



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

**CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES.
MUXES DE JUCHITÁN DE ZARAGOZA, OAXACA.**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN PSICOLOGÍA**

PRESENTA

SARAHÍ ESCORCIA ORTIZ

DIRECTORA DE TESIS

MTRA. PATRICIA PAZ DE BUEN RODRÍGUEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A Sarita, Saúl y Noemi

A Héctor Iván

A Yoselin

A la Red Cihuame

AGRADECIMIENTOS

Después de casi tres años concluyó el que considero, el proyecto más importante de mi formación universitaria, no solo en el sentido profesional sino en lo más profundo de mi construcción personal. Me atrevo a escribir entre lágrimas lo que tuve oportunidad de mencionar en repetidas ocasiones a mi queridísima Maestra Patricia y algunas pocas personas cercanas a mí: el momento más oscuro, profundo y doloroso de mi vida hasta ahora, resultó ser también el más disciplinado y creativo académica y personalmente. Por ello ¡Gracias!

Agradezco profundamente a mi Maestra académica y de vida, Pati Paz de Buen por confiar en mí y en este proyecto que construimos de forma conjunta durante un periodo lleno de aprendizajes. Agradezco su paciencia, su tiempo, su dedicación y su forma tan honesta y amorosa de ser. Agradezco de la misma forma su guía académica como su sabiduría humana. Gracias por ayudarme a encontrarme con Jean Shinoda Bolen a través de sus libros y por enseñarme -quizá sin querer- por medio de ella, que “las brujas juntas pueden cambiar el mundo”.

Gracias a mi madre, Sarita, por llevarme de la mano a cumplir todos y cada uno de mis sueños. Por ser mi referente más grande, por estar siempre a mi lado al tanto de mis logros y mis errores, por enseñarme a construir los conceptos de valentía y fuerza, por su sabiduría infinita y sobre todo, por mostrarme el valor de la vida a través de su propio ser una y otra vez. Gracias por ser una mujer fundamental en mi vida.

A mi padre, Saúl, le agradezco por confiar en mí y por regalarme la oportunidad de ser yo misma para atreverme a romper estigmas a través de la libertad consciente y responsable. Por estar a nuestro lado y apoyar todas nuestras decisiones. Gracias por todos los recuerdos hermosos que construimos durante mi vida académica y por haber hecho todo lo posible siempre para no perderse de nada, a pesar de las innumerables dificultades que vivimos.

Agradezco a mi hermana, Yare, por ser la mejor compañera de vida y por ayudarme a conocer el mundo a su lado. Es sin duda uno de mis más grandes ejemplos en todo sentido. Gracias por enseñarme el verdadero sentido del amor.

Agradezco profundamente a la Red Cihuame y a las mujeres que la conformaron y la conforman ahora, porque fue a través de ellas que me acerqué al conocimiento y

reconocimiento de los feminismos. Asimismo, fue con ellas con quienes aprendí a sanar y fue a través de todas nuestras experiencias compartidas que conocí la Sororidad y el amor entre mujeres.

Agradezco a mis amigas, a todas las que han compartido camino conmigo, esencialmente a Haide, Silvia, Valeria, Ivonne, Yeya, Tanis y Yuli, por haber sido parte fundamental de mi vida académica antes, durante y después de ingresar a la UNAM y por ser ahora, además de mis compañeras de vida, grandes referentes intelectuales para mí. Gracias además por sus abrazos, su escucha, las lágrimas y las risas incontables. No importa que nuestros caminos dejen de cruzarse, siempre tendrán un lugar en mi corazón lleno de amor y gratitud.

Gracias a mi familia en palabras mayores. Gracias a tías, tíos, primas, primos y el largo -pero no menos valioso- etcétera, por haber formado parte de este sueño desde mis primeros años de vida.

