en aquella región, y, dado que su estudio implicaría un trabajo de muy largo aliento⁵, en estas líneas hablaré a manera de introducción –y apoyándome en el núcleo de la reflexión que realiza el Dr. Raymundo Mier⁶ en el texto citado (2014: 9-32)–, sólo de algunos aspectos concernientes a la complejidad de las festividades motivo de este trabajo: las velas istmeñas⁷.

Estas festividades, pensándolas en su conjunto y cuya celebración en el Istmo de Tehuantepec data de más de un siglo, incorpora a importantes sectores de la

⁵ Distribuidas a lo largo del año, el Dr. Guido Münch (1999) contabilizó 179 festividades en el Istmo de Tehuantepec que él consideró las principales, dentro de las cuales se encuentran una lista de 27 velas, misma que he podido constatar, es incompleta.

⁶ Cabe destacar que la reflexión del Dr. Raymundo Mier versa principalmente sobre el deporte y, aunque la hace extensiva a otras actividades relacionadas con el ocio, no habla de festividad alguna en particular. Esta aclaración la realizo ya que el lector encontrará en algunos de los párrafos siguientes que al termino de los mismos aparece entre paréntesis alguna referencia de este texto del doctor Mier, como si de un parafraseo se tratara, lo cual, me parece, puede hacer pensar al lector que el Dr. Mier escribió sobre las velas y no es así. Sólo tomo el núcleo de la idea para pensar mi tema.

⁷ Los aspectos que voy a referir provienen en primera instancia de mi observación durante mis estancias en el Istmo, o bien de fuentes verificables que en su momento iré mencionando.

población istmeña, teniendo incluso relación e influencia, directa o indirectamente, con varias áreas de la actividad socioeconómica del Istmo (Mier, 2014: 9).

Por una parte se encuentran todos aquellos que se ocupan de su organización, realización y disfrute, que, dependiendo de la dimensión de la vela, podemos hablar de que la cantidad de gente involucrada puede llegar a los varios miles⁸ y, por otra parte, en los procesos de estas festividades, en mayor o menor medida, están comprometidas diversas actividades productivas: hechura y bordado de trajes típicos de tehuana, orfebrería, calzado, peinado, cosméticos, vestido en general, hotelería, alimentos, bebidas, transporte, fotografía, vídeo, ganadería, campo, pesca, comercio, música, pirotecnia, equipo de sonido, imprenta, cierto tipo de publicidad y en cierta medida medios masivos, entre otros (Mier, 2014: 9).

También hay que considerar que en la celebración de estas festividades, dependiendo de la especificidad de la vela, participan diversas instituciones políticas, religiosas y culturales y; dadas sus dimensiones sociales, intervienen de forma amplia en la conformación de identidades comunitarias e individuales, cuyo alcance y consecuencias excede las fronteras del Istmo llegando a varias regiones del país e incluso del extranjero⁹.

Las velas en general y cada una con su especificidad involucran una importante confluencia de diferencias y de relaciones, ya sea de género, de clases sociales, de edad, de status regional, de identidades y de representaciones culturales y regionales; e implican también, la necesidad de una diversidad de saberes de distinta índole en todas sus etapas (Mier, 2014: 9).

De esta manera, en algunas sociedades del Istmo, el impacto de estas festividades involucra, al tiempo que excede, a muchas otras actividades y a una considerable cantidad de personas. También juegan un papel en la economía y en las

⁸ En una de las velas a las que asistí en el Istmo de Tehuantepec durante el 2015, según tres fuentes consultadas, asistimos entre 7 mil y 13 mil personas. Cuestión que me parece significativa ya que el municipio en el que se realizó, Juchitán de Zaragoza, tiene una población que en el 2010 rondaba los 93 mil habitantes, según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), consultado en <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=20043>.

⁹ En diversas ciudades de México e incluso, en Los Ángeles California, en Estados Unidos, también se celebran velas, realizadas generalmente por istmeños que por diversos motivos han migrado.

estrategias políticas. Su organización dura por lo general un año y la cantidad de trabajo requerido y ahí comprometido es amplia (Mier, 2014: 10).

Hablar de estas festividades implica comprometer una gran red de relaciones y; no obstante, su carácter festivo parece restarle importancia cuando de su análisis se trata. En este sentido y, salvo cuando de una imagen idealizada se habla, resulta extraño atribuirle alguna relevancia en la articulación social de algunas sociedades donde se celebra, esto, pese a la cantidad de velas celebradas tan sólo en el Istmo de Tehuantepec y a la gran cantidad de recursos y personas que se involucran en su realización (Mier, 2014: 10).

Estudiar festividades de alcance como éstas implica pensar en una amplia y densa red de relaciones, de conformaciones, de normas, de disciplinas, de diferencias, de subjetividades. Todos estos ámbitos comprometidos en la realización de las velas, son encaminados a satisfacer necesidades colectivas y a la par, asimilan, manifiestan, liberan y exhiben tensiones y disputas creadas en el encuentro de las diferencias culturales que coexisten en esta región.

Por tanto, el papel social de la festividad y de las velas en particular es crucial, ya que, aunque de maneras sutiles, desencadenan transformaciones en el proceso social y también develan otras formas de enfrentamiento y de relaciones posibles (Mier, 2014: 11).

En nuestro actual contexto, marcado por la violencia, pensar que las velas constituyen un espacio para exponer y quizá dirimir disputas, resulta relevante y también sugerente en cuanto al alcance que de su estudio puede resultar.

En el presente proyecto propongo como objeto de análisis justo las disputas y tensiones que en mi trabajo de campo pude observar en el complejo de relaciones dadas a partir de la celebración de tres velas realizadas en dos municipios del Istmo de Tehuantepec: la 40ª edición de la *Internacional Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro* (en Juchitán), la 48ª edición de la Vela Tehuantepec A. C. y la Vela de la Casa de la Cultura de Juchitán. El proceso de construcción del objeto es al que me referiré en las siguientes líneas.

1.1 Las velas istmeñas: de la descripción densa a la construcción del objeto de estudio. La importancia de las banalidades en el proceso social

Como ya comenté, inicié esta reflexión desde mi tesis de licenciatura (Mitelhaus, 2012). Las nociones y problemáticas principales en las que en aquel proyecto quise ahondar tienen que ver con el área de concentración en la que me inscribí para cursar mi último año: la de *estudios culturales*. De ahí que me interesara por su planteamiento principal: entender como central la importancia de asumir con seriedad el estudio de las formas y producciones culturales contemporáneas, así como tratar de comprender las estrechas relaciones entre lo cultural y lo político, enfatizando la importancia que tienen las relaciones de poder en la constitución de las prácticas significativas (Restrepo, Vich *et* Walsh, 2014: 27).

Teniendo esto como punto de partida, me interesaba pensarlo en relación con una práctica concreta, de ahí que mi cercanía con una pequeña agrupación que estaba por realizar su tercera vela en el Distrito Federal, me llevara a centrar el foco de mi reflexión en estas festividades, concretamente las velas que se realizaban en la capital del país y en específico por esta agrupación.

Así que, para el desarrollo de mi tesis, el conocimiento amplio de estas festividades fue algo imperativo, tanto de las realizadas en la Ciudad de México como de las del Istmo de Tehuantepec. En cuanto al conocimiento de las velas efectuadas en esta ciudad y, a diferencia de las realizadas en el Istmo, yo ya contaba con cierto conocimiento.

Había asistido un año antes a la segunda vela realizada por la *Agrupación Istmeña, Una Propuesta Cultural* (misma agrupación a la que me referí en líneas anteriores) y en alguna otra ocasión a otra realizada por otra agrupación en el Casino Militar. También, ese mismo año asistí a la *Tercer Gran Vela* de la Agrupación Istmeña, con cuyas integrantes tengo amplia cercanía, ya que son parte de mi familia. Por lo que, en cuanto a información de las velas en esta ciudad se refiere, entre mi propia observación, las narraciones que en casa escuchaba, así como las charlas que sostuve con las integrantes de la agrupación, estaba cubierto.

El reto en aquel momento fue que, por diversas razones, no pude viajar al Istmo y asistir a una vela allá. Mis referencias eran las velas mismas a las que asistí aquí en el D. F.; al respecto escribí: "...en el caso de la descripción de las velas realizadas en el Istmo de Tehuantepec, existe una analogía entre el proceso que utilicé para la misma y el que utilizó la agrupación para la realización de sus velas, ya que en ambos casos, ni yo ni las integrantes hemos estado en una vela realizada en el Istmo..." (Mitelhaus, 2012: 93).

La solución que encontré fue darme a la tarea de elaborar una descripción de las velas istmeñas lo más pormenorizada que pude, a partir de toda la bibliografía relacionada que encontré, así como de entrevistas y conversaciones con gente que conocía del tema. De entre los trabajos consultados destacaron dos: uno escrito por el Dr. Guido Münch titulado *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán* (1999), con quien además tuve oportunidad de conversar; y el otro, la tesis de doctorado de la Dr. Marinella Miano, *Hombres, Mujeres y Muxe en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec* (1999). Ambos autores realizaron estancias amplias en el Istmo de Tehuantepec y a partir de sus trabajos, aunado a varios textos más, tanto literatura académica como de muchas otras áreas, así como conversaciones, relatos y otros materiales, escribí una amplia descripción de las velas realizadas en el Istmo.

A partir de esas narraciones utilizadas, en su gran mayoría coincidentes –y esto lo quiero subrayar– me hice de ideas muy precisas y, por qué no mencionarlo, también idealizadas, acerca de cómo eran las velas en aquella región así como de diversos aspectos de la cultura zapoteca.

De forma interesante, las historias que nos contaba mi abuela no diferían de los textos académicos. Por ello, después de escribir aquel trabajo y en términos generales, concebí la visión de una sociedad istmeña tradicional, cuyas importantes especificidades culturales abarcan varios ámbitos, de los que destaca la institución festiva, y de ésta las velas, en las que concurren las demás y por las que en parte se celebran. Así, las velas realizadas en el Istmo de Tehuantepec me fueron presentadas como festividades tradicionales muy arraigadas y con un muy importante rol social: las entendí como centrales en una sociedad de habla zapoteca, con una amplia materia simbólica, en la que, al menos en parte, se preserva una organización tradicional

prehispánica, y en la que la diversidad sexual, los muxes¹⁰ principalmente, han sido históricamente aceptados. Además de que estas festividades eran una forma de congregar a la comunidad para que a través de ellas se dispersaran y mantuvieran valores; y también eran centrales en un sistema socioeconómico basado en la reciprocidad. Finalmente, las velas eran todo celebración y, si ocurría alguna confrontación, ésta era menor, casual, como un simple pleito del cual no pasaba.

Esta concepción fue de la que partí para elaborar el proyecto de investigación con el que dos años después fui aceptado en esta maestría, en la que muy temprano, caí en la cuenta de un aspecto que me pareció central y que había pasado por alto: si la lengua es el eje constitutivo más importante en torno al cual se articula toda cultura; tenía entonces un eje ineludible: si en el Istmo de Tehuantepec se habla zapoteco y así se desarrollan las velas allá, qué ocurre con todo el material simbólico y sus significaciones en su tránsito a la Ciudad de México donde se habla español. Pensé entonces en abordar mi investigación a partir de la noción de *procesos de traducción cultural*. No me interesaba abordar la cuestión literal de la traducción en términos lingüísticos, sino de formas más complejas, pensando en las relaciones de la lengua con lo simbólico, en términos justo de relaciones y de procesos.

A partir de estas ideas reelaboré mi proyecto y comencé, por una parte, a adentrarme en la discusión de la noción de *traducción cultural*, y por otra, realicé dos estancias cortas en las que hice trabajo de campo en el Istmo de Tehuantepec. Ambos abordajes se complementarían de una forma peculiar ante el shock que me causó el enorme contraste que hallé en tierras istmeñas, al confrontar mis preconcepciones con lo que observé.

Así, en noviembre de 2015 visité por primera vez Juchitán. El plan fue asistir y hacer observación participante en una vela realizada en el Istmo, así como a todas las festividades y actos, previos y posteriores, que la conforman. Además, mi estancia

¹⁰ El vocablo, según Cárdenas (2009: 13), viene de mujer y es un zapotequismo con el que se denomina a los homosexuales travestis del lugar. Sin embargo, es importante precisar que esta es una definición laxa. El uso del término tiene implicaciones complejas así como una serie de tensiones que no es posible agotar en estas páginas, tan sólo ahondaré en algunas relacionadas con la problemática planteada. Para esta discusión recomiendo la lectura del libro *Elí Bartolo. Filósofo de la muxeadad y enseñante de la diversidad* (Santamaría y Tello, 2015).

debía servirme para establecer contactos y sostener conversaciones con estos, y así fue.

La primera vela¹¹ a la que asistí en el Istmo fue la 40ª edición de la *Internacional Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro*, agrupación ésta conformada por *muxes*.

Mi estancia comenzó algunos días antes, durante los cuales me di a la tarea de salir y reconocer el lugar. Tuve la impresión de estar en un espacio complejo de caracterizar. Juchitán es una ciudad pequeña¹², en la que lo tradicional tiene una fuerte presencia, a la vez que ha ido cediendo un importante lugar a la urbanización. La coexistencia de esa diferencia es notoria, espacio y tiempo parecen estar en conflicto. Desde los primeros momentos me pareció un lugar sui géneris, muy diferente al de la idea que me había construido. En él pronto encontré gente muy amable que me ayudó mucho en mi estancia, a la par de que, por algunos días, principalmente el primero, también me pareció un lugar algo hostil¹³. Tuve una primera impresión de extrañeza por sentir que varios aspectos eran muy distintos a los que esperé encontrar.

Por ejemplo, muy pronto noté que ni toda, y probablemente ni la mayoría de la gente habla zapoteco. Me llamó la atención notar cómo los primeros *muxes* con los que dialogué, hablaban conmigo en español y entre ellos en zapoteco. De igual manera me

¹¹ Es importante establecer que no hubo un diseño en cuanto a criterios para decidir a qué velas debería asistir. Más bien entendí que para mi investigación era necesario hacer trabajo de campo, por lo que decidí asistir al mayor número posible considerando por un lado, las que restaban por realizarse en el 2015, y en segundo lugar hasta donde el presupuesto me permitiera.

¹² Ésta es siempre una cuestión compleja: Juchitán es el municipio más habitado del Istmo de Tehuantepec, su población, según datos del INEGI (consultado en <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=20043>), superaba apenas los 93 mil habitantes en el 2010, y con respecto a mi referencia principal que es el lugar en el que vivo: la Ciudad de México, desde luego que es una ciudad pequeña, aunque en el Istmo mismo sea la más grande.

¹³ Llegué a Juchitán por la mañana y el hotel en el que había hecho reservación, sin previo aviso, cerró. Ya en el segundo hotel, por la tarde, debido a un mal servicio pasé un mal rato al grado que tuve que llamar a la policía para exigir que me regresaran el dinero y entonces buscar otro lugar dónde hospedarme. En mi recorrido por las calles de Juchitán un niño de alrededor de ocho años se me acercó para decirme que guardara mi cámara porque “la van a robar”; posteriormente, por tratar de hacer plática en la vieja estación de ferrocarriles que hoy sirve como biblioteca, fui agredido por un policía; finalmente, un taxista me advirtió acerca de los mototaxis, ya que según me comentó al igual que otras personas lo harían después, en estos asaltan; la inseguridad que se padece fue otro tema recurrente. Mi idea aquí es dar cuenta de que esta percepción inicial es un aspecto importante y que está relacionado en más de una forma con aspectos concernientes a las velas.

sucedió con las mujeres del mercado, quienes comercian en español y charlan entre ellas en zapoteco. Sin embargo y de forma notoria, si uno sale de la plaza principal, la mayor parte de las interacciones se dan en español. En varias de las charlas informales que sostuve con gente de allá, me comentaron que es una costumbre que se está perdiendo, de forma similar a lo que ocurre con la vestimenta típica de las mujeres. En el día a día, yo sólo vi a algunas mujeres de cierta edad portando su huipil y su enagua, y no así a mujeres jóvenes, quienes visten comúnmente.

Iniciados los eventos propios de la vela con la *regada de frutas*, pareciera que esas tensiones observadas se desdibujaran aún con lo dicho de la lengua zapoteca, tuve la impresión momentánea de que pese al cambio en la lengua, las prácticas y sus significaciones permanecían.

La regada es un recorrido que partió de casa de la mayordoma, Felina, y pasó por las principales calles de Juchitán hasta llegar a la iglesia de San Vicente Ferrer. En ésta participaron *muxes*, mujeres y hombres, todos vestidos con sus trajes típicos, *muxes* y mujeres con sus vestidos de tehuana y los hombres con guayabera blanca, sombrero de paja y pantalón negro. El contingente también estuvo conformado por bandas musicales. Algunos *muxes* iban en carretas jaladas por toros y adornadas con flores, muchos más iban caminando y llevaban banderitas de papel de china en ollas de barro, todo visto por las vallas humanas que se formaron a lo largo del recorrido. Una vez en la iglesia se hizo una breve ceremonia, y ahí, con la llegada de Rubitch I, la reina *muxe* 2015, sentí otro elemento disruptivo.

Es un *muxe* alto, delgado, que portaba un vestido rojo entallado, con escote adornado de tonos dorados y cuya cola, al parecer de satín, con bordados de flores como si de una enagua tradicional de gala se tratara, era particularmente larga –de varios metros–. Portaba también una especie de puños de camisa, así como una gargantilla, ambos blancos, muy elaborados, aparentemente de papel o de encaje almidonado, y mismos que hacían juego con una especie de tocado, también blanco, garigoleado, muy grande, que asemejaba ser el huipil de cabeza¹⁴ o huipil grande con

¹⁴ Éste es un tocado de encaje plisado y almidonado con la forma de un blusón hecho de maya de seda, unas mangas simuladas y un borde también llamado peplo, también de encaje almidonado y plisado, adornados con listones de seda de muy diversos y vivos colores. Básicamente hay dos maneras de

el que las tehuanas suelen adornarse. La presencia de Rubitch I me parece un aspecto muy relevante y volveré a él más adelante. Esa noche, más tarde, se realizó un concierto-recital en la plaza principal y también se realizó la quema de toritos.

La actividad del siguiente día fue amplia y comenzó desde las diez de la mañana en la Casa de la Cultura, con la presentación del libro *El Bartolo, filósofo de la muxeidad y enseñante de la diversidad* (Santamaría y Tello, 2015). Esta actividad estuvo programada dentro de la XVII semana cultural de la diversidad sexual¹⁵ y precedió la misa de acción de gracias de las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro, en la iglesia de San Vicente Ferrer.

La misa comenzó a las 11:00 horas. A ella asistieron decenas de personas de entre quienes, mujeres y sobre todo *muxes* fueron vestidas con trajes de tehuana de gala. Llamó mi atención el hecho de que las bancas de las primeras filas fueron ocupadas por *muxes* quienes en su mayoría también portaban el huipil de cabeza, con distintas combinaciones de colores: rojo, naranja, verde, amarillo, todos con blanco. Dos de ellas participaron en las lecturas bíblicas. Al término de la ceremonia salieron los *muxes* en hilera, cargando cada uno un cántaro de barro pintado con flores en las que llevaban banderitas de papel de china; les siguieron mujeres también vestidas de tehuanas que cargaban hojas de palma; al final cuatro de ellas sostenían los listones del estandarte que portaba el *capitán* de la vela.