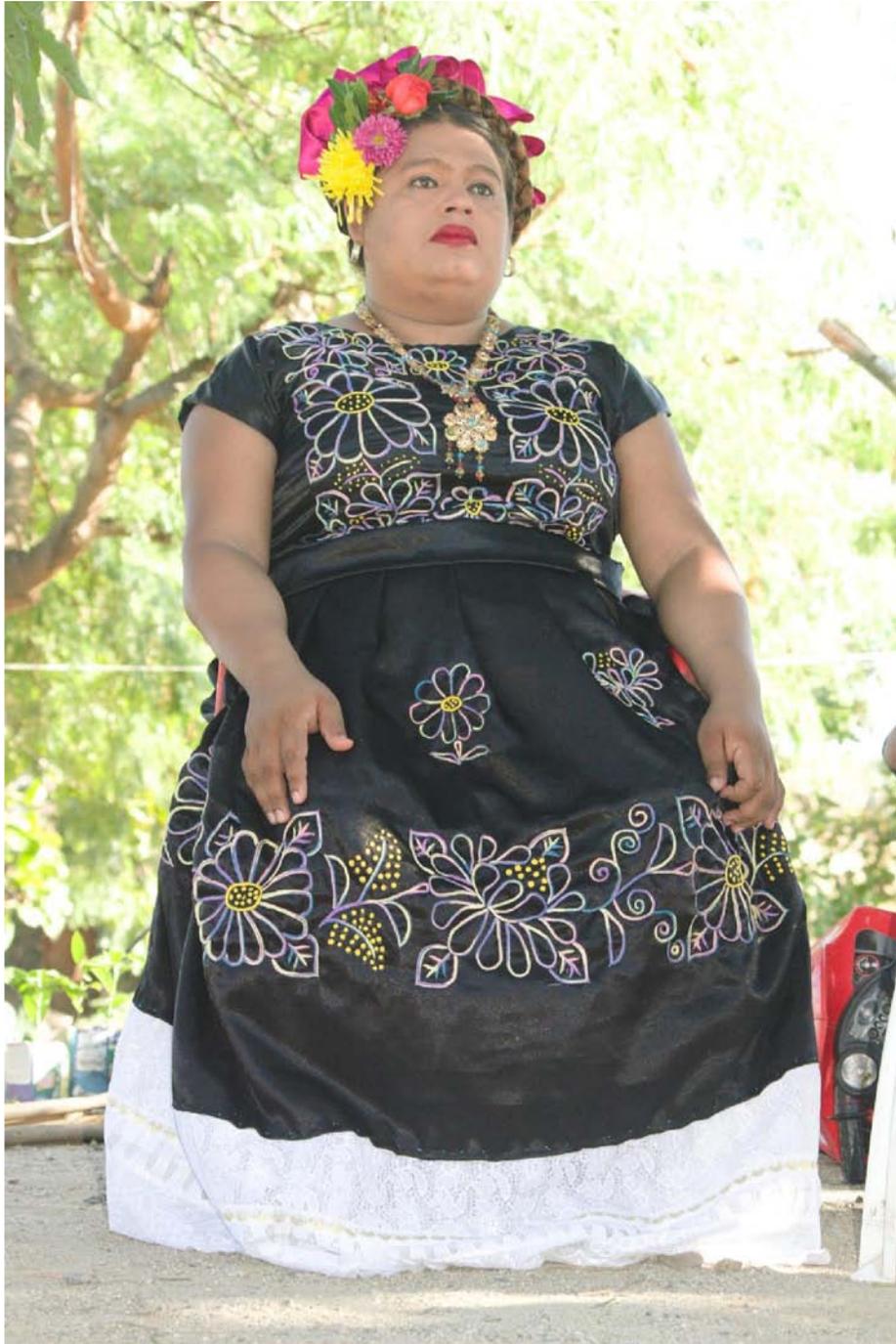
Gracias a Héctor, por ser el compañero perfecto en mi vida. Gracias por su amor y su paciencia inagotables. Gracias por ser mi mejor amigo y por construir conmigo una historia de amor. Agradezco en sobremanera su apoyo y compañía académica y la oportunidad compartida de colaborar en este proyecto a través del acercamiento con la comunidad muxe de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca.

Extiendo un agradecimiento total al Laboratorio de Neuroecología Cognitiva de la Facultad de Psicología de la UNAM, a cargo del Dr. Isaac González Santoyo, a quien también agradezco por facilitarme el acceso para el trabajo de campo con la comunidad de estudio. Reconozco y agradezco su gran valor humano, su consciencia y su corresponsabilidad social.

Finalmente, el agradecimiento más importante en función de esta tesis es para Yoselin Vásquez García, muxe de la comunidad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, por abrir su corazón, su casa, su lugar de trabajo y su vida conmigo. Gracias por ser la parte fundamental de este trabajo y por haberme enseñado tanto.

Gracias a Naomi, Kika, Mitzary, Felina, Karla, Mística y el conjunto de muxes de la comunidad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, así como al total de la población istmeña que abrió sus puertas para hacer posible este trabajo. Gracias por las fiestas y por todas las experiencias y risas compartidas.

Gracias a la UNAM y gracias a la Facultad de Psicología por todos los aprendizajes, pero sobre todo, por ser la vía de encuentro con las personas que, a través de todas y cada una de las luchas, están cambiando el mundo ¡Resistencia, compañeras y compañeros!



Fotografía de Sarahi Escorcía. Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016. Yoselin.

ÍNDICE	Pág.
RESUMEN.....	9
1.- INTRODUCCIÓN.....	11
2.- MARCO TEÓRICO.....	16
2.1 Identidad como proceso psicológico.....	16
2.2 Construcción socio-cultural de la identidad.....	19
2.3 Identidad y vida cotidiana.....	21
2.4 Construcción socio-cultural de las identidades de género.....	24
2.5 Identidades muxe.....	32
2.5.1 Historia.....	33
2.5.2 Identidad cultural.....	34
2.5.3 Identidad de género.....	36
2.5.4 Estereotipos y relaciones sociales.....	37
2.6 Relaciones de género en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca y conformación de la familia.....	40
2.7 El sistema sexo-género y la Perspectiva de Género en el análisis de las identidades muxe.....	43
2.8 La psicología social en el estudio del comportamiento colectivo.....	47
2.9 La psicología social comunitaria en el estudio de las identidades.....	50
2.9.1 El concepto de comunidad.....	53
2.9.2 La inmersión en campo.....	54
2.9.3 Técnicas del método participante.....	56
3.- MÉTODO.....	57
3.1 Preguntas de investigación.....	57
3.2 Objetivos.....	57
3.3 Tipo de estudio.....	58
3.4 Participantes.....	59
3.5 Recolección de la información.....	59
3.5.1 Observación.....	59
3.5.2 Observación participante.....	61
3.5.3 Entrevistas.....	62
3.5.4 Entrevistas participantes.....	63
3.5.5 Diario de campo (notas de campo).....	63
3.5.6 Diario de observación participante.....	64
4.- PROCEDIMIENTO.....	67
5.- SISTEMATIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN.....	70
5.1 Diarios de observación participante.....	72

5.2 Reflexiones finales sobre los resultados de los diarios de observación participante.....	101
6.- CONCLUSIONES.....	105
7.- REFLEXIONES PERSONALES FINALES.....	113
BIBLIOGRAFÍA.....	116
OTRAS REFERENCIAS.....	121
ANEXOS.....	123

RESUMEN

En la ciudad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, ha sobresalido una población que distingue la existencia de un “tercer género” denominado *muxe* (mu-she), el cual se ha relacionado con los conceptos que define el prefijo “trans” respecto a la sexualidad y el género, pero que se diferencia por sus características *sui generis* basadas en la propia cultura (Amaranta Gómez, 2016). El estudio más destacado en el tema es de la autoría de Marinella Miano (2002), quien enmarca como principal el argumento de la institucionalización del género *muxe* como un tercer género, que responde a los procesos autónomos de construcción de la cultura y la identidad zapoteca.

Derivado de lo anterior, el presente trabajo tuvo por objetivo conocer a algunos *muxes* a través de testimonios sobre sus experiencias de vida a lo largo del tiempo y analizar la construcción de su identidad desde la cultura, el género y la vida cotidiana. Se presenta un estudio cualitativo de tipo fenomenológico guiado por las premisas del Método Participante aplicado a la Psicología Social Comunitaria, según Montero (2007), que rescata testimonios de siete *muxes* de la comunidad. La información obtenida se sistematizó en Diarios de Observación Participante, que permitieron contrastar el marco teórico de referencia con los resultados obtenidos durante la inmersión en campo, la observación participante, las entrevistas y las entrevistas participativas.

Los resultados permitieron rescatar tres argumentos fundamentales para comprender la construcción de las identidades *muxe*: 1) la construcción psicosocial de las identidades *muxe* a través de su historia, sus costumbres, sus tradiciones y su vida cotidiana, 2) la representación de un modelo cultural adyacente a las identidades de género y sus implicaciones relacionales, enmarcando la posibilidad de considerar la “desidentificación” de las normas reguladoras del sistema de género, a pesar de las latentes contradicciones basadas las identidades de género hegemónicas y 3) la importancia de rescatar de las identidades *muxe* el activismo y la lucha por la defensoría de sus Derechos Humanos.

Finalmente, se plantea como necesario analizar las identidades *muxe* desde la perspectiva de género, para hallar líneas de acción que aporten posibles soluciones a las desigualdades e inequidades presentes.

Palabras clave: Identidad, Identidad cultural, Identidad de género, Muxes, Juchitán

INTRODUCCIÓN

Comprender los procesos socioculturales requiere priorizar el concepto de identidad, donde la psicología ha sentado bases para su análisis desde múltiples perspectivas que han contemplado las dimensiones bio-psico-socio-culturales de los individuos, los grupos y las sociedades como colectividad. Los procesos de cambio de las sociedades implican necesariamente cambios en las identidades, porque es dentro de la colectividad donde se generan, comparten y significan los símbolos que se reflejan en modos de pensar, sentir y vivir la vida cotidiana (Fernández, 2006).

Para Giménez (2005), la identidad se relaciona simbióticamente con la cultura, de tal forma que una no puede disociarse de la otra y una se transforma en función de la otra también. La cultura es “la transportadora” de la identidad y la identidad por tanto, se construye a través de materiales culturales. Las identidades se construyen cuando los actores sociales se apropian de repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro) (Giménez, 2005).

La identidad se relaciona e incluso es limitada por la procedencia territorial, el color de piel, la religión y otros subconjuntos menos visibles pero en sobremanera importantes como el origen étnico, el sexo y el género (Velasco, 2002). Dentro de los procesos de adscripción identitaria, se prioriza la pertenencia al constructo “género”, que históricamente, se ha dicotomizado en las categorías: “masculino” y “femenino” (Cazés, 2000).

El Istmo de Tehuantepec y particularmente, la Ciudad de Juchitán de Zaragoza, ha resaltado por su presencia cultural, su papel económico y su condición social respecto al género, ya que una de las particularidades de la población de Juchitán, es que contempla la existencia del denominado “tercer género”, ocupado por las y los muxe: personas nacidas en cuerpos biológicamente masculinos pero que han construido sus identidades de género en mayor o menor medida, desde los estándares socioculturales y psicosociales establecidos de la feminidad.

Según Amaranta Gómez (2016), la identidad muxe comparte similitudes con las definiciones de las identidades “trans”, sin embargo, se diferencia por sus características *sui generis*

basadas en la propia cultura, de tal forma, puede asumirse que la identidad muxe configura una identidad de género diferente de la dicotomía masculino-femenino y que representa además, una figura principal en la transmisión de la cultura a través de las tradiciones, las festividades y su papel feminizado que realza el modelo cultural zapoteca (Corta mortaja, 2016).

A la crítica de autores, como Miano (2008), Flores (2010) y Mirandé (2015), por mencionar a algunos, se trata de una sociedad que ha roto los esquemas de las identidades masculinas y femeninas, instauradas y aceptadas como inmutables en otras geografías y sociedades. Según Mirandé (2105), los muxe son un modelo que ilustra la posibilidad de ampliar el sistema binario de género, sin embargo, Bevacqua (2014) afirma que los muxe representan contradicciones latentes en sus identidades que refuerzan la binariedad genérica hegemónica.