Si bien, esta misa en términos generales se realizó como cualquiera otra, creo que, al menos, para quienes no estamos familiarizados con estas costumbres, llama mucho la atención esa peculiar normalidad con la que la comunidad *muxe* ocupa la iglesia y ésta lo asume. La tensión que suele haber en la relación entre la comunidad LGTTTBI y la iglesia católica, aquí parece ser apacible o no ser tal.

portarlo dependiendo de la ocasión. Una forma es que el cuello con holanes enmarque la cara de la zapoteca, mientras que el resto del huipil cubre los hombros en forma de capa, con las mangas simuladas colgando, una por delante y la otra por detrás. La otra forma consiste en que el borde de encaje almidonado o peplo, se coloca sobre la cabeza de manera que el resto cuelgue hacia atrás. De esta forma la gran cantidad de pliegues de encaje forman una especie de rayos blancos o corona que adornan resplandeciente la cabeza de la tehuana.

¹⁵ Los *muxes* integrantes de la agrupación de las auténticas, desde hace 17 años, junto con la celebración de su vela, llevan a cabo la semana cultural de la diversidad sexual, en la que se realizan diversos eventos relacionados con la promoción de la cultura y derechos de la comunidad LGTTTBI.

De la iglesia salimos hacia casa de la mayordoma, en donde se realizó una pequeña recepción en el patio frontal de la casa. Hubo una banda de música regional, se dio cerveza y quienes asistimos pasamos formados a la sala a entregarle alguna cooperación en efectivo a Felina, la mayordoma, quien sentada la recibía en la mano y sin observar la cantidad que se le entregaba, agradecía al momento que guardaba la aportación en su bolsa.

En la estancia de la casa había una ofrenda grande, con flores, un cristo e imágenes de santos. Al salir de nuevo hacia el patio, en la entrada de la casa, algunas mujeres, al parecer familiares de Felina, entregaban una bolsa en la que había mole, mezcal y algunos otros guisos. Buena parte de los asistentes se retiraron al poco tiempo pues había que ir a descansar y arreglarse para la noche.

A las 21:00 horas dio inicio la 40ª edición de la *Internacional Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro*. Se realizó en la *Pista de la Agencia Modelo del Istmo*, espacio muy amplio, bardado y sin techo, perteneciente a la cervecera y el cual fue rentado y acondicionado para el evento. A los costados de la entrada se encontraban vendedoras¹⁶ de cartones de cerveza, a quienes los hombres que asistimos les compramos por \$200 el cartón que se nos estableció como requisito indispensable para ingresar, a diferencia de las mujeres a quienes sólo se les pidió una cooperación voluntaria; ambas aportaciones se entregaban en el *puesto*¹⁷ al cual se llegaba.

Las filas de gente comenzaron a crecer para entrar. Entre mujeres, hombres, *muxes*, y muchos miembros de la comunidad LGTTTBI, asistieron a la vela miles de personas¹⁸, principalmente de Juchitán, pero también de muchísimas partes de México

¹⁶ A estas mujeres se les conoce como *taberner*as y se dedican a vender cerveza. También celebran su propia vela en mayo.

¹⁷ Son espacios en los que los anfitriones, miembros de la sociedad de la vela, reciben y atienden a sus respectivos invitados, o a quienes lleguen con ellos. Están distribuidos en la periferia de la pista y se componen y delimitan entre sí por la disposición de sillas de madera en las que se sientan los invitados. En estos espacios tienen congeladores donde ponen la cerveza, así como una mesa en la que tienen comida y botanas, todo al por mayor para los asistentes.

¹⁸ Uno de los *muxes* involucrado en la organización me comentó que fuimos alrededor de siete mil personas las que asistimos; y por su parte, el diario *El Imparcial de Oaxaca*, en un vídeo que publicó al respecto de la vela en su canal de YouTube, menciona que fuimos más de 10 mil (<https://www.youtube.com/watch?v=TPiabnSZm4E>); finalmente, en una nota que al respecto publicó el portal *NVI Noticias de Oaxaca* y citando como fuente al director de Políticas Públicas y Diversidad

y del extranjero. En cuanto a la vestimenta, si bien se solicitó que preferentemente los hombres fuéramos con guayabera blanca y pantalón negro; y las mujeres con vestido de tehuana de gala, también se aclaró que todos serían bienvenidos independientemente de cómo asistieran.

Si bien, muchos y quizá una mayoría fuimos con la vestimenta sugerida, buena parte vistió de otras formas, desde vestimentas casuales o incluso informal, hasta varios travestis, transexuales y *muxes* que portaban atuendos muy elaborados, exóticos, muy llamativos, y totalmente discordantes con la ropa "tradicional"¹⁹.

Este aspecto sobresalió y atrajo la atención de invitados y de medios de comunicación presentes, principalmente en la pasarela que se realizó como uno de los primeros actos que conformaron la vela, y en la que participaron algunas de ellas: las nombradas embajadoras. Este aspecto también fue uno de los que más llamó mi atención. No la presencia abierta y la convivencia en sí con miembros de la comunidad LGTTTBI, sino el entrecruce de diferencias culturales que con su presencia establecieron. Aunque me pareció que esa articulación de diferencias no implicó disrupción alguna en la convivencia, sino que fueron parte significativa de la celebración, este aspecto me pareció un desplazamiento importante respecto a las nociones de las que tenía conocimiento. Éste es uno de los puntos a los que regresaré más adelante.

Adentro, el espacio destinado a la pista de baile fue muy amplio. Sólo en la parte posterior estaba el escenario y en la periferia se colocaron los puestos y las sillas para los asistentes y, encima de la periferia, colgando, hileras de banderitas de papel de china, con la particularidad de que sus colores eran los de la bandera del movimiento LGTTTBI.

La vela transcurrió principalmente entre baile, botanas y cervezas, todo en abundancia, hasta las siete de la mañana del siguiente día. De todo lo visto, hubo al menos cuatro aspectos que me parecen relevantes y quiero mencionar: uno fue el ya

Sexual del ayuntamiento de Juchitán, mencionan que fuimos más de 13 mil personas las reunidas en la vela (<http://old.nvinoticias.com/istmo/general/agropecuarias/314251-llama-iglesia-comunidad-muxe-respetar-valores-culturales>).

¹⁹ Dejo dos direcciones de vídeos en los que se puede apreciar el aspecto al cual me refiero: <https://www.youtube.com/watch?v=TPiabnSZm4E>
https://www.youtube.com/watch?v=gxvb9a_807I

referido a la vestimenta y la pasarela; otro fue el papel en sí de la reina, Rubitch I, su entrada y los bailes que protagonizó, sus cambios de vestuario, todos muy llamativos y diferentes, alejados de los vestuarios tradicionales de la región y más parecidos a los que se ven en un carnaval o en una fiesta de 15 años. Rubitch I tuvo al menos tres cambios de vestuario. Llegó a la pista precedida de una especie de batucada regional, un grupo de alrededor de 15 músicos que tocaban instrumentos de percusión y venían vestidos de guayabera y sombreros blancos y pantalón negro, ella por su parte portaba un atuendo entallado, negro con adornos dorados, corto, como si de una especie de *enterizo* corto se tratara, con una maya negra transparente en la parte superior del pecho y mangas. En la cabeza portaba una especie de corona dorada muy grande que también podría pensarse como una especie de penacho. Atrás la seguían cuatro *muxes* que portaban un vestido de noche de lentejuelas, negro, largo y entallado; a su vez eran seguidas por siete hombres vestidos con una especie de togas blancas, cortas, que únicamente cubría en diagonal una parte del tórax, y portaban también en la cabeza una especie de corona dorada de laureles.

Ya adentro y para dar inicio, Rubitch I recorrió el espacio de la pasarela en una especie de pedestal –cuyos márgenes elaborados con luces doradas formaban una pirámide– que cargaban los hombres vestidos de toga. Ya para ese momento ella también portaba un atuendo similar al de las togas de sus chambelanes: un vestido blanco, corto, escotado, y con una especie de faja dorada. Con esta vestimenta y acompañada de estos hombres realizó un baile coreografiado, con música electrónica de fondo.

Antes de su segundo baile, Felina, la mayordoma, dirigió unas palabras de agradecimiento a los asistentes; de lo cual cabe subrayar que todo lo dicho desde el templete, por ella y por todos quienes tomaron la palabra, fue en español. Después Rubitch I bailó una especie de vals con sus chambelanes, una balada romántica titulada *Thinking out loud* (2014), de Ed Sheeran²⁰, para la cual utilizó un vestido rosa, similar a los vestidos que utilizan las quinceañeras. Sus bailarines para ese momento

²⁰ Afamado cantautor inglés de música pop.

vestían de traje, pantalón y chaleco negro, corbata roja y la camisa, blanca unos y rosa los otros.

Posterior a las presentaciones de Rubitch I y a la pasarela, todo fue baile, sólo que, diferente a lo que pensé, esa noche no se tocó ningún son istmeño, toda la música fue para bailar y fue merengue en su mayor parte. Ese aspecto, el de la música, es otro de los que quiero destacar.

Un aspecto más fue que se anunció que el entonces candidato a gobernar Oaxaca por el PRI²¹, Alejandro Murat Hinojosa (que fuera quien finalmente ganó las elecciones para ocupar el cargo de aquel estado), sería el encargado de coronar a Rubitch I. Finalmente se informó que él no pudo asistir y otra persona lo haría en su lugar. Este aspecto me parece relevante ya que la fama de su padre²² es tal, que incluso él mismo en su campaña política, a fin de que el apellido no le afecte, dejó de utilizarlo, en su publicidad aparece sólo como "Alejandro". Un *muxe* me comentó que su participación se debía a que él había apadrinado con una buena cantidad de dinero la vela, al parecer con 50 mil pesos; y que este tipo de cooperaciones son comunes entre políticos de la zona que buscan algún cargo.

Terminada la vela, al día siguiente por la noche, en el mismo lugar se realizó la *lavada de ollas*, celebración similar a la vela pero con una cantidad significativamente menor de asistentes. De igual forma, a quienes asistimos se nos ofreció de tomar y comer también en abundancia. Ese día sí se escucharon los tradicionales sonos istmeños y; la mayoría de las mujeres y muxes, portaron sus vestidos de tehuana de gala, incluyendo a la reina, quién también portó su corona y su *fleco de oro*²³.

El último festejo de la vela se realizó un día después, por la tarde. Fue en casa de la mayordoma, Felina. A esta celebración se le conoce como *recalentado* y es íntima. Van pocas personas en proporción con los que van a la vela. Quines asisten aportan algo, llevan botana, cerveza y/o le entregan alguna cooperación a la anfitriona. También hubo una banda de música y la abundancia para los asistentes volvió a ser un

²¹ Partido Revolucionario Institucional

²² Su padre es José Murat, exgobernador de Oaxaca por el PRI, en el periodo de 1998 a 2004.

²³ Es un tocado de encaje similar al huipil grande o de cabeza. Tiene la forma de un blusón y está hecho con maya de seda con unas mangas simuladas y un borde del que cuelgan hilos de color de oro y el cuello tiene unos holanes de encaje almidonado y plisado. Se acostumbra usarlo encima del huipil del traje.

aspecto distintivo, y no sólo con la comida y bebida: Felina recibió a sus invitados con obsequios. Buena parte de mujeres y muxes portaron sus vestidos de tehuana, aunque la vestimenta acá ya es un aspecto relajado, aunque no por esto informal.

Básicamente esos fueron los aspectos de la vela de las *intrépidas*, así como las celebraciones previas y posteriores que la enmarcaron en el 2015. Sólo mencionaré otro aspecto ocurrido para finalizar lo referido a esta vela. Conversando acerca de esta festividad con uno de los *muxes* que asistieron, comentó algo que ha cobrado mucho sentido, mencionó que esta vela la realizan para tener su propio espacio, su propia vela, ya que en las demás los discriminan. Esa mención se contrasta con lo dicho del supuesto paraíso *muxe* y al parecer tiene bastantes implicaciones.

Durante esa primer estancia en el Istmo también tuve la oportunidad de realizar diversas conversaciones, varias de éstas no planificadas que surgieron de forma espontánea, como resultado de mi interacción en aquel lugar. Otro par más si fueron planificadas, una que sostuve con uno de los integrantes de la sociedad de una de las velas más conocidas –previo a la vela– y, otra, con el director de un importante centro cultural de Juchitán, ya pasada la celebración.

Al presentarme a estas dos entrevistas tenía en mente, por un lado, las impresiones muy frescas de mi estancia, así como las que me causó presenciar la vela *muxe* y, por otro, realizar éstas como entrevistas etnográficas²⁴. Por lo tanto, mis referentes en las charlas fueron principalmente lo visto en las distintas actividades de la vela, así como la idea de entablar más bien conversaciones amistosas acerca de la temática en cuestión: las velas.

²⁴ Me basé en el planteamiento propuesto por Aldo Rubén Amegeiras, en su texto *El abordaje etnográfico en la investigación social* (2006); en el que menciona que la observación participante requiere de un tipo de entrevista especial, no directiva, que se denomina como entrevista etnográfica, la cual es una herramienta clave para profundizar en la comprensión de los significados y de los puntos de vista de los actores sociales; a éstas es conveniente considerarlas como una serie de conversaciones amistosas en las que el ejercicio del diálogo se sustenta en la capacidad de escucha por parte del investigador, lo que permite estar más atento a lo que el otro dice, expresa, sugiere, que a lo que el investigador le preocupa. Aquí la preocupación central está en lo que el entrevistado plantea. La idea es percibir y tratar de comprender el punto de vista del otro, un esfuerzo de comprensión que abarca tanto sus palabras como sus silencios, sus gestos como sus posturas y movimientos. Es un tipo de entrevista sustentada en una relación social a la vez que fundada en un ejercicio conjunto de construcción de conocimiento.

Ambas conversaciones fueron muy significativas y, aunque en general me comentaron aspectos que ya conocía, similares a los que se encuentran en la literatura académica, al igual que en la vela, hubo aspectos que mostraron notables diferencias con lo planteado por diversos autores; el principal fue la mención espontánea y enfática de que la vela *muxe* "no es una vela". Las implicaciones de este aspecto son centrales en mi planteamiento y regresaré a él más adelante.

Casi un mes después realicé mi segunda estancia corta en el Istmo, cuyos primeros días pasé en Tehuantepec²⁵, municipio en el que asistí a la vela del mismo nombre; y en el que también tuve la posibilidad de realizar conversaciones amistosas, espontáneas, no planeadas mayormente, salvo una que considero relevante.

Santo Domingo Tehuantepec que es el nombre oficial del municipio, es el segundo más grande del Istmo. Con respecto a Juchitán, la cantidad de zapotecohablantes es mucho menor en cantidad y proporción, cuestión que es notoria y también verificable²⁶. De forma similar ocurre con la vestimenta tradicional de las mujeres, ya que no es común verlas con sus trajes de tehuana, salvo a mujeres de cierta edad. Una diferencia que me parece importante es que aquí no se vive de forma tan marcada el clima de inseguridad presente en Juchitán²⁷.

El sábado 26 de diciembre del 2015 se realizó la 48ª edición de la Vela Tehuantepec A. C., en el Salón Tanguyú de esa ciudad; lugar al que acudí el día previo para comprar los boletos para ingresar, que en esta ocasión tuvieron un costo de \$220 tanto para hombres como para mujeres. En ese momento nos comentaron a manera de interrogatorio, a mi acompañante y a mí, que si ya contábamos con la vestimenta requerida: riguroso traje de tehuana de holán tieso²⁸ sin pasa listón para las mujeres,

²⁵ Santo Domingo Tehuantepec, mejor conocido sólo como Tehuantepec, según el INEGI es el segundo municipio más habitado de Istmo, rondando en el 2010 los 62 mil habitantes (consultado en <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=20>).

²⁶ Según datos del INEGI, en el 2010, mientras que en Juchitán había más de 53 mil personas mayores de cinco años hablantes de lengua indígena nacional, en Tehuantepec pasaban apenas las 5 mil quinientas.

²⁷ Durante la escritura de estas líneas, posteriores a mis estancias y, al margen del conflicto magisterial, ha habido un repunte alarmante de violencia letal en ambos municipios y en buena parte de los que comprenden el Istmo de Tehuantepec.

²⁸ Éste es un tramo de encaje blanco, almidonado, que va cosido al borde de la falda y que puede ser tieso o blando.

y pantalón negro de vestir y guayabera blanca de manga larga para los hombres. Asumimos que sí.

Llegando a la vela, en la entrada, nos comentaron que no podíamos ingresar, ya que el vestido de tehuana de mi acompañante, si bien era de gala, tenía holán blando y no tieso como nos lo habían comentado. Los organizadores que estaban en la puerta y recibían a los invitados, nos pidieron que esperáramos, y después de algunos minutos nos comentaron, de forma muy solemne, que en nuestro caso harían una excepción, ya que nosotros no conocíamos la tradición. Sólo por esa llamada fue que pude distinguir y conocer la diferencia entre uno y otro holán, así como la importancia que tiene en ciertos ámbitos.

Esta vela también fue muy peculiar. El salón Tanguyú es amplio pero con una capacidad de aforo muy inferior al de la pista en la que se realizó la *Vela Muxe*. Aquí si acaso seríamos alrededor de 400 personas. En cuanto a la vestimenta, salvo lo ya comentado, no hubo excepción: todas las mujeres portaron su vestido de tehuana de gala con holán tieso y los hombres pantalón negro de vestir y guayabera blanca de manga larga.

La pista de baile ocupaba el espacio más amplio, encima de la cual colgaron numerosas hileras de banderitas de papel de china de muy diversos colores; y a su alrededor se dispusieron mesas circulares, cada una para ocho personas. Aquí no hubo puestos y tanto la cerveza como la comida corrían por cuenta de los asistentes, ya fuera que la llevaran o ahí mismo la compraran. Se acostumbra que quienes llevan botanas las convidan con otros asistentes, en especial con quienes comparten la mesa. Los pilares que sostenían el domo de lámina que cubría la pista estaban adornados en su parte superior con lámparas fluorescentes tubulares y abajo de éstas, colocaron espejos con marcos dorados estilo antiguo, tratando de emular con esto viejas y fastuosas celebraciones inspiradas en las que se celebraban en Francia a finales del siglo XIX y principios del XX²⁹. Una tela roja con vivos dorados, con una anchura aproximada de un metro, como si de un listón enorme se tratara, decoraba, a unos dos metros de altura, el contorno de la pista.

²⁹ Esto me lo comentó uno de los informantes con los que conversé en Tehuantepec, al preguntarle justamente la razón de los espejos.

Dos grupos musicales del Istmo amenizaron la vela y, desde el inicio tocaron sones regionales, intercalándolos en algún momento con música comercial y, prácticamente, durante toda la noche se bailó, salvo en el tiempo destinado a la presentación de un grupo regional de danza.

En esta vela no hubo regada, ni misa, no se realizó lavada de ollas ni recalentado. Tampoco hubo mayordomía ya que la organización está a cargo de una familia –según nos comentaron–. No había tabernerías vendiendo cartones de cerveza y no asistió un sólo *muxe*; pese a ello, algunos de los organizadores con los que platiqué sostuvieron que ésta era una vela muy tradicional, en la que sí se guardan las costumbres. En una de las conversaciones posteriores me enteraría que en las velas de este municipio sólo se realiza la fiesta principal y no las celebraciones previas y posteriores que complementan otras velas en otros municipios del Istmo, también puedo decir que aquí tienen una especie de carácter privado, cuestión que suele ser motivo de críticas³⁰.

Posteriormente tuve la oportunidad de recorrer algunas partes de Tehuantepec, entre éstas la Casa de la Cultura. Ahí observé dos aspectos que me particularmente llamaron la atención. Uno es la exhibición de una de sus salas, destinada a mostrar los distintos trajes de tehuana y sus usos, según la ocasión; y el otro, a la entrada, en una pequeña vitrina, encontré en venta unos pequeños libros de confección sencilla, uno llamado *La evolución del traje de tehuana* (2015), y el otro, una compilación titulada *Las velas en Tehuantepec* (2015), ambos realizados por Rómulo Jiménez Celaya, quien trabaja como *cronista del pueblo* y con quien tuve la oportunidad de conversar en el palacio municipal.

Durante la conversación surgieron aspectos que me parecen particularmente significativos, entre otros, por ejemplo, una cierta disputa que los tehuanos mantienen con Juchitán (también en una de las conversaciones que sostuve en Juchitán saldría a relucir esta peculiar rivalidad) y que tiene consecuencias prácticas; otro como que él escribió estos textos con la finalidad de indicar las formas correctas de portar los trajes de tehuana dependiendo de la ocasión y de dar a conocer cómo deben de ser las

³⁰ Son comunes las críticas a las velas de Tehuantepec por ser, como argumentan algunos, “de ricos y políticos”.

velas, incluso, y esto también me parece relevante, él realiza una vela justamente con esa finalidad; misma que se celebra el 29 de diciembre y a la cual no pude asistir porque ya había hecho el compromiso de ir a otra que se celebró ese mismo día en la Casa de la Cultura en Juchitán.

Ahí (en Juchitán) pasé los últimos días de esta segunda estancia, en donde básicamente sólo asistí a la vela mencionada. Ésta tuvo un costo de \$200 tanto para hombres como para mujeres, comenzó a las nueve de la noche y en esta ocasión también se solicitó la misma vestimenta: traje de tehuana para las mujeres y pantalón negro y guayabera blanca de manga larga para hombres, sólo que sin la especificación del holán, y siendo bastante más relajada esta cuestión, al grado de que incluso hubo invitados que llegaron a asistir vistiendo un tanto informal. Al respecto comenté con el director de la Casa de la Cultura al momento de comprar los boletos y le conté la experiencia pasada en la Vela Tehuantepec referente al holán tieso, me comentó que en parte la idea de realizar esta vela –la de la Casa de la Cultura–, era justo para recuperar las costumbres que ahí, en Juchitán, a diferencia de lo que ocurre en Tehuantepec, se han perdido un poco.

A nuestra llegada a la vela nos recibieron un grupo de mujeres jóvenes, vestidas de tehuana, nos ofrecieron mezcal, y entregaron a cada invitado un recipiente de unícel que contenía diversas botanas típicas. La bebida fue la que sí tuvo costo. Aquí también desde un inicio, un grupo musical regional tocó sones istmeños y más avanzada la noche otros tipos de música también para bailar.

El escenario en el que se realizó que es el patio de la Casa de la Cultura, recientemente remodelada, es particularmente hermoso. Fue al aire libre, rodeada de la estructura del lugar con su techo de teja. Aquí tampoco hubieron puestos. Los invitados nos sentamos en mesas en su mayoría circulares. Al igual que en la Vela Tehuantepec, en los pilares se colgaron espejos con marco dorado de estilo antiguo. También se colgó en el contorno de la pista una tela a manera de listón, en esta ocasión dorada con flores bordadas. La cantidad de asistentes rondó las 200 personas.

Finalmente, para concluir la descripción de lo que observé durante mi segunda estancia en el Istmo, tan sólo agregaré otros aspectos: de nuevo en esta vela no hubo celebraciones previas o posteriores, no hubo misa, regada de frutas, mayordomía,

tampoco lavada de ollas y recalentado; y también me llamó la atención que no asistió ningún *muxe*.

En las dos estancias que realicé, además de asistir a las velas, como ya di cuenta, también pude visitar diversos lugares, e incluso, tuve la oportunidad de conocer otros municipios además de los señalados. Durante esos recorridos observé otros aspectos que me parece importante comentar, aunque su relación con las velas no se distinga tan claramente. Me refiero a puntos concretos que llamaron especialmente mi atención y que tienen que ver, en parte, con el terreno que lo tradicional ha ido cediendo en aquella región y con la configuración actual de su tejido social.

Estos aspectos, a mi parecer, saltan a la vista en varias regiones del Istmo. En uno me refiero a los parques eólicos que operan en buena parte del mismo y cuyas hélices enormes son visibles a larga distancia. Lo importante aquí es que varios informantes coincidieron en que, desde su llegada, han tenido un impacto notable en el abandono del campo y la migración³¹.

Otro de los aspectos que llamaron mi atención es la abundante cantidad de negocios de casas de empeño instaladas en las calles aledañas a los primeros cuadros, tanto en Juchitán como en Tehuantepec, y, sobre todo, la notoria cantidad de vestidos de tehuana que tienen en exhibición, producto de los empeños. Algunos informantes me comentaron que estas empresas han hecho gran negocio, principalmente con el oro de las alhajas con que se complementa el traje típico.

Los *mototaxis*, que en un inicio se pensaron como una alternativa viable de empleo y mejora del transporte público, han devenido en poco tiempo, en un problema más que en una solución dada la cantidad excesiva de unidades en circulación, divididas en facciones ligadas a grupos políticos. La dinámica que generan es tensa y también fueron señalados por varios informantes como foco de inseguridad, esto en Juchitán. En Tehuantepec sólo recientemente se ha hablado del tema por la próxima entrada en circulación de un buen número de nuevas unidades.

³¹ Dejo el link de una nota del periódico *La Jornada* que da cuenta de esta situación: <http://www.jornada.unam.mx/2016/07/19/estados/026n1est>

Otro aspecto más sobre el que puse mi atención tiene que ver con algo comentado por varios informantes: que en los últimos años han desaparecido o están por desaparecer diversas ocupaciones “tradicionales” –tales como los relacionados al campo o la orfebrería, por mencionar un par– y en cambio, se han instalado empresas de muy diversos giros, que emplean a la gente en oficios, por llamarlos de alguna manera, más urbanos, con todas sus implicaciones.

Son varias las velas que hoy ya no se llevan a cabo y que eran realizadas por gremios que por diversas razones han desaparecido; de ahí que me interese por estos aspectos ya que tienen que ver con la configuración actual de las relaciones de aquella región.

En las líneas anteriores trato de dar cuenta del recorrido realizado desde mi tesis de licenciatura hasta los días en los que realicé trabajo de campo, tratando de poner énfasis en los aspectos que considero más significativos para ahora retomarlos y plantear, cómo lo empírico y lo teórico se configuran para conformar el objeto de estudio que propongo.

1.2 El lugar de la diferencia cultural y de las disputas y tensiones culturales: la restitución de lo político en la cultura y su importancia en la conformación de identidades, una disquisición necesaria

Antes de visitar el Istmo por primera vez, había comenzado a adentrarme en la discusión de la noción de *traducción cultural*, partiendo de algunos de los textos que aparecen en *El lugar de la cultura* (2002), de Homi Bhabha. Si bien no abandoné esta idea del todo, en el transcurso de mis estancias y a la luz de mis observaciones me pareció imperativo modificar la intención del trabajo y desviarla hacia otros aspectos latentes, esto, dado el amplio contraste que experimenté al confrontar mis prenociones con lo visto en campo. Esa modificación en buena medida se la debo a la reflexión que realicé de esas lecturas que me iluminaron singularmente y me posibilitaron para pensar y ver en los procesos de las velas, disputas y tensiones culturales, así como para ver en éstas materia relevante para desarrollarlas como objeto de estudio.

Leyendo a Bhabha advertí cómo, en algunos de sus planteamientos, parte de sutilizas que, considero, para ser detectadas requieren de una atención minuciosa y fina, y a partir de las cuales desarrolla reflexiones sustanciosas. Esa actitud teórico-metodológica aunada a otras nociones que utiliza, me ayudaron a pensar que los aspectos contrastantes con los que me fui topando en mi trabajo de campo, que en buena medida fueron expresados sutilmente, importan, y requieren ser incorporados como materia de reflexión constituyente del objeto de estudio.

Así llegué a este planteamiento en el que, antes de mencionar con mayor precisión las disputas y tensiones que observé y que ya he bosquejado en páginas anteriores, trataré de definir las y referirme a la complejidad de éstas, mencionando las nociones y las problemáticas con las que las estoy pensando, conformando y conectando y a partir de las cuales cobran sentido en este trabajo.

Así, a fin de iniciar la discusión que a estos conceptos concierne, haré un breve ejercicio de deconstrucción³² de los mismos, con el que quiero dar cuenta de su

³² A decir de Stuart Hall, el enfoque deconstructivo implica someter a borradura a los conceptos clave, lo cual indica que ya no son útiles para ayudarnos a pensar en su forma originaria... (2003: 13).

importancia, de sus relaciones y de sus implicaciones en distintos niveles. Parto de que los entiendo integrados por diversas nociones, así como de una forma particular y crítica de entender y trabajar con la teoría: es entre estos dos ámbitos que los conformo como propuesta para este trabajo. Además, algunas de las nociones a tratar –tales como *relaciones*, *coyuntura*, *ambigüedad* y *diferencia*, entre otras– determinan con igual importancia los dos ámbitos.

En este orden de ideas me parece necesario comenzar con la dilucidación que concierne a la teoría, ya que es en esta dimensión sobre la que versa la reflexión principal para el entendimiento del objeto y de las nociones que lo componen, dada la correlación estrecha que mantiene con éste, y, además, porque es en este nivel y dada su conformación, en el que planteo la tensión y disputa más importante y que es finalmente, sobre la que versa este trabajo.

Dicho de otra manera, la teoría constituirá, a la par del objeto, el ámbito de reflexión más importante en el presente análisis; de ahí que la forma de definir las *disputas* y *tensiones culturales* necesariamente esté articulada y determinada en buena medida por su entendimiento y reflexión inscrita en el ámbito de la cultura.

Aúno a esto mi convencimiento –extraído de mi propia experiencia– en cuanto a que, de la forma de entender y trabajar con la teoría deriva la posibilidad de observar, abordar y comprometerse (o no) con ciertos objetos y problemas, de ahí la importancia de una reflexión amplia acerca de su concepción y uso en este trabajo.

En este sentido y a manera de guía para abrir la discusión, me parecen pertinentes algunos apuntes de Stuart Hall sobre el tema, tomando como punto de partida el eje sobre el cual desarrollaron la perspectiva crítica que delineó el trabajo del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS³³) en Birmingham, cuya impronta surge y se cimienta a partir de su reflexión con el concepto de *cultura*³⁴.

¿Por qué tuvieron la necesidad de reflexionar sobre este concepto en particular y en qué es relevante para este trabajo? Ese desarrollo no se centró en definir el concepto de manera unívoca, más bien dieron cuenta de aspectos muy relevantes para

³³ Por sus siglas en inglés.

³⁴ Aquí, además de los trabajos de Stuart Hall, me estoy refiriendo a los de Richard Hoggart, Raymond Williams y E. P. Thompson, principalmente.

la teoría cultural, entre otros, Hall apuntó que no hay definición de cultura que no sea problemática, y, que “antes que una idea lógica o conceptualmente clarificada”, la cultura “es el ámbito de una convergencia de intereses” [y que] “Esta riqueza es un área de permanente tensión y dificultad en el campo” (2014: 53).

El trabajo de Stuart Hall y en general el del CCCS sobre el concepto de cultura, también los condujo a llamar la atención sobre el quehacer de distintas prácticas disciplinarias: “...la ‘cultura’ no es una práctica, ni es simplemente la suma descriptiva de las *costumbres* de las sociedades, como tiende a volverse en ciertos tipos de antropología.” Sino que “está imbricada con todas las prácticas sociales y es la suma de sus interrelaciones” (2014: 55). Claramente, lo escrito aquí sobre este ámbito forma parte constitutiva de la tensión que la caracteriza.

A partir de lo anterior me parece que se da cuenta de al menos dos aspectos determinantes que mucho abonan para este trabajo: por una parte se respondería la pregunta acerca de ¿por qué la necesidad imperiosa de seguir trabajando en –y ampliar– el concepto de cultura?: porque el concepto era limitado y limitante y, me atrevo a sugerir, ya no era útil para ayudar a pensar las especificidades del momento histórico; tampoco consideraba relevante poner atención en las prácticas de la llamada baja cultura o cultura popular –de las que formarían parte las velas– o al menos no concediéndoles relevancia alguna para la comprensión de lo social.

Aunado a esto, Hall y los integrantes de la Escuela de Birmingham, en sus aproximaciones a la noción de cultura, apuntalaron la relevancia de pensar de forma relacional, y de cómo las *relaciones* son constituyentes de las prácticas simbólicas:

El punto importante del argumento reposa sobre las interrelaciones activas e indisolubles entre elementos o prácticas sociales normalmente sujetos a separación. Es en este contexto que la ‘teoría de la cultura’ es definida como ‘el estudio de las relaciones entre elementos en una forma total de vida’. [Y] El análisis de la cultura es, entonces, ‘el intento de descubrir la naturaleza de la organización que es el complejo de estas relaciones’³⁵. (Hall, 2014: 54, 55).

³⁵ En el último entrecomillado sencillo de la cita, Hall está citando *La larga revolución* (1961), de Raymond Williams.

Es decir, pensaban de forma relacional y enfatizaban la importancia de hacerlo en la reflexión teórica. Stuart Hall así lo creía: que las cosas son lo que son sólo en sus relaciones; de ahí la importancia reiterada del contexto y la coyuntura, así como el rechazo de cualquier universalismo o reduccionismo (Grossberg, 2014: 13). Sobre el contexto cabe agregar un señalamiento muy puntual y trascendente que menciona el doctor Mario Rufer (2016: 76): escribe que Hall comenzó con este trabajo que después Grossberg llamará *contextualismo radical*; pero que en estos autores el contexto no es sólo³⁶ lo que comúnmente entendemos por tal, sino que sería la apuesta porque todo concepto –tradición, identidad, raza, etcétera– sea entendido como una formación histórica precisa.

En cuanto a la reflexión teórica que realizaron sobre el concepto de cultura ésta no fue casual, se debió al compromiso establecido con problemas concretos, en contextos y coyunturas específicas, que demandaban un momento teórico preciso, del que no daban cuenta diversas prácticas disciplinarias, principalmente las humanidades³⁷. A partir de esa reflexión evidenciaron la importancia de considerar las relaciones como constituyentes de todas las prácticas simbólicas, así como la de éstas en el proceso de lo social.

De ahí que, para este trabajo, considero necesario pensar la teoría como históricamente localizada y en absoluta relación con un contexto dado, comprometida con un problema concreto que a su vez demanda un momento teórico específico; diría siguiendo a Stuart Hall –y esto lo quiero destacar–: “...como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que debatirse en una forma dialógica” y “también como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo donde produciría alguna diferencia...” (2014: 86). Estos puntos son fundamentales para entender y pensar el objeto que propongo.

³⁶ Este “sólo” es mío y la implicación de lo que normalmente conocemos como contexto no la considera el Dr. Mario Rufer dentro del contextualismo referido. Es decir, Rufer menciona que *contextualismo*, siguiendo a Hall y Grossberg, sólo es la clarificación histórica de todo concepto y no lo que comúnmente entendemos por tal.

³⁷ De esto da cuenta Stuart Hall en su texto *El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las humanidades* (2014: 37-49).

Un aspecto más que quiero agregar, referente a cómo estoy pensando (trabajar) la teoría, se debe a las especificidades del propio objeto y tiene que ver también con la reflexión de Hall, en la que propone el trabajo teórico como “interrupción”, como la opción de “...desestabilizar y transgredir su sentido como ‘conocimiento logrado’ y de reconstituirlo como el ejercicio –muchas veces incómodo– de confrontación, construcción y articulación política.” (Restrepo et al., 2014: 33). De ahí que no podamos pensar la teoría sólo como trabajo académico, o, el trabajo académico desarticulado de lo social.

Por tanto, para entender las nociones que propongo –*tensiones y disputas culturales*–, la intención en este trabajo no es la aplicación de un aparato teórico que caracterice, defina, repita o etiquete objetos, o que simplemente describa las velas o el objeto en cuestión, sino que la teoría sea una herramienta estratégica que dé “cuenta de la complejidad de las coyunturas” (Restrepo et al., 2014: 34), de los antagonismos sociales, de las relaciones e interacciones entre los distintos elementos, actores y prácticas; observe además la articulación entre cultura, lo político y poder, y genere que “la teoría, la política y lo empírico se cuestionen, desafíen y configuren entre sí.” (Grossberg, 2014: 21).

Por consiguiente, *relaciones, coyuntura y contexto*, conforman a la vez teoría y una noción amplia y crítica de *cultura*, como dimensión en la que se libran y distingo *disputas y tensiones* en el campo de lo simbólico.

Así, la idea de pensar las velas istmeñas como campo de disputas y tensiones culturales, contiene, con su especificidad, varios de los elementos ya plasmados en la descripción que precede a este apartado: cuestiona y confronta, tensionando, el relato homogeneizante e idealizador construido en torno a estas festividades y por ende, lo hace también con diversas prácticas y nociones; en cambio, da cuenta de una noción de cultura como un ámbito complejo de convergencia de intereses y como la suma de las interrelaciones de todas las prácticas sociales; se basa en el reconocimiento de relaciones que, aunque no sean nítidas, configuran esta práctica y; –aquí parafraseo a Hall– le confiere a ésta un papel relevante en la conformación de representaciones como sitio de poder y de lo simbólico como fuente de identidades (2014: 82).

Imbricados con los elementos hasta aquí referidos como constitutivos del objeto propuesto y, para dar cuenta de las herramientas teóricas con las que lo estoy trabajando, mencionaré otras nociones que fueron determinantes para establecer conexiones entre ámbitos aparentemente desligados en la trama de las velas, a partir de las cuales armé las disputas y tensiones.

Las referencias de esas nociones –tales como *hibridación*, *negociación* y *diferencia*, entre otras–, las tomo, principalmente, de las lecturas de Homi Bhabha, a las que me referí líneas arriba, y están enmarcadas en el acervo de los estudios postcoloniales, del cual también se nutre, de forma muy importante, la perspectiva teórico-metodológica de esta investigación.

El aporte de esos estudios³⁸ al presente trabajo, como puede observarse, ha sido determinante. Su pertinencia es amplia: constituyen, de manera sucinta y a decir de Sandro Mezzadra, “...un campo heterogéneo de prácticas teóricas” cuyo efecto de desplazamiento “...ha impregnado toda una pluralidad de disciplinas –de la historiografía a la crítica literaria, de la antropología a los estudios culturales, de la teoría política a los estudios de género–”; y pueden pensarse como “...uno de los archivos fundamentales de los que nutrirse para una comprensión crítica de nuestro presente” que pone “...el énfasis en las nuevas modalidades y formas de las viejas prácticas colonialistas” (2008: 15, 16-17).