Para Bevacqua (2014), las identidades muxe deben entenderse desde la performatividad del cuerpo y las mixturas de la corporalidad, que evidencian las contradicciones de las modernas categorías de género occidentales y cristianas. El poder del cuerpo de las y los muxe representa el protagonismo que tienen en las prácticas étnicas, sociales, económicas, sexuales e identitarias en la cultura zapoteca (Flores, 2010).

Maureen Gosling (1993), productora y directora del documental *Ramo de Fuego*, Alejandra Islas (2005), productora y directora del largometraje *Muxe: auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro* y Laura Woldenberg (2013), productora del documental *Las intrépidas buscadoras de peligro*, coinciden en sus exposiciones en mostrar a las y los muxe como actores activos en la prevalencia de la cultura zapoteca, desde la organización de las festividades hasta la elaboración y portación de las tradicionales tehuanas.

Gran parte de los estudios existentes, principalmente antropológicos y sociológicos, se han centrado en describir a la población istmeña; sin embargo, desde la psicología se ha omitido la intervención en el tema, aun cuando uno de los pilares en las investigaciones podría apuntar a la identificación de la construcción de las identidades, las identidades de género, las relaciones sociales y sus posibles desigualdades, encaminando vías de acción en función de la transformación social.

A lo largo del presente estudio se muestran algunas de las teorías que desde la psicología respaldan el concepto de identidad, desde la Epistemología Genética de Piaget y la perspectiva del ciclo vital de Erik Erikson, hasta las posturas mayormente identificadas con las ciencias sociales entre las que destacan autores como Fernández (2006), Martínez y Bonilla (2000) y Giménez (2005).

Se presentan también resultados que responden a investigaciones antropológicas sobre la construcción de las identidades de género y particularmente sobre las identidades muxe, asimismo, se encontrarán referencias de corte periodístico que narran experiencias de vida de muxes de la población de Juchitán de Zaragoza en múltiples aspectos, que incluyen desde la identidad de género y su papel cultural, hasta situaciones de violencia y desigualdad social.

Tomando en cuenta las referencias anteriores, la presente investigación se enfocó en explorar la experiencia de siete participantes asumidos y reconocidos como muxe, dentro de la comunidad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, en la identificación y significación de sus identidades a través de la historia, la cultura y la vida cotidiana, contemplando también las categorías de género: feminidad y masculinidad y sus derivaciones en las relaciones sociales.

Para lo anterior, se llevó a cabo una investigación cualitativa que circuló entre la acción indagatoria de los hechos y su interpretación en función de un marco de referencia inicial basado en la literatura, sobre la que se plantearon interrogantes antes, durante y después del proceso de investigación, de acuerdo a los lineamientos planteados por Hernández (2014). Asimismo, se investigó con enfoque fenomenológico que, según Hernández (2014), permite rescatar testimonios de experiencias de personas sobre un fenómeno en particular o las múltiples perspectivas ante el mismo y cuyas categorías de análisis se presentan a través de tales experiencias.

Los fundamentos metodológicos que subyacen a esta investigación, son parte del denominado Método Participante empleado para la Investigación Acción Participante, que ha sobresalido en la psicología social comunitaria y que representa un modelo crítico dirigido a la investigación en ciencias sociales y cuya principal característica es la incorporación mutua de quien investiga y de las personas inmersas en determinada comunidad durante el proceso de investigación. El fin último de la Investigación Acción Participante es que los

investigadores formen parte de la comunidad de estudio no solo para observar, sino para fungir como facilitadores del cambio, delimitado por la propia comunidad (Montero, 2007).

La Psicología Social Comunitaria es una disciplina cuyo enfoque aborda el estudio de los procesos colectivos y sus componentes asociados a los problemas sociales, el conflicto y el consenso y en algunos casos, permite sumar herramientas necesarias para intervenir en las comunidades (Montero, 2003). La finalidad del presente estudio no fue plantear posibles intervenciones, sino abrir un marco conceptual que posibilite futuramente realizar acciones de intervención desde la Psicología Social Comunitaria o cualquier otra disciplina afín.

Se emplearon las herramientas fundamentales del Método Participante y se siguieron los lineamientos desde la inmersión en campo, que a través de los primeros acercamientos a la comunidad permitió la creación de vínculos con sus integrantes, con el fin de fomentar el diálogo y la participación activa (Montero, 2012). Asimismo, se empleó la Observación Participante como herramienta principal según Montero (2007), las entrevistas desde la metodología de Hernández (2014), las entrevistas participativas y el Diario de Observación Participante como instrumento de recolección y sistematización de la información de acuerdo a Salazar (2015).

Los resultados obtenidos permitieron rescatar tres argumentos fundamentales para comprender la construcción de las identidades muxe:

- 1) La construcción psicosocial de las identidades muxe a través de su historia, sus costumbres, sus tradiciones y su vida cotidiana.
- 2) La representación de un modelo cultural adyacente a las identidades de género y sus implicaciones relacionales, enmarcando la posibilidad de considerar la “desidentificación” de las normas reguladoras del sistema de género, a pesar de las latentes contradicciones basadas las identidades de género hegemónicas y
- 3) La importancia de rescatar de las identidades muxe el activismo y la lucha por la defensoría de sus Derechos Humanos.

Es importante mencionar que este estudio reconoce como fundamentales las teorías psicológicas en los estudios sobre identidad y propone a su vez transformar el uso epistemológico de las mismas, en función de significar y dar nuevos sentidos a las realidades sociales poco visibilizadas.