Vienen al caso porque con el concepto de *postcolonialismo* también se reflexiona acerca de otros aspectos clave para este trabajo. Pueden ser útiles, por un lado y siguiendo a Stuart Hall, para: “...describir o caracterizar” e “identificar cuáles son las nuevas relaciones y disposiciones del poder que están emergiendo en la nueva coyuntura” (2014: 615). También porque se refieren a las distintas formas de poner en escena los encuentros de las sociedades y sus otros (Mani y Frankenberg en Hall, 2014: 617); y porque el término también ofrece “...una narrativa [alternativa]³⁹ que resalta coyunturas clave distintas” (Hall, 2014: 619). Así, esta perspectiva

³⁸ En palabras de Eduardo Grüner: la cuestión postcolonial, quizá sirva, para deconstruir las falsas totalidades de la civilización (2009: 34). Para Homi Bhabha, la postcolonialidad “...es un saludable recordatorio de las persistentes relaciones ‘neocoloniales’ dentro del ‘nuevo’ orden mundial y la división social del trabajo.” (2002: 23).

³⁹ En el texto citado aparece en el lugar de la palabra que aquí coloco entre corchetes, la palabra “alternativa”. La modificación es sólo para evitar la cacofonía.

complementa, conecta y nutre, aspectos ya comentados, además de que reitera otro: "...la postcolonialidad representa una respuesta a [la] innegable necesidad [...] de superar una crisis del entendimiento producido por la inhabilidad de las categorías antiguas de explicar el mundo" (Dirlik en Hall, 2014: 627-628).

A mi modo de ver, las referencias desde la crítica postcolonial realzan, problematizan y complejizan, de formas muy productivas y con distintos énfasis, algunos de los ámbitos ya considerados a la vez que aportan otros. Su impronta se encuentra –retomando a Hall–, en poner atención de manera sensible en dimensiones tales como "...las cuestiones de lo híbrido, del sincretismo, de la indecisión cultural y las complejidades de la identificación diaspórica que interrumpen cualquier «retorno» a las historias originales étnicamente cerradas y «centradas»" (2014: 620) y, desde mi perspectiva, en hacernos volver la mirada hacia la profundidad de la configuración de nuestras prácticas y relaciones para –como menciona el doctor Fabián Bonilla–: "...entender de qué modo el contraste colonial sigue operando a la hora de reconocer «pasados y narraciones legítimos»⁴⁰" (2015: 32).

No sólo los elementos mencionados del marco postcolonial son pertinentes, también lo es el aporte teórico que Bhabha realiza sobre la noción de cultura que amplía el horizonte de discusión para este trabajo. Todos estos aspectos y nociones han generado mucho eco en mí desde el momento en que llegué al Istmo y a lo largo de este ejercicio de confrontación y (re)configuración, entre la teoría y lo empírico, a la luz de todo mi trabajo en campo.

Desde los primeros momentos adquirió sentido "la necesidad" con la que se innova en la teoría –y que es crucial en la política–, a la que se refiere Bhabha, que implica un importante desplazamiento para "pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales, para concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales" (2002: 18).

⁴⁰ Las comillas angulares de la cita son mías.

Por una parte, yo tenía muy presentes esas narrativas⁴¹ del caso en cuestión, dado que constituían mis referentes, de ahí que haya podido pensar momentos y procesos observados, como producidos en la articulación de las *diferencias culturales*: justo los contrastes de los que ya he dado cuenta. Estos dos aspectos que aquí he señalado –las narrativas originarias y, principalmente, las diferencias culturales– entretejidas con las demás nociones, han sido cruciales para pensar el objeto.

Esta última noción a la que me referí –la de *diferencia cultural*–, ha sido una de las más productivas y tiene implicaciones y consecuencias muy importantes en este trabajo. Homi Bhabha, a lo largo de los ensayos con los que armó *El lugar de la cultura*, delinea ampliamente cómo la entiende, con diversos énfasis y pensándola relacionada a distintas situaciones en ámbitos postcoloniales, de lo cual, recupero los elementos que me han parecido más sugerentes para pensar este aspecto en la urdimbre de las velas, y a su vez, como parte constituyente del objeto. Es decir que, de alguna forma y desde mi perspectiva, las disputas y tensiones son consecuencia y a la vez prueba de la *diferencia cultural*.

Para Bhabha, la cuestión de la diferencia cultural puede ser comprendida como la producción de identidades minoritarias cuyos “compromisos fronterizos [...] pueden ser tanto consensuales como conflictuales; [y] pueden confundir nuestras definiciones de la tradición” (2002: 19). Aquí, Homi Bhabha, da cuenta de dos aspectos fundamentales que empatan bien con mi observación en campo: que no hay una sola identidad monolítica y que las formas de relacionarse entre sí tienen a la vez aspectos tanto consensuales como conflictuales inscritos en el marco ambiguo y en disputa de la tradición. Este punto me parece importante ya que desde mi lectura, toda la literatura que he consultado da cuenta de los aspectos consensuales, se centran en la identidad, y justo los que motivan este trabajo son los otros omitidos, los conflictuales que, desde mi perspectiva, más que confundir, tensan las definiciones de tradición.

⁴¹ Aquí me refiero a ese cúmulo de textos –en sentido amplio, y del que ya he dado cuenta en páginas anteriores– que constituyen, marcan y definen, esas ideas de lo que es y “debe ser”, la cultura zapoteca e istmeña; no obstante, en el siguiente capítulo ahondaré en la discusión que a las narrativas concierne.

Bhabha introduce la noción de *diferencia cultural* y propone que sustituya a la de *diversidad cultural*, ya que para él, ésta última “esconde la exhibición de la diversidad como un muestrario expuesto en un museo imaginario” (Veliz, 2014: 1-2):

Si la diversidad cultural supone un proceso pacífico de inclusión, la diferencia cultural implica la aceptación del carácter conflictivo de las conformaciones culturales. Entre las culturas no se produce una integración, sino una relación de incommensurabilidad. La coexistencia pacífica es imposible y resulta necesario asumir la ausencia de un concepto universal particular (derechos humanos, clase o raza) que asegure una convivencia equilibrada. En su argumentación la cultura se encuentra en un proceso continuo de hibridación (Veliz, 2014: 2).

La visión de Bhabha no es simple ni simplista, confronta la idea de *diversidad cultural*, que a decir del Dr. Mariano Veliz, es “prioritaria en la economía cultural de las sociedades democráticas contemporáneas” (2014: 1). Desde la perspectiva de Homi Bhabha, la cuestión de la diferencia cultural no es un problema causado por la pluralidad cultural, ni es la adquisición o acumulación de conocimiento cultural adicional, es, con sus palabras “...la extinción trascendente, aunque momentánea, del objeto de la cultura reconocible” (2002: 158) y añade que...

“no debe ser entendida como el libre juego de polaridades y pluralidades en el tiempo vacío homogéneo de la comunidad nacional. La discordancia de sentidos y valores generada en el proceso de la interpretación cultural es un efecto de la perplejidad de vivir en los espacios liminares de la sociedad [...] La diferencia cultural como forma de intervención participa en una lógica de la subversión suplementaria similar a las estrategias del discurso minoritario. La cuestión de la diferencia cultural nos enfrenta con una disposición de conocimientos o una distribución de las prácticas que existen una junto a otra, ‘separadamente’⁴² que designan una forma de la contradicción o el antagonismo social que tienen que ser negociadas más que negadas superadoramente.” (2002: 198).

⁴² En el texto original, aquí aparece la palabra alemana *abseits*, sin traducción ni nota alguna, y que aquí coloco entre comillas simples.

Respecto a estas líneas y siguiendo la lectura del Dr. Fabián Bonilla, parte de lo que propone la diferencia cultural es “salir de dicotomías marcadas por la polarización entre la imposición y la resistencia”, e inscribirse “en dinámicas al interior de las zonas liminares”, ahí –menciona–, “los elementos culturales no se entremezclan”, sino que “retienen la tensión, que logra ser un referente para las reivindicaciones de los grupos subalternos.” (2015: 32). Acá, se da cuenta, por un lado y retomando a Bhabha, del desplazamiento de “...la lógica binaria mediante la cual suelen construirse las identidades de la diferencia (Blanco/Negro, Yo/Otro)” (2002: 20); por otro, de la importancia de las tensiones para las reivindicaciones de grupos subalternos y; finalmente, de los espacios producidos en la articulación de las diferencias que son justamente los lugares de las tensiones y disputas; esos lugares liminares y sus dinámicas de los que hablaré poco más adelante.

A los elementos hasta aquí aportados y, desde mi lectura, añadiría que la *diferencia* interpela formas hegemónicas y homogeneizantes de identidad y puede entenderse como su Otro que recurre a la tradición para legitimarse y posicionarse, a partir de una interacción simbólica produciendo otros espacios de significación y; que está habitada por categorías como raza, clase, género, relacionadas con las estrategias de representación realizadas a partir de antagonismos y conflictos profundos.

También rescato su calidad como constructo, es decir, que las diferencias se han producido, son efectos producidos que tienen un sentido activo. Para Stuart Hall, la construcción de las diferencias implica el reconocimiento de que las “identidades sociales reales no siempre son habitadas de la misma manera”, por lo que para él, la capacidad de vivir con la diferencia se convierte en un asunto clave en este siglo (Restrepo et al., 2014: 32).

Esta noción, a mi modo de ver, da cuenta de al menos otros dos aspectos fundamentales en los cuales pensar para la construcción del objeto: uno se refiere a observar cómo cada vela se constituye en relación a otras –entendiéndolas de forma amplia–, como una proyección de la otredad en una cultura dada, con la construcción de oposiciones complejas, no absolutas, contingentes, cuyos bordes son borrosos y confusos, porque en el caso particular, constituyen también su adentro, por lo que su significación, la de cada vela, no radica en sí de forma aislada, sino que es construida

desde sus diferencias con las otras a partir de elementos sutiles y cotidianos; agrego citando a Bhabha... "La articulación social de la diferencia, [...] es una compleja negociación en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momentos de transformación histórica." (2002: 18-19).

La complejidad de esas negociaciones tiene que ver con el segundo aspecto que quiero mencionar, del que también da cuenta la noción de diferencia y con la cual está totalmente relacionada: me refiero a los espacios donde ésta se define y donde se producen sus efectos a través de...

estrategias de representación o adquisición de poder [...] en comunidades donde, pese a las historias compartidas de privación y discriminación, el intercambio de valores, significados y prioridades no siempre puede ser realizado en la colaboración y el diálogo, sino que puede ser profundamente antagónico, conflictivo y hasta incommensurable (Bhabha, 2002: 18).

Estos elementos son clave para el objeto en cuestión. De ahí la importancia de estos espacios: porque son, en parte y a mi parecer, los lugares de las negociaciones, de las estrategias de representación y de las relaciones de poder que constituyen prácticas significativas como las velas; y en los que también se reafirma el carácter conflictual de las conformaciones culturales.

Ya había comentado algo acerca de estos espacios líneas arriba: son también los que tienen que ver con esos momentos y procesos para los que es necesario pensar "más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales" y así, poder observar lo acontecido en la articulación de las diferencias; a estos, Bhabha, los llama "entre-medio"⁴³ (2002).

Estos espacios *entre-medio* corresponden a una categoría teórica compleja a la vez que productiva, e implican observar los desplazamientos, las dinámicas y estrategias de grupos subalternos, en el marco de la tradición –ya sea inventada o no–. En estos espacios liminares, gestos cotidianos y sutiles adquieren una particular

⁴³ Es la traducción de *in-between*, que aparece en *El lugar de la cultura*.

relevancia ya que son constitutivos de las disputas y tensiones, y marcan, además, el proceso de reflexión.

A esta categoría, Bhabha, la relaciona con momentos de tránsito en los que “espacio y tiempo se cruzan para producir figuras complejas de diferencias e identidad, pasado y presente, adentro y afuera, inclusión y exclusión” (2002: 17), figuras que constituyen una permanente aunque dinámica interpelación que desplaza los límites de la idea de comunidad. Estos espacios, menciona:

proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad. Es en la emergencia de los intersticios donde se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad, interés comunitario o valor cultural (2002: 18).

Como podemos observar, estos espacios implican importantes negociaciones y (re)definiciones identitarias y sociales; y, de acuerdo con Veliz, no pueden definirse como territorios de integración, sino como ámbitos en disputa (2014: 2).

Otro de los elementos que componen esta categoría y que considero de los más relevantes, quizá el que más, por ser el ámbito de las disputas y tensiones culturales, es el referido a que en estos espacios, “en el punto de su articulación de la identidad o diferenciación, aparece la cuestión de la significación.” Para Bhabha, esto no es simplemente un asunto de lenguaje: “es la cuestión de la representación de la diferencia en la cultura –modales, palabras, rituales, costumbres, tiempo–” (2002: 157); justo los aspectos en disputa y que conforman tensiones en las velas.

La lógica de estos espacios –agrega Bhabha–, “...exige un movimiento de apartamiento de un mundo concebido en términos binarios [...] También exige un desplazamiento de la atención de la política como una práctica pedagógica e ideológica a la política como la necesidad imperiosa de la vida cotidiana, la política como performatividad.” (2002: 32).

Y, finalmente –parafraseando la idea de Gordimer que retoma Bhabha–, esta noción nos lleva a un lugar donde se acentúan las banalidades: en este caso el vestido,

la música, los asistentes, los detalles y las relaciones que en conjunto conforman cada una de las velas. Al respecto escribe Bhabha:

Pero es precisamente en estas banalidades donde se agita lo extraño, cuando la violencia de una sociedad racializada cae de modo más contundente sobre los detalles de la vida: dónde puede uno sentarse, o no puede; cómo puede vivir, o no puede; qué puede aprender, o no; a quién puede amar, o no (2002: 32).

En el caso de las velas hay detalles de la vida a observar que contienen una particular forma de violencia en aquella sociedad y que tienen que ver con: quién puede asistir a una vela, o no puede; cómo puede vestirse, o no; quién puede costear la asistencia a cada vela, o no puede; qué celebración puede llamarse vela, o no puede; cómo debe ser la tradición, o no debe; quién o quiénes pueden decir cómo deben ser las velas, y quiénes no pueden.

Puede pensarse que estos son detalles intrascendentes, pero no es así, la fuerza de estos cuestionamientos se confirma en la concreción de crisis sociales con importantes consecuencias en distintos ámbitos: en las prácticas representacionales y en la conformación de identidades, en el devenir de aquella sociedad.

Ahora señalaré a los actores, elementos y prácticas, así como las relaciones que los conectan en la conformación de las disputas y tensiones culturales que observé en el marco de las velas istmeñas.

1.3 Las velas istmeñas: lugar de disputas y tensiones culturales. La configuración entre la teoría, lo político y lo empírico

Ahora quiero retomar a algunos de los actores e informantes de este trabajo así como sus dichos sobre ciertos ámbitos concretos, de cuyo conjunto extraigo algunas de las tensiones y disputas planteadas.

El primer informante al que me referiré es el *muxe* que en la vela de las intrépidas me comentó que ésta la realizan para tener su propia vela, ya que son discriminados de las otras⁴⁴. Otros son dos de las personas con las que me entrevisté, por cuya posición, lo que me comentaron me parece relevante: uno es el director de un importante centro cultural en Juchitán, y el otro, del mismo municipio, es miembro de la sociedad que organiza una de las velas más renombradas; ambos me comentaron de forma espontánea y enfática que la vela de las intrépidas “no es una vela”; además, éste último me dio una amplia explicación del porqué de su afirmación. Para completar el cuadro retomo lo dicho por las prácticas disciplinarias, particularmente por la Antropología, en cuyos textos está plasmada una visión de estas sociedades en las que se habla del Istmo como el “paraíso *muxe*”, así como de una histórica comunión con ellos, al grado de reconocerlos como un tercer género. Finalmente, uno más en este primer momento es la Iglesia católica⁴⁵ y su párroco local, Lucio Santiago, quien ofició la misa con motivo de la vela de las intrépidas.

En el par de conversaciones que menciono percibí una abierta oposición y en uno de los casos, hostilidad hacia la vela de los *muxes*, hacia su presencia en las demás velas y, hacia ellos específicamente, y, aunque este informante (el segundo mencionado) se encargó de aclararme que “no es homofobia”, sino que “el problema son los baños” –por ello sólo “se les aclara” que no se permite el acceso a hombres vestidos de mujer, o a mujeres vestidas como hombres–, algo de lo que me he podido

⁴⁴ A este respecto hubo varios comentarios de otros informantes, y en redes he encontrado numerosas menciones.

⁴⁵ La Iglesia católica en el municipio de Juchitán, según una nota del portal *NVI de Oaxaca*, lleva al menos 15 años celebrando la misa realizada con motivo de la Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro (<http://old.nvinoticias.com/istmo/general/agropecuarias/314251-llama-iglesia-comunidad-muxe-respetar-valores-culturales>).

percatar es que son frecuentes las menciones por parte de *muxes* en cuanto a la cada vez mayor homofobia y transfobia, o LGTBfobia en aquella región⁴⁶.

A partir de mis estancias en el Istmo, me quedó claro que, aunque los *muxes* son uno más de los juchitecos⁴⁷ para buena parte de la población, hay a quienes su existencia y/o participación en algunos espacios les resulta incómoda. En el caso concreto, la oposición y hostilidad soterradas hacia ellos, a su presencia en las velas⁴⁸, y a las velas que ellos realizan, ha creado una tensión que los ha llevado a realizar su propia vela y a que hagan de ésta, pensándola en sentido amplio, un lugar estratégico a partir del cual se cuestione, interpele y dispute espacio, identidad, representación.

Para cerrar el cuadro retomo aquí las menciones restantes con las que inicié y otros aspectos. Si bien acá he señalado una tensión entre cuyas consecuencias observo también una disputa amplia, éstas tienen más componentes. He pensado que, quizá, de no ser por las denuncias públicas y demás acciones⁴⁹ que las intrépidas y otros *muxes* han hecho al respecto de cómo son discriminados, las narrativas originarias que hablan de una sociedad ideal —de las cuales ha participado de forma importante la Antropología, entre otras disciplinas— difícilmente se verían contrastadas y abrumadas, incluso, se podría decir que con el actuar de quien puede pensarse, sería el actor más conservador: me refiero a la Iglesia católica, que acoge a los *muxes*, estas narrativas tendrían un importante y amplio sustento, difícilmente cuestionable.

Por otra parte, aquí tenemos que observar al menos otro elemento a este respecto que tiene que ver con esa compleja negociación en marcha que es la articulación social de la diferencia a la que se refiere Homi Bhabha (2002: 18-19), y es que en este caso, a mi parecer, tanto iglesia como *muxes* se utilizan para legitimarse dentro de la tradición.

⁴⁶ Hay quienes incluso han mencionado asesinatos de *muxes* por estos motivos.

⁴⁷ Aquí me refiero en específico a Juchitán dado que de los municipios que visité, ahí es común su interacción, y no así en Tehuantepec, donde no recuerdo haber visto a algún *muxe*.