Finalmente, se resalta también la importancia del modelo interdisciplinar en la comprensión de sistemas sociales percibidos como poco comunes o con situaciones singulares, de forma que desde todos los espacios disciplinarios posibles, se desarrollen acciones conjuntas, vinculadas y vinculantes, que construyan procesos dinámicos para hallar soluciones a diferentes dificultades de investigación, razón por la que también se expone necesario el análisis de las identidades muxe desde la perspectiva de género.

MARCO TEÓRICO

Identidad como proceso psicológico

La noción de identidad surge como respuesta a importantes cambios culturales relacionados con la modernidad, la globalización de la economía y la introducción de nuevas tecnologías y medios de comunicación, que a su vez, han enlazado el desempleo, los cambios en la concepción del trabajo, los procesos migratorios y las transformaciones en los roles sexuales, alcanzando tanto la identidad individual como la identidad colectiva y provocando efectos psicológicos, sociales y políticos concretos (Velasco, 2002).

El particular interés en la identidad como fenómeno individual se extendió a partir de 1950 tras la publicación de *Childhood and Society*, de Erik Erikson, que enfatiza la capacidad del individuo de desarrollarse (internamente) cognitivamente y emocionalmente para relacionarse y hacerse partícipe de otras personas e instituciones (Vera y Valenzuela, 2012). El trabajo de Erikson consistió principalmente en extender los estudios del psicoanálisis y el desarrollo psicosexual, al contexto del desarrollo psicosocial del ciclo de vida completo de la persona (Bordignon, 2005).

Erikson reinterpretó las etapas psicosexuales de Freud y enfatizó en cada una de ellas los aspectos sociales, comenzando por definir el “Yo” como una fuerza del individuo intensa, vital, positiva y organizadora, capaz de solucionar las crisis que surgen del contexto genético, cultural e histórico de cada individuo (Bordignon, 2005). Según Erikson, el ciclo vital es un ciclo de confrontación continua desde el nacimiento hasta la vejez, que atraviesa por varias etapas afrontando crisis o conflictos que dan cuenta de la madurez del individuo para superar los problemas propios de cada una de las etapas de su vida (Robles, 2008).

Bordignon (2005) describe tres procesos de organización complementarios según Erikson:

- 1) El proceso biológico: define la organización jerárquica de los sistemas biológicos, orgánicos y el desarrollo fisiológico (todo lo relacionado al cuerpo o el soma).
- 2) El proceso psíquico: que envuelve las experiencias individuales en síntesis del “yo”, los procesos psíquicos y la experiencia personal y relacional (la psique) y
- 3) El proceso ético-social: que incluye la organización cultural, ética y espiritual de las personas y de la sociedad, expresada en principios y valores de orden social (el ethos).

Conceptualmente, Erikson propone un principio epigenético que presupone que el individuo se desarrolla a través de la vida de acuerdo a sus disposiciones y capacidades internas por medio de etapas estructuralmente organizadas y la sociedad interactúa con él en la formación de su personalidad por medio de relaciones sociales significativas y de principios relacionados con el orden social y las prácticas ritualizadas (Bordignon, 2005).

Por su parte, Piaget (1971), a través de su teoría psico-genética explica la identidad como un proceso constante en el que el sujeto (o individuo) se relaciona con los objetos desde las primeras etapas del desarrollo, dando como resultado un conjunto de experiencias subjetivas que se suman a las experiencias posteriores y establecen diferencias entre “el yo” y el “no yo” (Valenzuela, 2012).

La Epistemología Genética de Piaget plantea la idea de que el sujeto es un agente activo en la construcción de su realidad, por lo tanto el carácter relacional entre el sujeto y el objeto es dialéctico e incorpora de forma permanente nuevas estructuras de conocimiento de acuerdo al estadio del desarrollo biológico y cognitivo del individuo (Valenzuela, 2012). Desde los enfoques constructivistas se prioriza el concepto de identidad dado que al ser un agente activo, el sujeto otorga sentido a su realidad en medida que se construye de manera temprana la propia identificación con la realidad (Valenzuela, 2012).

Piaget (1971) enfatiza la prioridad evolutiva de la identidad por sobre otros procesos del desarrollo y manifiesta que aunque la identidad se construye de forma temprana, no es innata y depende de otros progresos del pensamiento, además de ser un eje del desarrollo presente en todos los estadios del desarrollo del sujeto, aunque diferente en cada nivel evolutivo.

Según Valenzuela (2012), para Piaget la identidad tiene origen en la identidad de los objetos, sobre los cuales los sujetos construirán significados y permitirán estructurar experiencias que permitan comprender su relación con dichos objetos y sus cambios y de esta forma, considerar al cuerpo y al sí mismo como un objeto más, el cual se comporta, en cuanto a su evolución, acorde con el resto de los procesos del pensamiento.

La teoría de la identidad de Piaget pretende responder los cuestionamientos sobre la continuidad de los objetos a pesar de los cambios, pero no alude específicamente al concepto de identidad personal, pues al referirse a la identidad de objeto hace referencia también al

sujeto mismo y enfatiza que todas las variaciones a través del desarrollo modificarán la identidad, produciendo transformaciones dialécticas entre el sujeto que construye y el objeto construido (Valenzuela, 2012).

Desde las teorías de Piaget puede decirse que la identidad es la estructura del sí mismo, que se construye internamente a través de esquemas primarios en relación con la permanencia sustancial de los objetos y del propio cuerpo, a través de los procesos de asimilación y acomodación (Valenzuela, 2012).