⁴⁸ Incluso en las invitaciones impresas para algunas velas, se mencionó a la letra que “no se aceptarían hombres vestidos de mujer”.

⁴⁹ En la página de facebook de las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro han sido frecuentes las publicaciones en este sentido. También en un portal de noticias de Oaxaca encontré una nota en la que mencionan que ante la negativa de permitirles ir vestidas como mujeres a una vela, a través de una de sus líderes, anunciaron la formalización de una queja ante el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) (<http://www.ororadio.com.mx/noticias/2015/05/denunciaran-muxes-transfobia-en-velas-istmenas/>).

Lo anterior lo traigo a colación porque por un lado quiero dar cuenta de que vislumbrar tensiones y disputas como las mencionadas es complejo. El actuar de los distintos actores sociales no siempre es manifiesto y unidireccional. Además, materia concerniente a las velas para elaborar narrativas como de las que ya he dado cuenta, hay suficiente.

Por ello también comenté que la principal disputa y tensión es teórica, porque este contraste planteado inevitablemente me lleva a preguntar sobre las herramientas empleadas y sus usos, sobre los compromisos al acercarse a prácticas simbólicas como las velas y las formas en las que han sido pensados temas trascendentes como los de la identidad y la representación. Esto mismo me lleva a preguntar ¿si en buena medida la vela de las intrépidas se realiza, como me contaron, para tener la propia porque en las demás las discriminan, por qué después de 40 años de celebrarse no se ha dado cuenta de estas tensiones y disputas, y en cambio se sigue hablando del paraíso *muxe*? Respecto a esto y finalmente, quiero señalar lo paradójico que resulta el hecho de que esas narraciones que hablan de una sociedad ideal existente sólo en sí, sean también el referente y horizonte de la demanda de un grupo cuya realidad en las mismas es ignorada e idealizada.

Quiero ahora plantear otra tensión. Para ello recordaré al segundo de los informantes que mencioné en líneas anteriores (el que es miembro de una sociedad que organiza una de las velas más renombradas) y la amplia conversación que sostuvimos. También traeré a la discusión a Rubitch I -la reina de la vela de las intrépidas-, ella misma como personaje, su nombre, su variada vestimenta, sus acompañantes y los diversos actos que protagonizó. Quiero que se piense también en diversos aspectos que conformaron la vela: los varios miembros de la comunidad LGTTTBI que asistieron con vestimentas exóticas y discordantes con el vestido "tradicional"; la flexibilidad en la vestimenta para buena parte de los asistentes, el desfile en el que participaron; la música: la que se tocó y la que no; los aspectos "carnavalescos".

Me refiero a estos dos ámbitos porque los presentes en la vela de las intrépidas fueron mencionados por mi informante con notoria hostilidad a lo largo de nuestra conversación. De estos aspectos proviene en buena medida su mención despectiva de

que la vela *muxe* "no es una vela". Para pensar la posición de este informante con respecto a esta serie de sucesos de la vela de las intrépidas y su consecuente forma de actuar, me sirvió mucho la forma en que Homi Bhabha plantea la noción de *blasfemia*:

Actos de ruptura histórica o cultural se vuelven esos momentos blasfemos que proliferan en el relato [...]. La blasfemia va más allá de la ruptura de la tradición y reemplaza sus reclamos de pureza y origen con una poética de la reubicación y la reinscripción [es] ...una forma teatral de la puesta en escena de identidades transgénicas y transculturales. La blasfemia no es meramente una representación inapropiada de lo sagrado por lo secular; es un momento en que la temática del contenido de una tradición cultural está siendo abrumada, o alienada, en el acto de la traducción. En la autenticidad o continuidad afirmada de la tradición, la blasfemia «secular» libera una temporalidad que revela las contingencias, y hasta las inconmensurabilidades, implicadas en el proceso de la transformación social (2002: 271).

Si tuviera que definir o sintetizar la forma en la que mi informante se refería a lo sucedido en la vela *muxe*, a todos estos momentos mencionados que de alguna manera marcan -para él- una ruptura histórica y cultural, sería justo a través de esta noción: la de *blasfemia*. En nuestra conversación era evidente el malestar y la incomodidad que le causaban esas -para él y para su grupo- representaciones inapropiadas de lo sagrado, esas blasfemias. Para él la incursión de esos aspectos "carnavalescos" en la vela no son sólo sacrílegos sino también destructivos del cimiento mismo de la tradición y por ende de la comunidad; aunque por otro lado, me parece importante pensar que ésta, la blasfemia, puede también ser una herramienta estratégica al servicio de grupos minoritarios o subalternos en pro de reivindicaciones sociales para las cuales retener las tensiones más que liberarlas es fundamental.

Así, aquí y desde mi perspectiva, es importante aclarar mi distanciamiento con cualquier postura que se atribuya o convalide, o niegue en su caso, el carácter "verdadero" "auténtico" o "real" respecto a la historia, a la cultura o a la tradición, por tanto, no es menor la aclaración de que la "ruptura" o las "representaciones inapropiadas" o los "aspectos carnavalescos" lo son para mi informante o para un

grupo específico, y dicha postura es tan válida como la señalada como diferencia. Lo importante aquí es la tensión y disputa que se genera, los límites que se desplazan, las estrategias de poder, las hibridaciones, las negociaciones y las velas mismas como espacios donde esto se da, en los que se pretende alienar o luchar contra dicha alienación.

Ahora, para plantear la siguiente disputa me referiré a la descripción de la Vela Tehuantepec. Aquí quiero recordar el costo para ingresar; la rigidez en el requisito de la vestimenta para hombres y mujeres; la forma en la que nos detuvieron negándonos la entrada por algunos minutos por el holán blando del vestido de mi acompañante, así como la manera de recalcarnos que dado que nosotros no conocíamos harían una excepción para dejarnos entrar; el decorado del salón que incluyó espejos; su organización a cargo de una familia; el hecho de que no hubiera ninguna otra celebración previa o posterior a la fiesta y que así se realicen las velas en el municipio de Tehuantepec; el recelo con el que los organizadores y tehuanos en general afirman guardar la tradición diferenciándose principalmente de Juchitán.

También tendré presente al cronista del pueblo y la charla que sostuve con él, sus libros acerca del traje de tehuana y las velas, la vela que él organiza y la sala de la Casa de la Cultura de Tehuantepec donde se exhiben los trajes de tehuana. Finalmente traeré la famosa rivalidad entre juchitecos y tehuanos, presente en varias de las conversaciones que sostuve así como en algunas prácticas festivas como las velas y en parte de la bibliografía que consulté.

Aunado a lo anterior aprovecharé para recordar lo sucedido en la última vela a la que asistí, la de la Casa de la Cultura de Juchitán, en la que, a fin de mostrar cómo se deben de hacer estas festividades, "de recuperar la tradición que ahí se ha perdido un poco", realizan ésta, muy similar a la de Tehuantepec, queriendo emularla. Sin duda, todo el complejo utilizado en esta pedagogía es importante tomarlo en cuenta para pensar las relaciones que la conforman.

En estas dos velas percibí que en buena medida, varios de los aspectos referidos se dan como parte de la dinámica de disputas culturales, a partir de los cuales construyen al Otro como la diferencia. Me refiero a aspectos tales como, por ejemplo, el requisito casi inflexible de la vestimenta o el carácter semiprivado de estas

velas, aspectos que podrían pensarse casuales pero que son muy significativos y tienen mucho que ver con su construcción identitaria. Otros tienen que ver con cómo se asumen, por decirlo de alguna forma, como poseedores legítimos de "la tradición" de las velas, a la vez que con su puesta en escena buscan distanciarse y desestimar otras experiencias.

Estos aspectos son parte de aquellos a los que me referí que son constituidos por detalles de la vida cotidiana, expresados sutilmente, y que también tienen que ver con la cuestión de la significación, como, por ejemplo, el holán que debe tener un vestido de gala de tehuana para que sea admitido en una vela en Tehuantepec, o los libros referidos del cronista del pueblo, que mencionan cómo deben vestirse las mujeres dependiendo de la ocasión y cómo deben ser las velas, así como la sala de la Casa de la Cultura de Tehuantepec, donde se exhiben los trajes de tehuana y que va en este mismo sentido.

En términos generales, las disputas y tensiones que he descrito en el marco de estas tres velas istmeñas tienen que ver con prácticas representacionales, conformaciones identitarias, y, principalmente, las formas y herramientas con las que las pensamos. A esto me referiré en el siguiente capítulo.

Capítulo 2

2. De las grandes narrativas y el sentido común disciplinar a las posibilidades de lo político

Iniciaré este apartado retomando brevemente algunos aspectos importantes, ya mencionados, que tienen que ver con cómo surge este proyecto y su devenir, y cuya finalidad es conectarlos con la reflexión del presente capítulo.

Como ya narré, este trabajo de tesis nace de mi interés de reflexionar sobre las prácticas culturales, pero con un planteamiento central que será necesario tener presente y que atraviesa toda la reflexión, que es: su relación con lo político, y observando siempre las relaciones de poder en el proceso social.

Esta inmersión decidí realizarla pensando las velas istmeñas, festividad con la que tenía ya una amplia familiaridad desde que realicé mi tesis de licenciatura; trabajo aquel, a partir del que me hice de toda una serie de presupuestos con los que armé un proyecto para la maestría, y que me llevó a visitar en dos ocasiones el Istmo de Tehuantepec y, durante esas estancias a asistir a tres velas y sostener una serie de conversaciones con diversos informantes.

También, como ya he mencionado, antes y durante la realización de esas estancias, mi lectura principal fue *El lugar de la cultura* (2002), de Homi Bhabha, de cuyas páginas viene la sugerente y poderosa idea de "...pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales, para concentrarnos en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales" (2002: 18), así como mi acercamiento a la crítica postcolonial.

En términos generales y resumiendo, ése es el cuadro que, durante mis estancias en el Istmo y al volver, me llevó a sentir un malestar dado que, al confrontar mis prenociones con lo que vi en campo, caí en cuenta de que ese entramado de las velas no se trata sólo, y por decirlo de alguna forma, el punto cúspide de la comunión en aquellas sociedades, sino que también está conformado por diversas y complejas disputas y tensiones culturales que se expresan en prácticas cotidianas, generalmente de maneras sutiles y que tienen que ver con aspectos de la vida que, aunque pueden

ser pensados como banales, son altamente significativos y con repercusiones importantes en las conformaciones sociales: me refiero a aspectos tales como el vestido, la música, los rituales, a las formas mismas de realizar las velas, a quiénes pueden o no, y cómo deben o no asistir, o a quiénes pueden decir y quiénes no pueden decir cuál festividad es una vela y cuál no lo es; básicamente y parafraseando a Bhabha, me refiero a la cuestión de la representación de la diferencia en la cultura (2002: 157).

Lo anterior lo traigo a colación porque ese malestar al que me refiero, tiene que ver con elementos determinantes en el presente planteamiento y porque pone de manifiesto los efectos y consecuencias de diversos ámbitos sobre los que realizaré a continuación algunas reflexiones.

2.1 Las tensiones y disputas con las grandes narrativas

Recuerdo que, muy pronto, desde mi primera estancia en el Istmo, en el municipio de Juchitán, comencé a sentirme abrumado a raíz de los marcados contrastes y diferencias que observé, entre lo que conocía –y suponía conocer y con cuyas nociones realicé el proyecto de investigación que me llevó ahí y que a la luz de lo visto debía ser replanteado– y lo que fui encontrando. Sin duda, esas diferencias marcaron mi reflexión y pensé necesario modificar mi proyecto y asumir, esas tensiones y disputas culturales que observé en el entramado de las velas a las que asistí en aquella región, como objeto de estudio.

Dada mi experiencia disruptiva y más allá de la misma, pienso que en primera instancia, el punto más importante aquí reposa en la reflexión que sobre el conocimiento debe de llevarse a cabo, es decir, sobre las narraciones que de una determinada cultura o práctica se realizan, sobre los efectos y consecuencias que éstas tienen, así como de la forma en la que los saberes actúan sobre la vida de las personas.

De ahí que, emergieron preguntas imperantes. Me pareció necesario entender con precisión, qué me causó tal malestar y hasta dónde podemos confiar en lo que sabemos, así como el tipo de relaciones y repercusiones que genera el conocimiento.

A partir de todos estos puntos surgió una primera tensión dada justo con lo dicho sobre esas sociedades istmeñas y sus festividades, por parte de algunas prácticas disciplinares: me refiero principalmente a la Antropología, o mejor dicho, a cierto tipo de Antropología que ha trabajado este tema de alguna forma.

Supe que, esas nociones con las que construí tales ideas de las velas y de aquellas sociedades y que a la fecha siguen siendo (re)producidas, provenían en buena medida y principalmente, de todos los textos⁵⁰ –en sentido amplio– que consulté para realizar mi tesis de licenciatura, cuya fuente principal estuvo comprendida por, tanto literatura general del tema, así como y mayormente, trabajos académicos.

⁵⁰ Aquí recomiendo la consulta de la bibliografía de mi tesis de licenciatura: (Mittelhaus, M. 2012), así como la de este texto.

De manera general y resumiendo, esos trabajos a los que me refiero apuntalan la idea de una sociedad ideal, tradicional, de habla zapoteca, con un sistema socioeconómico centrado más en la redistribución que en la acumulación, debido, en buena medida, al sistema festivo; se refieren también a que en estas sociedades las mujeres ocupan un papel central –al grado de que hay quienes han planteado la idea de que en aquella región rige un matriarcado–, y en la que hay una convivencia sana e incluso progresista con la comunidad *muxe*.

Ante este panorama, y antes de continuar planteando esta tensión con las grandes narrativas, me parece indispensable aclarar algunos puntos. Uno se refiere a que es importante mencionar que todas esas narraciones cuentan con sustentos amplios. Es decir, creo que es necesario reconocer que las especificidades de aquella región del Istmo son particularmente distintivas y la hacen muy peculiar e incluso fascinante: fascinación que, por así decirlo, se ha impuesto y ha quedado plasmada en una buena cantidad de textos de muy diversos autores de toda índole, y con la cual se ha construido toda una narrativa sobre “lo zapoteco” y a su vez con ésta, del Estado-nación.

Otro punto que me parece importante recalcar, tiene que ver también con lo dicho sobre las velas, y es una cuestión que apunté durante mis estancias⁵¹: me refiero al proceso de urbanización por el que ha pasado aquella región en los últimos años y que ha traído consigo cambios vertiginosos. Éste, a mi parecer, no es un punto menor, ya que algunos de los textos que consulté para mi tesis de licenciatura, sobre todo dos de los principales, fueron publicados hace dieciséis años (en 1999⁵²), por lo que, me parece consecuente pensar que algunas de las diferencias que encontré –como en la lengua, el vestido, la relación con la comunidad *muxe*, la organización social y festiva, etcétera–, también pueden deberse a los cambios generados al paso de estos años. La idea de discernir sobre estos aspectos –que cuentan al menos con una contraparte a la que me referiré más adelante–, no obedece a una pretensión de que se abarque toda la

⁵¹ Este aspecto salió a relucir en la mayoría de las conversaciones que sostuve durante mis estancias en el Istmo. Principalmente se referían a que en los últimos años se han reducido de forma importante o incluso desaparecido profesiones o gremios de largo arraigo en la región, entre algunos otros aspectos, trayendo consigo cambios importantes en las tradiciones; cuestión de la que ya he dado cuenta en el capítulo precedente.

⁵² Aquí tomo en cuenta la fecha de mi observación en campo que fue a finales del 2015.

realidad social, sino a que me parece importante que la tensión planteada no se deba sólo a una diferencia de percepción, causada quizá, por los distintos procesos de formación y, que en consecuencia, pueda tener con los otros autores, sino que tenga un fundamento más sólido: discusiones académicas afines a las ciencias sociales, de las que podemos tener distintas lecturas, pero que no pueden ser obviadas, como considero que ocurre en algunos casos que mencionaré y cuyas repercusiones son amplias.

Y, finalmente, el último punto de estas aclaraciones es el referido a cómo estoy pensando el término de *narrativas*. Éste lo tomo de mi lectura del texto de Dennis Mumby⁵³ (1997), en el sentido de que, como menciona, surgió en el marco epistemológico "...como una forma de impugnar las premisas fundacionales en las que se apoya la mayor parte de producción de conocimiento" (1997: 13); ya que justo es esa la idea principal de estas líneas: impugnar y discutir las premisas sobre las que se ha creado el conocimiento ya referido de las velas.

Además, en su reflexión, Mumby conecta diversos aspectos con esta noción de *narrativas*, que son relevantes para la discusión de mi trabajo. En cuanto a la *teoría narrativa*, menciona que ésta ha contribuido de forma significativa a la crisis de la representación, lo cual, agrega, "...constituye una excelente oportunidad para investigar formas diferentes de conocimiento y, por lo tanto, para elaborar nuevas formas de ver el mundo" (1997: 12); también recalca que la narrativa es:

...un acto socialmente simbólico en un doble aspecto: a) adquiere sentido sólo en un contexto social, y b) desempeña un papel en la construcción de ese contexto social como espacio de significación en el que están involucrados los actores sociales. Sin embargo, no hay un isomorfismo simple entre la narrativa (o cualquier otra forma simbólica) y el dominio social (1997: 16).

Mumby también va en contra de la idea de que "...la narrativa monolíticamente produzca un orden social estructurado, estable" (1997: 16), ya que éste -el orden

⁵³ Mumby, D., (1997 [1993]) "Introducción: narrativa y control social" en Mumby, D., (comp.), *Narrativa y control social. Perspectivas críticas*, Argentina, Amorrortu editores.

social- tiene un carácter tenue, precario, librado a la negociación. "En este sentido, la sociedad se caracteriza por una constante «lucha por el sentido»" (1997: 16); y agrega que "...las narrativas intentan «detener el flujo de las diferencias» y «constituir un centro» alrededor del cual se formen relaciones de cierto tipo." (1997: 17). Citando a Laclau (1991) menciona:

La opacidad siempre será una dimensión inherente a las relaciones sociales y (...) el mito de una sociedad reconciliada y transparente es simplemente eso: un mito. Hemos pues afirmado la contingencia de las relaciones sociales, el carácter inextirpable de las relaciones de poder y la imposibilidad de alcanzar una sociedad armónica (1997: 19).

Por otra parte, Mumby reconoce la tensión que se genera entre quienes intentan conservar, lo que él llama: "...el monopolio de las reglas de lo que se considera conocimiento legítimo y los grupos sociales a los cuales no se les ha dado la posibilidad de dar forma a nuestra comprensión del mundo" (1997: 12). Esto viene al caso porque, en buena medida, mi planteamiento tiene que ver con una tensión de este tipo de relaciones.

Mumby también señala que la pluralidad de discursos que pueden surgir de un descentramiento del sujeto cartesiano "quizá sea bajo un aspecto desestabilizador, pero, al mismo tiempo, este proceso de desestabilización nos libera de la tarea de descubrir verdades «esenciales» y define un contexto para «pensar lo impensado» en función de las posibilidades políticas e intelectuales" (1997: 13).