En el estudio de las ciencias sociales la identidad se sobrepone como una categoría de análisis compleja que supone la adscripción de los seres humanos a la sociedad (Arancibia, 2015). Tal concepto suma gustos, preferencias, simpatías y rechazos, tanto como los sentidos de pertenencia, las formas de percibir el mundo, a uno mismo y a los otros, por lo tanto, dirige las conductas y/o acciones y decisiones individuales, grupales y colectivas ante cada circunstancia particular (Bolaños, 2017, citado en Arancibia, 2015).

Elsa Velasco (2002) en su traducción del artículo “Teoría: el concepto de identidad” extraído del dossier pedagógico *Vivre ensemble autrement*, define la identidad como un sistema articulado de símbolos y valores que se traducen en rasgos “específicos de cada individuo o de un grupo” y que explican modos de pensar, sentir y actuar. La primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros” y la única forma es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos (Giménez, 2005).

La identidad limita la propia existencia respecto de la existencia de las demás personas y en palabras de Giménez (2005), la identidad es la cultura interiorizada de forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores, a través de procesos de construcción de la subjetividad y de la intersubjetividad.

Martínez y Bonilla (2000) refieren que la identidad es la síntesis particular de prescripciones sociales, discursos y representaciones sobre los sujetos, producidas y puestas en acción según determinados contextos, contrario a las posturas que orientan la identidad como una realidad de estatus natural. Asimismo, las autoras haciendo referencia a Habermas (1976), señalan la importancia de diferenciar el “yo” en cuanto a persona (“el yo público”) y el “yo” en cuanto a individuo (“el yo privado”), que es lo que esencialmente nos hace diferentes a los

individuos y que forma parte indiscutible de la construcción de la identidad (Martínez y Bonilla, 2000).

Construcción socio-cultural de la identidad

La identidad, considerada como un fenómeno subjetivo, ha sido explicada teóricamente por múltiples disciplinas que Barreto y Puyana (1996) al referirse a los procesos de socialización en la construcción de la identidad, resumen de la siguiente manera:

- 1) La sociología ha buscado explicar los procesos de incorporación del individuo a la sociedad y a la construcción de las instituciones sociales, las relaciones interpersonales y el orden social.
- 2) La antropología ha hecho aportes en el aprendizaje por endoculturación (asimilación, interiorización y participación de una identidad colectiva).
- 3) El psicoanálisis ha conceptualizado la subjetividad como producto de impulsos inconscientes y demandas sociales.

Por su parte, Pablo Fernández (2006) aporta al concepto de “psicología colectiva” (que diferencia de la psicología social) una definición que bien puede asistir al de identidad: el pensamiento de la sociedad. En sus palabras, “el pensamiento que estudia la psicología colectiva es el de la tradición y la memoria, de las rutinas y las costumbres... concretamente, el tejido de la vida cotidiana... [donde] la realidad psicológica es forzosamente histórica” (Fernández, 2006).

Para Giménez (2005), la identidad se relaciona simbióticamente con la cultura, de tal forma que una no puede dissociarse de la otra y una se transforma en función de la otra también. “Nuestra identidad solo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad” (Giménez, 2005, p. 1).

Giménez (2005) refiere que la cultura es “la transportadora” de la identidad y la identidad por tanto, se construye a través de materiales culturales, se relaciona y es limitada incluso por la procedencia territorial, el color de piel, la religión y otros subconjuntos menos visibles pero en sobremanera importantes como el origen étnico, el sexo y el género (Velasco, 2002).

A decir de Giménez (2005), la definición de cultura es más amplia que la concepción simbólica de Clifford Geertz, quien en los años setenta definió la cultura como “pautas de significados” y, afirma que lo simbólico no constituye un mundo aparte, sino una dimensión inherente a todas las prácticas, además enfatiza que no todos los significados pueden llamarse culturales, sino solo aquellos que son compartidos y relativamente duraderos, ya sea a nivel individual o a nivel histórico.

Giménez (2005) considera fundamental añadir que los significados compartidos pueden revestir también una gran fuerza motivacional y emotiva, relacionada por ejemplo, con el campo religioso y frecuentemente tienden a desbordar un contexto particular para difundirse a contextos más amplios. La cultura no debe entenderse como un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados, sino como un conjunto dinámico de cambios que fluctúan entre “zonas de estabilidad y persistencia” y “zonas de movilidad” (Giménez, 2005).

“Todo tiene un significado, a veces ampliamente compartido, en torno nuestro: nuestro país, nuestra familia, nuestra casa, nuestro jardín, nuestro automóvil y nuestro perro; nuestro lugar de estudio o de trabajo, nuestra música preferida, nuestras novias, nuestros amigos y nuestros entretenimientos; los espacios públicos de nuestra ciudad, nuestra iglesia, nuestras creencias religiosas, nuestro partido y nuestras ideologías políticas. Y cuando salimos de vacaciones, cuando caminamos por las calles de la ciudad o cuando viajamos en el metro, es como si estuviéramos nadando en un río de significados, imágenes y símbolos. Todo esto, y no otra cosa, son la cultura o, más precisamente, nuestro “entorno cultural” (Giménez, 2005: p. 3).

La cultura que construye la identidad se conforma por significados observables en objetos, artefactos y/o comportamientos y por formas culturales denominadas “habitus”, traducidas en esquemas cognitivos o de representaciones sociales y existe una relación dialéctica e indisociable entre ambas formas de la cultura (Giménez, 2005). Las identidades se construyen precisamente cuando los actores sociales se apropian de “determinados

repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro)” (Giménez, 2005: p. 5).