Y, finalmente, realiza otro señalamiento importante que tiene que ver con la labor académica. Menciona que: "...en tanto teóricos e investigadores, nunca somos observadores neutrales y desapasionados de la conducta, sino que siempre estamos profundamente implicados en la construcción de los relatos (pequeños o grandes) que se encargan de echar luz sobre la realidad social en la que vivimos" (1997: 14). Estos aspectos totalmente sugerentes señalados por Mumby serán conectados en el desarrollo de las siguientes líneas.

Una vez realizadas estas aclaraciones, retomo el planteamiento de la tensión mencionada: ¿y si es así? es decir, si en buena medida lo dicho de estas festividades

también existe y las diferencias que observé pueden deberse también al cambio generado al paso del tiempo, entonces ¿por qué y de dónde viene esta tensión con las narrativas istmeñas y/o zapotecas?

Pensar en esto me llevó a revisar nuevamente la bibliografía a la cual me refiero y justo en esas páginas hallé lo que a mi parecer son las razones de estas líneas. Lo que encontré es que, esta tensión que planteo es fundamentalmente una tensión epistemológica, generada por una diferencia crucial con dichos trabajos: me refiero a la forma como entendemos y relacionamos nociones tales como *lo político, cultura* y el trabajo académico; cuyas discusiones desde luego, no son ajenas al campo antropológico, campo a partir del que se conforman principalmente estas narrativas.

Los libros a los que me remití para profundizar en este aspecto son fundamentalmente tesis que, desde distintas disciplinas hablan de algún o algunos aspectos concernientes al Istmo o a los zapotecas y entre estos tocan el tema de las velas; de los cuales hay dos (a los que ya me referí en el capítulo anterior) que me parecen particularmente significativos por diversos motivos, a saber: ambos fueron escritos por doctores de importantes instituciones nacionales, fueron el resultado de estancias de varios años en aquella región, son referencia frecuente para otros textos⁵⁴ –tales como las otras tesis consultadas de diversas áreas y grados, así como lo fueron para mi tesis de licenciatura, como también lo fueron para un libro editado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), entre otros– y conforman, con sus matices y diferencias, las grandes narrativas istmeñas.

Uno es *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán* (1999), del Dr. Guido Münch Galindo, editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la

⁵⁴ Además de los textos mencionados, otras de las obras consultadas son: la tesis de maestría titulada *Proceso migratorio y cambio en mujeres de origen zapoteca del Istmo de Tehuantepec a la Ciudad de México* (2005), de María del Carmen Santiago Gordillo, con la que obtuvo el grado de maestra en Estudios de la Mujer, por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco; *Cuan hermosa es la vida: el ayer y hoy de una comunidad zapoteca* (2004), de Beatriz Belmont Sandoval, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, con la que obtuvo el título de licenciada en Antropología Social; *La milpa de la nube: una aproximación etnoecológica a las prácticas agrícolas de la cultura binni' zaa, en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México* (2011), de Rosa Marina Flores C., con la que obtuvo el título de licenciada en Ciencias Ambientales, por la Universidad Nacional Autónoma de México y; *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec* (2007), de Eliana Acosta Márquez, quien en ese momento era candidata a maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y cuyo texto fue editado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); y el otro, la tesis de doctorado de Marinella Miano Borruso, titulada *Hombres, mujeres y muxe en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec* (1999)⁵⁵, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

De estos textos hay algunas citas que me parecen relevantes y que quiero traer a la discusión porque, desde mi perspectiva, sintetizan y explicitan de manera elocuente los usos y relaciones de las nociones mencionadas, por parte de los autores nombrados, así como su visión plasmada a lo largo de sus textos, y en buena medida, en los escritos de quienes los toman como referencia; a partir de lo cual planteo la tensión referida⁵⁶.

La primera cita corresponde al libro: *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán* (1999), del Dr. Guido Münch Galindo, en el que se refiere a las festividades de aquella región en general, dentro de las cuales destaca las velas:

La suprema expresión de la calidad de vida y glorificación de la tradición cultural se manifiesta en las festividades, el vestido de las mujeres, el adorno personal, la lengua, guisos especiales y una manera desmedida de beber. Los sones regionales enardecen el sentimiento hasta el llanto de alegría; si bien la emoción es personal, ésta se transmite a los demás hasta producir un momento de euforia colectiva. El momento es de solaz y relajamiento emocional. El trato cordial y elegante es el preámbulo de la generosidad ofrecida en la celebración. La renovación constante de los lazos los obliga a mantener la armonía social, el ceremonial hace patente sus efectos en todos y cada uno de los congregados; a pesar de su naturaleza opuesta y competitiva logra unirlos, ya que, finalmente, dependen unos de otros para convivir en paz. (Münch, 1999 [2006]: 144-145).

Son varios los aspectos a discutir implicados en la cita anterior: de inicio, la generalización que hace de “las festividades”, es una cuestión que no me es posible soslayar, siendo ésta, una de las primeras rupturas teóricas que llevé a cabo desde que

⁵⁵ Publicado después, en el 2001, con el nombre *Hombres, mujeres y muxe en el Istmo de Tehuantepec*, por el INAH y Plaza y Valdés.

⁵⁶ Desde luego, las citas no sustituyen la lectura de los textos –la cual recomiendo ampliamente–, pero es ésta la forma en la que me es posible la discusión.

realicé mis estancias en el Istmo y al ver las grandes y profundas diferencias entre las distintas velas, a partir de lo cual, considero que, y siguiendo lo dicho ya en este texto, debemos de referirnos a cada una atendiendo su contexto y coyuntura, a fin de distinguir las diferencias y no caer en generalizaciones que poco aportan al análisis.

Siguiendo con la cita, la referencia a “la lengua” es por lo menos imprecisa; y en cuanto al vestido, no de tehuana, sino de “las mujeres”, mencionado así, me parece determinante y que omite incluir a los *muxes* que también lo usan. En particular me llama la atención la forma idealizada de pensar las festividades, y más, que mencione que éstas los obliga “a mantener la armonía social”, a estar unidos y a convivir en paz, obviando con esto, la discusión sobre el poder en las relaciones de aquellas sociedades, esa constante lucha por el sentido y, por otra parte, se refiere a éstas como si de una sociedad meramente tradicional⁵⁷ se tratara, en la que el ritual tiene la posibilidad de alcanzar a la totalidad de sus habitantes, y en consecuencia, tener ese efecto; lo cual, desconoce procesos importantes dados en aquella región, entre estos y por mencionar uno de los más relevantes, el migratorio, que ha dinamizado muy diversos ámbitos y modificado entre otras, la función ritual.

También resalta una idea de cultura como la suma de ciertas costumbres y como si ésta fuera algo ya dado, exento de disputas y tensiones; que además es glorificada por las festividades y otros aspectos asociados –sin una reflexión de por medio– a aquella región y a sus habitantes. Las ideas plasmadas en esta cita se clarifican aún más con otra del mismo texto, en la que su autor aclara por qué las escribió:

Durante el año de 1988 viví todos los acontecimientos importantes, paso por paso, al lado del mayordomo y los xuaanas⁵⁸, quienes me dieron la dignidad de principal honorífico del barrio. Me comprometí a cumplir con la misión que me dieron: escribir

⁵⁷ Esta idea la tomo de mis apuntes de clase con el Dr. Raymundo Mier, en el seminario *Lenguajes de las rupturas*; celebrada el 23 de septiembre de 2015, en la que mencionó que las sociedades tradicionales se apuntalan sobre prácticas rituales y en las que el ritual en sí mismo es político, pero que, al cambiar la densidad demográfica –principalmente por los procesos migratorios– el ritual sigue existiendo, pero cambia de función, se vuelve una dimensión teatral.

⁵⁸ Según el mismo autor (Münch, 1999: 118), *xuaana* significa “el que tiene el poder en la mano, el que manda, el que mueve el mundo, el dueño o espíritu de las costumbres”, y agrega que son la autoridad máxima de cada barrio.

sobre las costumbres cuya finalidad compartida es dignificar, engrandecer y perpetuar la cultura. (Münch, 1999 [2006]: 12).

Infiero de lo dicho por el doctor Münch que, cuando escribe "la cultura", privilegia una idea esencialista de la misma, una idea que, como menciona, hay que "dignificar, engrandecer y perpetuar", como si de un hecho se tratara y no de un ámbito complejo de convergencia de intereses y por lo mismo siempre en disputa, colaborando con ello, por su posición en la academia, a legitimar esa idea así como el estado de relaciones que la hacen posible; y revelando además la profunda implicación que, como menciona Mumby, como teóricos e investigadores tenemos, no siendo neutrales y estando siempre implicados en la construcción de los relatos a partir de los que conocemos la realidad social en la que vivimos (1997: 14). Este punto no sólo muestra la importancia de nuestra práctica, sino que pone de manifiesto la relevancia ética de la misma y quizá el porqué de que nuestro compromiso debe ser con la teoría.

Regresando a las citas y pensándolas en su conjunto, me parece que habla de una sociedad sin tiempo, ahistórica, despojada de todo accionar político, y en la que, la lucha por el sentido a la cual se refiere Mumby, es inexistente. Aquí cabe pensar que esa toma de posición que estableció el doctor Münch al aceptar la "misión" que le dieron, marca y condiciona todo su trabajo.

En cuanto a las citas que he seleccionado del segundo texto, *Hombres, mujeres y muxes en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec* (1999), de la doctora Marinella Miano Borruso, me parece que las evidencias sobre los usos de las nociones que aquí discuto, así como las diferencias en cuanto a nuestros planteamientos, y las coincidencias que tiene con el Dr. Münch son más claras:

...el fenómeno festivo en Juchitán conserva todavía su "carácter colectivo...", sin exclusiones de ninguna clase, como expresión de una comunidad local", así como su "carácter comprensivo y global por lo que la fiesta abarca los elementos más heterogéneos y diversos sin disgregación ni especialización". En la Vela hay baile, música, comida, ritos religiosos, desfile de carros, etc. (1999: 197)

Esta cita llama particularmente mi atención por diversos motivos: por una parte, esta autora –al igual que el doctor Münch–, también se refiere al “fenómeno festivo” englobándolo, como si de un ámbito homogéneo se tratara –cuya discrepancia ya he expresado líneas arriba–, pero en este caso le suma otros elementos al mencionar que no tiene “exclusiones de ninguna clase” ni “disgregación ni especialización”, con lo que omite toda la complejidad, diferencia y especificidad inherente a las relaciones dadas en las velas. Aquí cabe recordar por ejemplo, la discriminación hacia los *muxe* –que por cierto, ella menciona en su texto–, la rigurosidad en la vestimenta, el costo para entrar a las velas ¿no suponen estos factores de exclusión, disgregación y especialización? Finalmente reafirma la idea de que las velas son “baile, música, comida, ritos religiosos, desfile de carros, etcétera”, pero no disputas ni tensiones. Lo deja más claro con la siguiente cita:

...la fiesta es la representación ritualizada del cotidiano étnico, del "material" socio-cultural que la expresa y que en ella está representado, es decir, es la reafirmación de formas de organización social, de ética y de valores tradicionales comunitarios, como la reciprocidad, la lengua, el tequio, la búsqueda y adquisición de prestigio. Es el lugar donde se sacan a relucir y exhibir todos los símbolos identitarios del grupo, la comida, la música, la zandunga; las mujeres que diariamente van de vestido, en la fiesta llevan su traje regional... (Miano, 1999: 198).

Si bien, de estas líneas creo que se puede inferir que utiliza una noción restringida de política y de cultura, hay otras en las que lo hace explícito. Por ejemplo, acerca de la vela *muxe* menciona: “En pocos años se volvió una fiesta popular, sin ninguna connotación política, donde la coronación de la reina puede ser efectuada por el mismo presidente municipal, o por una personalidad destacada de la comunidad.” (Miano, 1999: 227). En esa misma página, pone una nota al pie –la número 20– que va en este mismo sentido: “Quiero remarcar la gran capacidad de Oscar Cazorla⁵⁹ de mantener el ámbito de lo político totalmente desligado de la cuestión gay; aunque

⁵⁹ Aquí, la doctora Miano, se refiere a un *muxe* muy reconocido de Juchitán.

también varios políticos asistan a la Vela, lo hacen en tanto integrantes de la comunidad étnica.” (Miano, 1999: 227).

Hay una última cita a la que me quiero referir, que extraigo de las reflexiones finales de la tesis de la doctora Miano, en la que el uso de estas dos nociones me parece muy clara:

Como hemos visto la investigación etnográfica confirma en gran parte las hipótesis iniciales sobre la codificación cultural de los espacios sociales según un modelo que asigna a las mujeres una hegemonía en el ámbito doméstico, en el comercio, en el sistema festivo y ceremonial; al hombre asigna el ámbito de la producción, de la política, la producción cultural y las cantinas. Los muxes-gays los encontramos en casi todos los campos, excepto en la política y la cultura, aunque sí son los artistas y artesanos a nivel popular. Lo que demuestra que el ejercicio de la sexualidad tiene profundas relaciones con el ejercicio del poder. (Miano, 1999: 251).

En esta última cita, la doctora Miano menciona que su investigación confirmó, entre otras hipótesis, que a los “muxes-gays” (sic) los encontramos en casi todos los campos, excepto en la política y la cultura; de ahí que me parezca claro su uso restringido de estas nociones.

De ambos textos cabe destacar que, además de la amplia coincidencia en cuanto a la idealización de las velas, y parafraseando al doctor Mario Rufer (2016: 57), los autores se centran casi de forma exclusiva en la identidad y no en la fractura, y que en sus relatos no figura el habla de los subalternos ni el mínimo tenor de la disidencia.

Una vez que he planteado lo que a mi parecer son las razones del porqué de la tensión referida, así como su origen; para continuar quiero retomar las aclaraciones realizadas líneas arriba y conectarlas ahora en este punto.

Antes de plantear la tensión con las grandes narrativas istmeñas, realicé un par de aclaraciones referentes a ciertas posibilidades que vislumbre que pudieran motivar las diferencias razón de esta discusión, y mencioné que éstas tienen sus respectivas contrapartes. En cuanto a la aclaración relativa a los cambios que ha sufrido el Istmo por un posible proceso de urbanización, aunado a lo mencionado, he de decir que esa

no es una cuestión nueva o particularmente excepcional de los últimos años en aquella región, dado que, aunque esto haya ocurrido, históricamente, por su ubicación geográfica, y al menos desde finales del siglo antepasado, el Istmo ha sido impactado por diversos proyectos que han traído consigo cambios vertiginosos; el cambio entonces, supondría un proceso de muy largo alcance.

Pero me interesa más y quiero centrarme en la discusión concerniente a la otra aclaración, la que tiene que ver con los sustentos amplios de las narrativas istmeñas, que si bien y como ya mencioné, estos existen, también considero que esas narraciones vienen *ad hoc* con lo ya dicho por tantos y por tanto tiempo, y que son también una especie de inercia y una forma de inscripción y negociación en un campo, y para esto siguen la línea de lo que el Dr. Eduardo Restrepo llama *sentido común disciplinar*, a partir del cual, aunado al uso de nociones restringidas, entiendo las omisiones en sus registros; mismas que motivan la tensión referida. A esta cuestión me referiré a continuación.

2.2 Sentido común disciplinar: el camino de un saber garantizado

Como indica Restrepo, citando a Geertz ([1973] 1996), para comprender lo que es una ciencia uno debe atender a lo que hacen los que la practican (2016: 51), y en el caso que motiva mi trabajo, es principalmente la Antropología y a partir de la misma que se han creado las narrativas que sobre el tema hay y es esa la razón por la que me he centrado en ésta: para atender lo que sobre este tema se ha hecho y dicho; de ahí que la discusión la enfoque a esta disciplina, aunque lo siguiente concierne no sólo a la misma.

Restrepo señala que, como parte del proceso de formación, así como de la labor profesional, se instalan⁶⁰ “...unas nociones a menudo no examinadas de lo que constituye la disciplina, sus exterioridades y anterioridades” (2016: 52), lo cual es parte de lo que él llama *sentido común antropológico*:

Para decirlo en otras palabras: tendemos a asumir ciertos supuestos y narrativas sobre lo que define la disciplina, que reproducimos en nuestras ideas de la pertinencia antropológica, que en muy raras ocasiones confrontamos con las prácticas realmente existentes a lo largo de la historia y en otros establecimientos antropológicos (2016: 52).

Además, menciona que hay una dimensión en la disciplina que “...refiere a entramados de relaciones y prácticas institucionalizadas en las que nos encontramos inscritos, tanto que nos produce importantes cegueras” (2016: 53).

Considero que en la discusión entablada, lo que he llamado *la tensión epistemológica con las grandes narrativas istmeñas*, tiene como fondo lo aquí referido por Restrepo: nociones asumidas, instaladas y no examinadas, en un sentido muy amplio, que implica que se naturalicen ciertas ideas “...lo cual permite comprender mejor las fuentes de las incongruencias entre las narrativas de los antropólogos” (Restrepo, 2016: 54), y yo agregaría que, como es el caso, también permite comprender mejor y aplica como las fuentes de las amplias coincidencias en las narrativas sobre el tema que acá nos ocupa. Y aquí ya no sólo me refiero a las nociones

⁶⁰ Si bien el texto se refiere a los antropólogos, es claro que no sólo aplica para ellos.

de *lo político y cultura*, y ya no sólo a los autores referidos o al campo antropológico – recordemos los demás textos mencionados de muy diversas áreas y grados– sino a una práctica académica que, parafraseando a Hall (2014: 86), ha dejado de pensar la teoría como intervención en un mundo en el que debería de producir alguna diferencia, o se ha dejado de pensar, como menciona Restrepo (parafraseando a Hall): como “interrupción”, como la opción de “...desestabilizar y transgredir su sentido como ‘conocimiento logrado’ y de reconstituirlo como el ejercicio –muchas veces incómodo– de confrontación, construcción y articulación política.” (Restrepo et al., 2014: 33).

Lo que es de llamar la atención y quizá preocupante aquí, es que tantos investigadores y de tan diversas disciplinas y grados, por un lado coincidan tan ampliamente, y por otro, reduzcan la complejidad dada en estas festividades a una suma feliz de sus características, o para decirlo de otra forma y contraviniendo a Hall, a un saber garantizado.

A mi parecer, la línea seguida en este tema por diversos autores puede estar basada aunque sea en parte en este sentido común disciplinar, el cual obedece a un complejo constructo que tiene distintas dimensiones, que van y siguiendo a Restrepo, desde pensar la formación como una tecnología de sujeción que pretende subsumir a quienes la practican, intelectual y afectivamente, a un deber ser disciplinario (Restrepo, 2016: 54); así como por lo que dice el sociólogo español, Jesús Ibáñez (1985), citado también por Restrepo, en cuanto a que: “la enseñanza reproduce el saber, pero también reproduce a los sujetos [...] del saber, por eso la enseñanza es disciplinar, disciplina a los sujetos del saber para que no se desmanden...” (Restrepo, 2016: 54); hasta observar que esta línea también va de acuerdo a la seguida por el Estado mexicano, que, como menciona Rufer (2016)⁶¹, hizo de la antropología en gran medida un proyecto político.

Las consecuencias de la práctica académica desde esta perspectiva del sentido común disciplinario son importantes. Implica que sean esos supuestos no examinados

⁶¹ Acá recomiendo la lectura del texto del doctor Mario Rufer (2016): *Estudios Culturales en México: notas para una genealogía desobediente*; o al menos el apartado “La antropología y los estudios sobre cultura”.

y asumidos los que, en determinados casos –como creo que en este ha sucedido–, definan “...los términos de las discusiones y diferencias con respecto a lo pertinente y específico de la antropología” (Restrepo, 2016: 54). Y como ya hemos mencionado, los relatos no son sólo eso, estos tienen repercusiones prácticas: conforman realidades, definen presupuestos y políticas, ese conocimiento se objetiviza de múltiples formas y citando a Mumby: “oculta potenciales antagonismos (políticos) y silencia la expresión de otras concepciones del mundo de los grupos situados en las márgenes del poder político” (1997: 18).

La siguiente cita de Restrepo es muy elocuente y si bien, se refiere en específico a la antropología, creo que es pertinente para el campo de las ciencias sociales en general y me lleva a preguntar ¿qué tanta disciplina hay en el campo académico en México y qué consecuencias tiene? ¿qué tantos supuestos constituidos por faltas cruciales podemos tener asumidos? ¿qué tanto seguimos los desplazamientos epistemológicos?:

La disciplina de la antropología, entonces, es más fuerte mientras menos examinado y desnaturalizado opera su sentido común disciplinario. A mayor disciplina, menos disputas sustanciales que desestabilicen los efectos de la normalización de la práctica y los discursos que apelan a la supuesta identidad de la antropología y sus transcontextuales diferencias con sus otros disciplinarios. El canon opera así sin mayores interrupciones... (Restrepo, 2016: 55)

Me parece que este punto nos implica, en tanto académicos, teóricos e investigadores, en una importante, necesaria y profunda reflexión acerca de nuestra labor y sus consecuencias. Me lleva a preguntar sobre cómo se está pensando la cultura en los diversos ámbitos de las ciencias sociales y qué tan presentes tenemos las discusiones contemporáneas y críticas sobre nuestra práctica.

Ahora bien, una vez que he escrito sobre los ámbitos comprometidos con las narrativas con las que he discutido, me referiré a las implicaciones de pensar, o no, la cultura como el lugar de lo político.

2.3 Las posibilidades de pensar la cultura como el lugar de lo político: una discusión ineludible

En este punto cabe preguntar ¿por qué complejizar y pensar la cultura como el lugar de lo político? Desde luego hay todo un desarrollo epistemológico que nos lleva a ello, y además encuentro al menos tres perspectivas importantes y relacionadas para abordar este tema. Una es porque, como menciona el Dr. Mario Rufer (2016), ante la pérdida de soberanía y capacidad de administración por parte del Estado mexicano en varios terrenos, tales como el político, el económico, el referente a la seguridad pública, etcétera; el terreno de la cultura se volvió uno privilegiado “que escogía el ámbito del poder para administrar poblaciones, y también un espacio de reclamo y de ejercicio del sentido de oportunidad política por parte de grupos desfavorecidos” (Rufer, 2016: 77).

La segunda razón es quizá más simple pero igualmente contundente, y la extraigo de mi experiencia con este trabajo: porque para pensar la diferencia y las disputas y tensiones dadas en las velas a las que asistí, las herramientas proporcionadas por la antropología no sólo no son suficientes, sino que además nublan el análisis; y esa falta, como ya hemos visto, es constitutiva de la construcción de la realidad social que conocemos e incide de múltiples formas en ésta; de ahí que sea imperante la construcción de otras herramientas para pensar la complejidad del proceso social.

Finalmente, hay una perspectiva más desde la que quiero abordar esta cuestión dado que involucra la clarificación de eso a lo que apelo y llamo *lo político* y tiene que ver con las dos anteriores. Por un lado, reconoce a la cultura como un ámbito privilegiado y complejo de disputas y por otro, implica la necesidad de esta clarificación que es la que nos permite pensar más allá de las grandes narrativas y vislumbrar en lo mismo, otras posibilidades.

Menciona el doctor Raymundo Mier (2016)⁶² que la noción de *la política* no alcanza para explicar el complejo de la lucha política ni el replanteamiento del sujeto político; y que *lo político* en cambio tiene que ver justamente con eso:

Si efectivamente, la lucha política no pasa por la fuerza de producción en las fábricas – marxismo canónico– si en realidad pasa por la lucha en los cuerpos, las luchas de género, las luchas de la sexualidad, las luchas por los lugares, las luchas estéticas, las peleas, las confrontaciones en el ámbito de lo estético –tomando lo estético en un sentido ampliado: [...] la idea de la estética como un lugar de creación de sentido, de creación de significación, [pensando] el tema de la creación de significación como un enclave político fundamental. Hacer política es crear significación y, si hacer política es crear significación, en realidad un ámbito privilegiado de creación de significación es la dimensión estética de la experiencia. No es extraño que Lyotard centre su reflexión sobre lo político –después de pasar por el mundo obrero–, en la música, la pintura, el trabajo de escritura, etcétera; pero no como manifestaciones del arte, sino como modos particulares de dislocamiento y recreación de los mecanismos de significación (2016).

Siguiendo el planteamiento del Dr. Raymundo Mier, podemos pensar que entonces, lo político es⁶³, aunque de modos muy complejos (e inabarcables en estas líneas), los diferentes modos de realizar esa constante lucha por el sentido, la cual tiene que ver con usos particulares de aspectos banales de la vida cotidiana, pero que conforman experiencias, son públicos, y generalmente pasan desapercibidos en la reflexión social; y pone en el centro a los sujetos y sus deseos, así como las posibilidades ambiguas y extrañas, de perseguirlos y expresarlos; y buscan incidir, trastocar, dislocar y perturbar la realidad social, en pro de reivindicaciones.

En su texto *Apuntes para una reflexión sobre comunicación y política* (2000), el Dr. Mier analiza a profundidad esta noción, de la cual recupero algunas ideas que complementan lo ya dicho:

⁶² Conferencia inaugural sobre comunicación y política, dictada por el Dr. Raymundo Mier para los estudiantes de la generación 2016 – 2018.

⁶³ Es imposible agotar la discusión sobre *lo político* en estas líneas. Incluso, para tener tan sólo un panorama más o menos nutrido se requeriría quizá y al menos toda una tesis. Así que lo que acá intento es presentarlo de forma que sea útil al desarrollo de mi tema. Pero en el mejor de los casos es sólo eso, una presentación.

El acto político surge como una respuesta, una responsabilidad, sea ésta un repliegue o una incitación a la acción, ante los otros; ante su reclamo de identidad, ante su expectativa de una memoria o de un augurio. Lo político involucra la fantasía, los deseos, la expectativa, la construcción colectiva de esa tensión, de esa ansiedad que suscita la intensidad de todo movimiento. (2000: 60)

Me parece que si tomamos como pertinentes estos elementos que considera la complejidad humana en sus prácticas, veremos entonces y retomando a Hall, que la cultura no es una práctica ni la suma descriptiva de las costumbres de las sociedades (2014: 55); es decir, que esa totalidad de prácticas simbólicas no obedece a una esencia, ni son neutras ni desapasionadas de la conducta; y si esto es así, entonces tenemos que pensar en otras posibilidades y en otras conjeturas; como que las prácticas también están atravesadas por deseos, por luchas, que persiguen objetivos e intentan trastocar normas. De ahí que piense la cultura como el lugar de lo político, en el que los “modos particulares de dislocamiento y recreación de los mecanismos de significación” (Mier, 2016) son protagónicos. Mier, por poner ejemplos menciona algunos sobre los que reflexionó Lyotard, tales como la pintura, la música, la escritura; pero desde luego también podemos considerar otras prácticas tales como las festividades, el vestido, el uso del cuerpo mismo.

Esto no quiere decir que lo político sea cualquier cosa o que esté claramente definido, o que algo lo sea todo el tiempo. *Lo político* tampoco tiene una racionalidad definida (Mier, 2000). “...*Lo político* hace surgir experiencias que dan lugar a expresiones reconocibles por lo otros, memorables, figurables, señaladas por un impulso afectivo extremo, con una edad, una duración una relevancia mítica y un ritmo que señala su lugar como acontecimiento histórico.” (Mier, 2000: 67).

Es a la luz de estos elementos que impugno lo dicho sobre las velas en las grandes narrativas. Es por esto que refuto la idea de ver las festividades como glorificación de la tradición cultural o que éstas obliguen a mantener la armonía social como lo menciona el Dr. Münch (1999 [2006]: 144-145); o que en las velas no haya exclusiones o disgregación como lo comenta la Dra. Miano (1999: 197). También discrepo con la idea de la misma autora referente a que la vela muxe no tiene ninguna

connotación política (1999: 227) –al ser ésta, un acto profundamente político–, y no puede ser mayor mi desacuerdo en cuanto a que a los *muxes* no los encontramos en los campos de la cultura y de la política (1999: 251).

Si considero lo que observé en el Istmo, el conjunto de relaciones ahí dadas desborda por mucho lo dicho por las grandes narrativas y nos lleva a replantear las velas como algo mucho más complejo a como han sido presentadas y nos permite pensarlas también o quizá principalmente, como confrontación y lucha, como disputas y tensiones, pero también como tecnologías de control.

Si consideramos lo político, el nombre de la agrupación de *muxes Auténticas intrépidas buscadoras de peligro*, así como el nombre de la reina *Rubitch I* y sus atuendos “discordantes”, la vela *muxe* en general, estos aspectos dejan de ser, por mencionar algo, simples ocurrencias o “aspectos carnavalescos” y, sin significar necesariamente, se vuelven tremendamente expresivos⁶⁴ al grado de dislocar y recrear las significaciones, de tensar la idea de tradición y de cultura istmeña o zapoteca; son, parafraseando a Grüner (2009), una forma de hacer con lo mismo algo que sin dejar de serlo es también otra cosa.

Bajo esta perspectiva la misa de acción de gracias de las Auténticas Intrépidas Buscadoras de Peligro, la forma en que los *muxes* ocupan la iglesia y ésta los recibe, implica una complejidad en la profundidad de esas relaciones que las vuelve también una forma ambigua de negociación y de inscripción.

Bajo esta mirada la vela misma fue un cúmulo de fantasías, de deseos, de expectación, de construcción colectiva de una tensión, de reclamo de identidad y de espacios. Lo que yo vi fue un cúmulo de luchas en las que los cuerpos mismos fueron mecanismos protagónicos de dislocamiento y creación de significaciones y sentidos, usándolos a placer, vistiéndolos de forma elaborada, exótica, llamativa y totalmente discordante con la ropa “tradicional”; aunque no por todo esto exenta de ambigüedades y contradicciones.

⁶⁴ Según Mier (2016), Lyotard a esto le llama *figuración*: “La idea de *figuración* tiene que ver con este modo particular de construir signos que no son significantes, signos que no tienen significado pero que sin embargo son capaces de comunicar una intensidad afectiva tal, que produce una experiencia en el sujeto [...] y esa experiencia no puede tramitarse sin una creación de significación, podríamos decir que uno no queda incólume después de ver eso, es decir, son experiencias que le cambian a uno la vida, son impulsos a la recreación de la significación.”

Menciona Mier que *lo político* también es “la imposibilidad de no responder a la violencia de la intolerancia...” (2000: 68), y esta vela y el uso de los cuerpos y la ocupación de los espacios, es también y en buena medida eso: una respuesta a la intolerancia que existe hacia los *muxes* en las otras velas y en aquellas regiones. Recordemos que esta vela que celebró su cuarentava edición y a la que asistieron varios miles de personas, no es considerada como tal –como vela– por algunos, y esto también la conforma. *Lo político* también implica reconocer que hay quienes pretenden que todo gire en torno a una *identidad* dada por cierto tipo de relaciones.

Pensar desde esta perspectiva también implica reconocer normas, así como “...el carácter inextirpable de las relaciones de poder en las conformaciones sociales” (Laclau, en Mumby, 1997: 19). Teniendo esto en cuenta, no me es posible pensar la *Vela Tehuantepec* sólo –y recordando lo dicho por el Dr. Münch–, como un ámbito en donde se manifiesta la “...suprema expresión de la calidad de vida” (1999 [2006]: 144). Más bien la pienso como *norma*. Inscrita en una línea semejante a la del *sentido común* ya descrita, en la que tienen una serie de nociones asumidas, no examinadas, de lo que para ellos constituye la vela y las tradiciones. Inscrita también en un particular entramado de relaciones en el que, hasta detalles como el holán de un vestido, puede definir la posibilidad de acceso a la vela. La cantidad de asistentes a esta vela, así como su costo y su carácter semiprivado y elitista, por lo menos tensan lo dicho de las velas en los textos con los que he discutido.

Si *lo político* implica modos particulares de dislocamiento y recreación de los mecanismos de significación, como menciona Mier (2016); *lo político* también nos lleva a pensar en los modos y complejos de las normas, así como en las tecnologías de las que dispone y la hacen posible; entre las que se encuentran las narrativas que, como menciona Mumby: “...intentan «detener el flujo de las diferencias» y «constituir un centro» alrededor del cual se formen relaciones de cierto tipo.” (1997: 17).

Esto me permite conectar a la discusión aspectos que de otro modo su mención no tendría sentido y que, por lo mismo, no son tomados en cuenta por las narrativas istmeñas. Aquí me refiero a los libros del cronista del pueblo de Tehuantepec –que por cierto, siguen la línea de las grandes narrativas–, los cuales funcionan en este sentido y

tienen además, el soporte de haber sido emanados de un funcionario del gobierno municipal.

Algo similar ocurre con la exhibición de trajes de tehuana en la Casa de la Cultura de Tehuantepec, así como con la vela de la *Casa de la Cultura de Juchitán*, cuyo peso e importancia por estos lugares no puede ser obviado, y en el caso de la vela, enmarca lo que, según me informaron, es un intento de recuperar las costumbres que ahí en Juchitán se han perdido un poco.

Puede pensarse que estoy tomando partido pero no es así. Mi intención en estas líneas ha sido tanto profundizar en las disputas y tensiones, como ahondar y exponer las posibilidades –no exploradas por las grandes narrativas– de pensar la cultura como el lugar de lo político. En tal caso estas líneas son el resultado de mi compromiso con un problema concreto y de ver –retomando un punto del primer capítulo– el trabajo teórico como interrupción, como la opción de desestabilizar y transgredir su sentido como conocimiento logrado y de reconstituirlo como el ejercicio –incómodo– de confrontación, construcción y articulación política (Restrepo et al., 2014: 33).

La reflexión de este capítulo parte de una de las principales características de los estudios culturales en los que me inscribo, que piensa la cultura en su relación mutuamente constitutiva con el poder y en la que la creación de conocimiento juega un papel relevante e indisoluble del control social. De ahí que me haya centrado en las herramientas conceptuales con las que se ha pensado el tema y en algunas de sus consecuencias y limitaciones.

Conclusiones

El presente trabajo es producto de un recorrido que comencé con mi tesis de licenciatura y frente a la cual presenta, no una continuación, sino un desplazamiento importante, debido, principalmente, a lo que considero que es una marcada profundización en la reflexión teórica, cuyos aspectos más relevantes, son a los que destino las siguientes líneas, y en las cuales agregaré mis reflexiones finales y los desarrollos posibles y pendientes de este trabajo.

Mencioné en el primer capítulo cómo temas como el aquí propuesto y desarrollado ocupan un lugar marginal en la reflexión disciplinaria, lo cual tomo como punto de partida para realizar algunos apuntes importantes.

Para el desarrollo de este trabajo, destaco la pertinencia de mi adscripción a los estudios culturales y a la crítica postcolonial, decisión que sin duda marcó esta experiencia de una manera relevante. Este par de ámbitos teóricos de vocación política son, desde mi perspectiva, propicios y pertinentes para pensar los problemas contemporáneos de comunicación y política; es decir, los considero terreno fértil para trabajar los problemas que en la maestría nos atañen, y más tomando en cuenta el carácter transdisciplinar en los que se inscriben –tanto el programa de la maestría, como estas dos perspectivas teóricas–.

De estos ámbitos de reflexión, me parece relevante que dentro de sus preocupaciones se planteen preguntas sobre *lo político y el poder* en la cultura; por tanto y en consecuencia, se realizan otro tipo de reflexiones; no sólo distintas a las planteadas de forma canónica por los diversos campos disciplinares con los se discute y desde los que también nos nutrimos; sino pensando al mismo ámbito disciplinar de forma crítica, también como preocupación, y entendiéndolo como parte constitutiva de la cultura moderna desde y sobre la cual se reflexiona y en la que se pretende incidir; en otros términos, se reflexiona de forma destacada sobre la estrecha relación entre el conocimiento y el poder, encaminada a regular las conductas de los otros. De este modo, me parece oportuno referirme a cómo entiendo algunas de las especificidades de los estudios culturales y de la crítica postcolonial, así como a algunos de los desplazamientos que logré a lo largo del desarrollo de este trabajo.

De forma sintética y siguiendo al Dr. Mario Rufer (2016: 48, 49), destaco la distinción entre *estudios sobre la cultura* y *estudios culturales*; misma que me permite ubicar mi trabajo con respecto a los otros con los que discuto. Los primeros los entiendo como aportes valiosos desde las lógicas disciplinares al campo de la cultura; los *estudios culturales* en cambio, al menos la vertiente que me interesa y en la que me inscribo, se distinguen de los primeros por entender la cultura en una relación mutuamente constitutiva con el poder y como ha sido en este trabajo, pensándola siempre en su relación indisociable con *lo político*, o como lo he mencionado, pensando *la cultura como el lugar de lo político*. De esta perspectiva también destaco su vocación transdisciplinaria que me permitió dialogar con diversos autores y que implica dos ejes relevantes: uno, “la crítica a los procedimientos disciplinares donde el investigador fue formado [...] desde la lectura de otras lógicas de indagación” (Rufer, 2016: 49); y otro punto es su actitud no reduccionista y el carácter abierto en la producción de conocimiento; cuya metodología pone un énfasis especial en la observancia epistemológica y en el contexto, entendiendo por éste la necesidad de que todo concepto sea comprendido como una formación histórica precisa.

Si bien, varios de estos puntos también son afines a la crítica postcolonial, de la misma hay otros aspectos importantes, el más relevante fue el impacto que para este trabajo tuvo la lectura que realicé de *El lugar de la cultura* (2002), de Homi Bhabha; que, como mencioné en el primer capítulo, fue a partir de la misma que puse mi atención y conecté diversos puntos de lo observado para armar las disputas y tensiones en las velas. En este mismo sentido y en lo que a estudios culturales se refiere, la lectura de Stuart Hall también fue determinante, como lo fue para este punto en especial la sugerencia de la importancia de pensar en las conexiones de prácticas sociales normalmente sujetas a separación (Hall, 2014: 54).

De este recorrido y como marca de esta experiencia también destaco la relevancia, tal como la entiendo –al menos para realizar estudios culturales–, de la necesidad –ineludible ahora para mí– de realizar trabajo empírico; condición necesaria pero insuficiente en sí misma, ya que, como podemos recordar, los trabajos con los que discuto se realizaron a partir de estancias de varios años en aquella región. En este sentido el lector podrá notar que la contrastación lograda y a partir de

la cual desarrollo todo el trabajo, se debe en buena medida al trabajo empírico que realicé aunado al siguiente aspecto que quiero destacar y que va de la mano: me refiero al trabajo con la teoría.