Identidad y vida cotidiana

La vida cotidiana como categoría de análisis, permite conceptualizar la subjetividad y la identidad social; es dinámica y se desarrolla en función de la influencia que ejercen los aspectos sociales, económicos y políticos en los individuos dentro de un ámbito cultural determinado. La conformación de la subjetividad implica procesos de formación del “propio Yo”, refiriendo la propia concepción del mundo, pero que deviene de un proceso cultural y constituye un proyecto social histórico donde se construye la intersubjetividad (Uribe, 2014).

La intersubjetividad se ve reflejada en las pluralidades sociales, representadas por las normas y valores particulares en cada etapa o momento histórico. La realidad social cotidiana, que conforma también la identidad social, se construye a partir de la influencia de las instituciones dominantes como la familia, la educación, la religión, la sociedad civil, la política y los medios de comunicación, mediante los procesos de socialización que transmiten valores, actitudes, costumbres y tradiciones que se incorporan a los modos de vida (Uribe, 2014).

Pablo Fernández Christlieb (2004), desde la psicología colectiva, plantea que la vida cotidiana permite analizar las formas de ciertos aspectos de la vida social, como el lenguaje, los mitos, los recuerdos y los objetos, cuestionando todo aquello que en apariencia resulta insignificante pero que evidencia la realidad psíquica de las sociedades.

Según Lindón (2000), lo cotidiano se constituye en el lugar donde “se encuentran” dinámicamente la vivencia subjetiva y la producción y reproducción de las estructuras sociales, a través de la experiencia repetida de dichas estructuras. Al ser dinámica, la cotidianidad contribuye además a la transformación de las sociedades, oscilando entre la continuidad y la ruptura del orden social.

La vida cotidiana tiene una dimensión espacial que se relaciona directamente con los elementos del entorno físico y sus características simbólicas, culturales y los significados valorativos y emocionales que se atribuyen a ellos, sentando la base fundamental de la

identidad social, en la que los individuos definen sus sentidos de pertenencia al espacio y entorno cotidiano (Uribe, 2014).

Para Uribe (2014), el espacio de la vida cotidiana es el escenario de las prácticas sociales a las que se atribuyen múltiples significados, incorporando la concepción del límite, la división territorial, los desplazamientos e incluso la geografía en términos existencialistas. La vida cotidiana y los espacios que la sustentan coexisten de manera recíproca, generando experiencias sociales a través de los procesos de interacción de los seres humanos dentro de un marco de vida cultural.

El espacio de la vida cotidiana no es estático ni neutro sino dinámico, y se refuerza constantemente mediante las creaciones culturales que la sociedad va adoptando a través del tiempo. El tiempo cotidiano corresponde a las prácticas de los actores sociales a través del transcurrir constante y el devenir histórico. Ambas dimensiones, espacio y tiempo, requieren de las prácticas cotidianas continuas configuradas a través de los sistemas simbólicos, los imaginarios colectivos, la concepción del género, los procesos religiosos y los sistemas morales (Uribe, 2014).

El espacio, según Fernández (2005), “es aquello necesario de antemano donde se podrán ir colocando subsecuentemente las cosas, las palabras, los conocimientos, unos con respecto a otros, unos frente a otros, unos contra otros, y es lo que se necesita para que se desplieguen las fuerzas, porque no hay fuerza ni impulso ni intensidad que valga si no tiene campo donde ir y venir y tornar” (p. 5).

Todas las sociedades se constituyen sobre el espacio, que según Fernández (2005) es la cultura misma, por tanto la psicología más básica y más certera es la psicología del espacio, que puede hacerse desde los asentamientos territoriales más evidentes como las ciudades o los pueblos, hasta los espacios más parciales como los barrios, las plazas o las casas, y al ser un espacio que se va haciendo dentro de la cultura misma, habrá tantas formas del espacio como culturas, con todo y sus particularidades. Es en los espacios donde se constituyen y fortalecen las creencias, y es siempre un proceso de afuera hacia dentro (de la cultura hacia los individuos).

Para Pablo Fernández (2000), la espacio-temporalidad en la vida cotidiana permite distinguir entre las formas de comunidades originarias y modernas. En un primer plano, lo originario refiere a la indisolubilidad del sentido de pertenencia en relación al suelo o geografía de origen al que se afianza la subjetividad y en otro, a la atmósfera de la comunidad dentro de la cual sus integrantes se encuentran contenidos y comparten entre sí modos de pensar, soñar, saber, expresar y sufrir. De tal forma que la comunidad se constituye en *un sentido común* y *un mundo común*, en el cual la pertenencia es siempre de los participantes a la comunidad y no viceversa.

En otro sentido, con la modernidad, es decir, a través del tiempo, se diversifican los espacios físicos y simbólicos, de forma que se multiplican y pluralizan también los modos de vida, las formas de pensar y de problematizar la realidad. Pablo Fernández (2000) define cuatro modalidades de comunidad en función de la modernidad: 1) la comunidad familiar, situada en el suelo doméstico, 2) la comunidad ilustrada, instaurada sobre el suelo de los sitios de reunión de la sociedad civil, 3) la comunidad burocrática, sustentada en el suelo de los aparatos informáticos y 4) la comunidad personal, erigida sobre el individuo y su cuerpo.