Sólo, antes, me parece importante mencionar que, a diferencia de lo ocurrido con mi tesis de licenciatura, aquí conté con las condiciones concretas que hicieron posible realizar estas estancias, y aunque ajustadas, son parte de lo que considero que es una apuesta de este programa de estudios por hacer trabajo serio.

En relación al trabajo con la teoría, fue relevante la manera abrupta e inesperada en el que se sucedieron los primeros acontecimientos que me llevaron a replantear mi proyecto y me obligaron a pensar en la necesidad de construir nociones que dieran cuenta de los aspectos que me parecieron importantes y que conformaron el objeto de estudio; en este sentido creo que el trabajo da cuenta del carácter medular de mi experiencia en sentido amplio, y de la peculiar configuración entre lo político, lo empírico y lo teórico; de ahí entendí la importancia del contexto y que cada problema exige un momento teórico preciso. Cabe aclarar que estos puntos que podrían parecer alejarse de la discusión planteada realmente constituyen su especificidad.

Este trabajo también implicó un cambio en el foco de la reflexión hacia la vida cotidiana como materia de reflexión y análisis, pensándola como trascendente en el proceso social, y reafirmó mi convicción de que los aspectos que la conforman –tales como en el caso de mi trabajo, el vestido, la música, las festividades, etcétera– importan, y son potenciales objetos de estudio, claro, siempre *sin garantías*. Este cambio también implicó la consideración de detalles que pueden ser pensados como banales e intrascendentes y que en buena medida son expresados sutilmente; por lo tanto, requirió también de una observación abierta y receptiva. Para esto, el papel de la *descripción densa* –en términos de Geertz ([1973] 2003)– como herramienta, fue determinante. Por tanto y a diferencia de la marginalidad e idealización con la que este tema ha sido abordado, aquí lo propongo central desde una mirada crítica y con una determinación reflexiva dirigida a pensar la complejidad y profundidad de la conformación de éstas prácticas.

Otro de los desplazamientos que realicé es en relación a la noción de *conocimiento*; mi manera de concebirlo y pensarlo cambió 180 grados. Este trabajo me permitió vislumbrar el complejo construido encaminado al control social y en el que eso a lo que llamamos conocimiento juega un papel destacado, así como lo juega en la lucha política y en la lucha por el sentido. A la luz del trabajo sigo pensando que la reflexión más importante por hacer es en este punto: sobre la manera en la que el conocimiento se (re)produce, sobre cómo se objetiviza, sobre cómo afecta y configura la vida diaria y cómo participamos en su construcción. En este sentido, el papel de los textos con los que discutí me parece un ejemplo grandilocuente ya que, siendo sus trabajos referencia constante, sus ideas de las velas, con todas las implicaciones que conllevan, se han retomado por diversas áreas en la academia y también por una dependencia del Estado como la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas).

La reflexión sobre el conocimiento fue el aspecto que implicó la exploración más profunda en las páginas anteriores, particularmente en el segundo capítulo; y a la vez el reto más complejo con el que topé, ya que, realizar esa operación que implicó cambiar de lógica y voltear la atención hacia nosotros, hacia mí y, hacia esas nociones que, como menciona Restrepo (2016: 52), están asumidas, instaladas y no examinadas, y de las cuales partimos, requirió un trabajo arduo de reflexión, relectura y contrastación.

Este punto se liga con uno de los mencionados en el primer capítulo, mismo que fue adquiriendo mayor sentido conforme el trabajo se fue desarrollando. Me refiero a la mención referente a pensar la teoría "...como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales, que tiene que debatirse en una forma dialógica [y] también como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo donde produciría alguna diferencia..." (Hall, 2014: 86).

También tiene que ver con la propuesta de Hall de ver el trabajo teórico como interrupción, como la opción de "...desestabilizar y transgredir su sentido como 'conocimiento logrado' y de reconstituirlo como el ejercicio –muchas veces incómodo– de confrontación, construcción y articulación política." (Restrepo et al., 2014: 33). En este sentido, de forma respetuosa y con la intención de discutir seriamente, creo que

el trabajo pone algunos puntos sobre la mesa para poder debatirlos. También se aparta por completo de la falsa escisión entre academia y “realidad” dado que uno de los puntos que espero haber logrado es que al menos se vislumbre el alcance que el conocimiento en general y particularmente el académico tiene, así como algunas de las formas en las que se objetiviza y conforma realidades.

En este punto me parece pertinente aclarar por qué enfoqué la discusión a textos académicos. Por un lado, por los amplios soportes institucionales con los que cuentan que no pueden ser obviados en la reflexión y los alcances que por ello tienen; y por otro, porque a diferencia de los muchos otros textos que del tema se pueden encontrar por fuera de la academia, con estos sí puedo discutir sobre los conceptos de los que parten. Por otra parte, el lector encontrará quizá, una diferencia en mi escritura o dos momentos. Uno cuando realizo las reflexiones sobre la teoría y otro, más coloquial, cuando describo, que me parece más cercano y en correlato con el trabajo etnográfico. Lo menciono porque me surge la pregunta, cuya reflexión queda pendiente, de ¿qué tipo de escritura precisa este tipo de análisis?

Por otra parte, a la luz de lo observado durante el trabajo empírico, la reflexión sobre *la cultura* se volvió crucial. Una parte de nociones provenientes de lecturas pero, al menos en este caso, fue durante la contrastación en campo que pude dimensionar la dificultad y complejidad para pensar este ámbito, aún en espacios tan delimitados y con especificidades tan peculiares como las de Juchitán y Tehuantepec. Aquí es donde adquiere relevancia la lectura política de diversas prácticas tales como las velas o el uso del vestido, por mencionar un par, que siendo lo mismo de una a otra, son a la vez algo totalmente distinto, de ahí que piense la cultura como un ámbito de convergencia de intereses siempre en disputa por el sentido y como el lugar de lo político; y también de ahí que esta observación me lleve a discutir con quienes vieron en esto sólo una convivencia pacífica.

Para pensar este ámbito fue determinante el tema de *la diferencia*, relevante tanto en los estudios culturales como en la crítica postcolonial. Seguir pensando el desarrollo del trabajo a partir de esta noción –que si bien fue abordada en el primer capítulo con aportaciones cruciales–, constituye uno de los desarrollos que quedan pendientes; sobre todo para ahondar en las cuestiones del significado, dado que sin la

diferencia el significado no podría existir, y esto tiene repercusiones en todo lo que aquí se ha dicho. Tiene implicaciones con las categorías binarias, con la cuestión del poder, con la lucha política, con la incapacidad de fijar el significado. También es crucial para entender los trastocamientos a la norma, las construcciones identitarias y del Otro; y también necesario para pensar el tema de la representación; siendo estos dos últimos temas mencionados –identidad y representación–, los que identifico como los grandes pendientes de este trabajo.

El tema de la identidad porque me parece que dentro de las grandes narrativas con las que discuto y también a nivel de campo, se parte de una concepción en la que, primero, se piensa como esa *esencia* interior que se complementa en su interacción con la cultura –pensándola biológica y no como históricamente situada– y segundo, en su uso no se consideran los descentramientos del sujeto cartesiano que tanto han influenciado el desarrollo de las ciencias sociales y son cruciales en este tema. También considero que desde la problemática de la *identidad* se hubiera enriquecido mucho el análisis, dado que desde mi lectura, las tensiones y disputas dadas en las velas están atravesadas por lo que Stuart Hall llama “el juego de identidades” (2014 :404); lo cual hubiera dado paso a hablar de las *identidades culturales*, de la *comunidad imaginada* y esto a su vez del tema de la representación; siendo éste, el que a mi juicio hubiera conectado toda la reflexión enfatizando la relación estrecha entre cultura, sentido y poder.

Para cerrar el tema de *la diferencia* y como una de las conclusiones de este trabajo, quiero recordar que Stuart Hall consideró clave la capacidad de vivir con la diferencia (Restrepo et al., 2014: 32), cuestión que hoy en día, en la *era Trump* y del aparente regreso de los totalitarismos, no sólo es vigente sino apremiante en cuanto a su reflexión se refiere y en la que la academia juega un papel destacado.

Otro de los aportes cruciales de la crítica postcolonial fue la idea de pensar más allá de las grandes narrativas para darle cabida a otras posibles y pensar la diferencia. Esto implicó, por principio, pensar ese cúmulo de textos de muy diversos tipos y que conocía (comprendido por textos académicos, crónicas, cuentos, películas, tradición oral, etcétera) justo de esta forma, como un relato o una tradición de pensamiento, o como lo he manejado en esta tesis, como una gran narrativa, desde luego, ésta muy

situada y específica, pero con repercusiones prácticas que yo mismo experimenté de forma muy vívida, tan sólo con la realización de mi tesis de licenciatura. De ahí que cambiar esa lógica de pensamiento, como ya mencioné, implicara un arduo trabajo de reflexión que me condujo a plantear la tensión con la construcción del conocimiento que hay sobre las velas y que desarrollé en el segundo capítulo; y de ahí también que la aportación de Mumby (1997: 13) para pensar las narrativas como impugnación haya sido tan adecuada, como también lo fue por destacar el papel activo y paradójico –desde mi perspectiva– que juegan en la construcción de la realidad social; paradójico por intentar detener el flujo de las diferencias en un ámbito por definición siempre en disputa, justamente, por las diferencias. Pensar esto en el caso de las velas resultó muy productivo. Me permitió ubicar a personas que a título personal o de organizaciones o de instituciones dicen qué es una vela y qué no lo es, o quiénes pueden y quiénes no pueden asistir, o cómo se debe de vestir la gente y cómo no debe de hacerlo, y escriben al respecto, y las realizan en consecuencia y desestiman otras como la vela *muxe*, que, con su propia puesta en escena confronta e interpela esas narraciones y tensa y disputa la ideas de tradición e identidad, entre otras.

En cuanto a las discusiones que entablo me parece que éstas son parte de la apuesta política de realizar estudios culturales y crítica postcolonial, ámbitos en los que, a diferencia de la *misión* que aceptó el Dr. Münch (1999), el compromiso aquí –y parafraseando a Bhabha (2002)–, es con la teoría; lo que implica mencionar como aquí lo he hecho, que esos trabajos parten de nociones no examinadas lo cual causa importantes cegueras que tienen repercusiones importantes y que como herramientas son insuficientes para pensar diversas problemáticas y temas relevantes de las sociedades que describen. En este sentido, considero que el trabajo logra interrumpir el relato y abrir discusiones que pueden tener un impacto importante.

En cuanto a la reflexión sobre *lo político* hay todavía mucho que decir, no sólo profundizando en la discusión misma de la noción, sino de lo que puede resultar de pensar a partir de dicha discusión. Lo escrito en este sentido me parece relevante por varios motivos, entre estos porque es una de las especificidades de la maestría; segundo porque hacerlo implica un interés y una preocupación por relacionarse de manera profunda con problemáticas actuales y trascendentes de nuestro contexto, y

también porque permite pensar otras formas de luchas, otros terrenos, otras estrategias, mismas que pueden expresarse incluso en festividades como lo son las velas; en este sentido y de forma particular destaco lo que vi en la vela *muxe*, que no puede pensarse como un acto político de forma simple o como una confrontación directa -aunque hay quien así lo toma-, sino como una forma compleja de interpelación a partir de cosas simples como el vestido, la música, el cuerpo, la vela misma.

Desde luego y como quizá resulte obvio, mi concepción de las velas, o mejor dicho, de las múltiples formas de realizar velas, también cambió de forma radical. Esta diversidad en la práctica devela la heterogénea conformación cultural de aquella región, las múltiples formas de pensar, de entender y de usar una misma práctica que produce significados diversos y coexiste a la par de las narrativas que pretenden reducirla a una esencia y clausurar la diferencia, y cuyo encuentro suscita tensiones y disputas. Esa diversidad de velas también es muestra de una sociedad que, a diferencia de lo dicho en otro texto, sí excluye. Pensarlas como campo de disputas y tensiones culturales me parece provocador pero necesario a la luz de este trabajo.

Bibliografía

- Acosta, E., (2007) *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec*. México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
- Ameigeiras, A., (2006) "El abordaje etnográfico en la investigación social" en Vasilachis, I., (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*. España, Editorial Gedisa S. A.
- Belmont, B., (2004) *Cuan hermosa es la vida: el ayer y hoy de una comunidad zapoteca del Istmo*. Tesis de licenciatura, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa.
- Bhabha, H., (2002) [1994] *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- Bonilla, F. (2015) *La construcción de sentidos de la memoria y del patrimonio cultural en dos museos comunitarios Ñuu Savi, Oaxaca*. Tesis de doctorado, División de Ciencias Sociales Y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco.
- Flores, R., (2011) *Una aproximación etnoecológica a las prácticas agrícolas de la cultura binni' zaa, en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México*. Tesis de licenciatura, Centro de Investigaciones en ecosistemas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- García, M., (2002) *Foucault y el poder*. México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Grossberg, L., (2014) "A propósito de Stuart Hall. Furia contra la muerte de una luz: Stuart Hall (1932-2014)" en Hall, S., *Sin Garantías, trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Segunda edición. Colombia, Universidad del Cauca, Envión.
- Grüner, E., (2009) "Prólogo. Sobre el estado-bifurcación y otras perplejidades dialogantes" en Butler, J. y G. Chakravorty, *¿Quién le canta al estado-nación?: lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires, Paidós.
- Hall, S., (2014) [2010] *Sin Garantías, trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Segunda edición. Colombia, Universidad del Cauca, Envión.
- Hall, S. y P. du Gay, (Comps)(2003) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorortu

- Marchart, O., (2009) [2007] *El pensamiento político posfundacional: la diferencia en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Mezzadra, S., (2008) "Introducción" en Mezzadra, S., *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*. Madrid, Editorial Traficante de sueños.
- Miano, M., (1999) *Hombres, Mujeres y Muxe en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec*. Tesis de doctorado. México, División de Posgrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Mier, R., (2000) "Apuntes para una reflexión sobre comunicación y política" en *Versión* (10) (pp. 59-105). México, UAM – X.
- _____. (2014) "El deporte, las figuras colectivas y el proceso de civilización. La reinención de la conciencia de sí y el placer de la efusión controlada." en Elias, N. y E. Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Mitelhaus, M. (2012) *Las velas istmeñas en el Distrito Federal, una historia familiar. Un análisis de los usos de la cultura, de las tradiciones y de los procesos de identificación a la cultura zapoteca a partir de la realización de una fiesta ritual: las velas*. Tesis de licenciatura. México, División de Ciencias Sociales Y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco.
- Mumby, D., (1997 [1993]) "Introducción: narrativa y control social" en Mumby, D., (comp.), *Narrativa y control social. Perspectivas críticas*, Argentina, Amorrortu editores.
- Münch, G., (1999) *La organización Ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Restrepo, E., (2016) "Antropologías disidentes y sentido común antropológico" en *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C.* México, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C.
- Restrepo, E.; Vich, V. y C. Walsh, (2014) "Práctica crítica y vocación política: pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos" en Hall, S., *Sin Garantías, trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Segunda edición. Colombia, Universidad del Cauca, Envión.

- Rojas, A., (comp.) (s. f.) *Manual de citación. Normas APA*. Colombia, Universidad Externado de Colombia.
- Rufer, M., (2106) "Estudios Culturales en México: notas para una genealogía desobediente" (pp. 47 - 87), en *Intervenciones en estudios culturales*, no. 3. Colombia, CLACSO.
- Santamaría, S. y Tello (coords.) (2015). *Elí Bartolo. Filósofo de la muxeidad y enseñante de la diversidad*. Oaxaca, México, Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca.
- Santiago, M., (2005) *Proceso migratorio y cambio en mujeres de origen zapoteca del Istmo de Tehuantepec a la Ciudad de México*. Tesis de maestría, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco.
- Victoriano, F. y C. Darrigrandi (2009) "Representación" en Szurmuk, M. y Mckee, R., (coords.) *Diccionarios de estudios culturales latinoamericanos*. México, Siglo XXI Editores S. A. de C. V. en coedición con el Instituto Mora.

Sitios, páginas y recursos electrónicos

- Cárdenas, M., (2009) *Mantas mexicanas, estéticas rituales nómadas, una autoetnografía icónica popular*. Ecuador, FLACSO. Consultado en: Sitio Web Flacso-Andes en Antropología Visual: Antropología y Arte Contemporáneo.
- Chaca, R., (2015). "Llama iglesia a comunidad muxe a respetar los valores culturales" en *NVI Noticias* [en línea]. México, disponible en (<http://old.nvinoticias.com/istmo/general/agropecuarias/314251-llama-iglesia-comunidad-muxe-respetar-valores-culturales>) [Fecha de consulta: 30 de mayo de 2016].
- El Grillo Show (2015). "Vela Muxhe 2015 *Video Especial*" en *YouTube* [Canal de YouTube de El Grillo Show en línea]. México, disponible en (https://www.youtube.com/watch?v=gxvb9a_807I) [Fecha de consulta: 22 de abril de 2016].

- El imparcial de Oaxaca (2015). "Majestuosa Vela Muxe 2015" en *YouTube* [Canal de YouTube del diario El imparcial de Oaxaca en línea]. México, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=TPiabnSZm4E> [Fecha de consulta: 22 de abril de 2016].
- García, N., (1991). "¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual" en *Alteridades* [en línea] No. 1. 1991, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, disponible en: <http://148.206.53.230/revistasuam/alteridades/include/getdoc.php?id=305&article=207&mode=pdf> [Fecha de consulta: 3 de marzo de 2016].
- Guber, R., (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Colombia, Grupo Editorial Norma. Versión PDF, disponible en: <http://ia800304.us.archive.org/11/items/LaEtnografiaMtodoCampoYReflexividad/GuberRosana-LaEtnografia.pdf> [Fecha de consulta: 1 de mayo de 2016].
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2017). Recuperado de <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=20043>
- Manzo, D., (2016). "Alcaldes de Oaxaca denuncian engaños de empresas eólicas y exigen auditorías" en *La Jornada* [en línea]. México, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2016/07/19/estados/026n1est> [Fecha de consulta: 19 de julio de 2016].
- Mier, R., (septiembre de 2016) "Conferencia inaugural sobre comunicación y política – Dictada por el Dr. Raymundo Mier" en *página de internet de la Maestría en Comunicación y Política* [Audio en la página] Recuperado de <http://mcp.xoc.uam.mx/archivos/category/actividades>.
- Real Academia Española (2014). "Disputar" en *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.). Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=Dxw09tv>
- Real Academia Española (2014). "Tensión" en *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.). Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=ZTjI0nP|ZTmWUhQ>
- Ricárdez, M., (2015). "Denunciarán muxes transfobia en velas istmeñas" en *Oro Radio* [en línea]. México, disponible en [\(http://www.ororadio.com.mx/noticias/2015/05/denunciaran-muxes-transfobia-en-velas-istmenas/\)](http://www.ororadio.com.mx/noticias/2015/05/denunciaran-muxes-transfobia-en-velas-istmenas/) [Fecha de consulta: de mayo de 2016].

Veliz, M., (2014) "Sujetos diaspóricos" en *La Fuga* [En línea]. Argentina, disponible en <http://2016.lafuga.cl/sujetos-diasporicos/680> [Fecha de consulta: 5 de agosto de 2016].