Asimismo, Fernández (2000) define la posmodernización del espacio, del cuerpo, del conocimiento y de la comunidad como una pérdida del espacio de origen, que ha sido sustituido por la velocidad y la creciente movilidad territorial. Se han vuelto inmediatas y transitorias la conformación de grupos, las identidades, las normas y los sentimientos, es decir, se ha perdido la atmósfera de la comunidad que constituye el sentido y el mundo común. No obstante, en la organización y progresión de las sociedades modernas, todo lo presente sigue encontrando explicación desde la historicidad, en lo antecedente, lo pasado y lo antiguo, por tanto la comunidad originaria permanece como realidad cotidiana aún en la comunidad posmoderna.

Fernández (2005) enfatiza en el concepto de profundidad, definiéndolo como el trasfondo del saber de algo, más allá de la mirada superficial frente a las dimensiones del espacio, da sentido a las creencias e incluso puede considerarse que ambas, cultura y creencias ocupan el mismo lugar, de tal forma que la realidad puede ser pensada y existe en sí misma gracias a la profundidad, es así que el espacio cobra sentido.

La profundidad del espacio externo se encuentra dentro de los pensamientos internos y cada cosa, las casas, la ropa, los discursos, todo lo que tiene un espacio adquiere también una profundidad significada en ideas, de la misma forma que adquieren profundidad las construcciones como los colores, los gestos de las caras, la apariencia física de las personas, las modas y que más allá de lo observable, en lo profundo significan lo que hay detrás de la apariencia (Fernández, 2005).

Es en la profundidad de la vida cotidiana donde las prácticas comunes como las ceremonias, las costumbres o las festividades, se transforman en rituales con una realidad más honda de lo que dejan ver por encima, entonces tanto los objetos como las actividades tienen las mismas características humanas, que visto desde la profundidad, da cuenta del concepto de forma, la forma de las sociedades, que es a la vez la forma de la cultura y la forma de los individuos, de sus pensamientos, de sus sentimientos y de todo aquello transformado en prácticas dinámicas constantes (Fernández, 2005).

Construcción socio-cultural de las identidades de género

Los discursos sociales actuales, se han permeado del género en más de una dimensión, de tal forma que la identidad es la principal representación del género y viceversa, el género es la principal representación de la identidad (Flores, 2016). Sin embargo, el género como categoría psico-socio-cultural de análisis, fue inserto en los marcos teóricos muy recientemente; sus antecedentes se encuentran en Simone de Beauvoir (1969), quien en *El segundo sexo*, formula el género desde la comprensión y transgresión del sistema que caracteriza “la feminidad” como resultado “natural” del sexo de las hembras de la especie humana, afirmando que “no se nace mujer, se hace”.

La identidad de género en un principio muy básico, se trata de la asimilación y adaptación de la imagen corporal, pero que requiere necesariamente de la información procedente del medio para ser significada. En los procesos psicológicos interactúan componentes biológicos y socioculturales que emergen y se expresan a consecuencia de transformaciones que operan sobre los cuerpos sexuados y que requieren procesos de asimilación, adaptación y reflexividad (Martínez y Bonilla, 2000). El proceso de reflexividad sucede en tanto que

interactúan la información procedente del cuerpo y la información procedente del sistema que lo significa: el sistema de género (Martínez y Bonilla, 2000).

Podría decirse que en los seres humanos el sexo está determinado genéticamente, basado en el desarrollo morfogenético del embrión, sin embargo, sobre el mismo la cultura asignará recursos y sistemas de valores en función de la asignación sexual (Martínez y Bonilla, 2000).

Desde el punto de vista biológico y bien, reproductivo, los seres humanos como seres sexuales nacemos con un sexo que en un plano general diferencia macho y hembra y en el sentido estricto no nacemos con un género masculino o femenino, sin embargo, es el género la primera marca cultural que adquirimos y el momento de la asignación del sexo biológico basado en un análisis anatómico genital, constituye el punto de partida de una predestinación cultural orientada al cumplimiento de expectativas sociales que enmarcan formas de ser, sentir y actuar (Jayme, 1999).

Desde la psicología, las teorías cognitivas representativas en torno a la identidad de género se encabezan por Piaget y Kohlberg, quienes plantean tres etapas en la construcción de la identidad de género que van desde los dos hasta los cinco años y en adelante:

- 1) El etiquetaje: consiste en la categorización de uno mismo y de los demás en dos grupos diferentes, hombres y mujeres.
- 2) La estabilidad: en la infancia, la persona en cuestión comprende que esa categoría a la que pertenece (o que le fue impuesta en el etiquetaje) se mantiene a pesar de los cambios superficiales, como ropa o adornos.
- 3) La constancia de género: resultado del proceso cognitivo de asimilación, donde se asume el género a pesar de la variabilidad situacional (García-Leiva, 2005).

Markus y Oyserman representan otra parte de las teorías cognitivas que definen la construcción de la identidad de género, en su caso basada en el concepto de esquema, que supone una estructura que indica roles, estereotipos, conductas, rasgos de personalidad, etc., sobre la que se construyen las cogniciones, evaluaciones y comportamientos a partir de la identificación con un grupo (García-Leiva, 2005).

Por su parte, Markus plantea que el concepto de género organiza las vivencias con las posibilidades masculinas, femeninas, ambas o ninguna y Oyserman refiere que hay personas esquemáticas: las que siguen fielmente los constructos de masculinidad y feminidad y no esquemáticas o andróginas: personas que conocen los roles y estereotipos dominantes pero actúan e interpretan su entorno con independencia de ellos (García-Leiva, 2005, p. 74).

De acuerdo a las Teorías del Aprendizaje Social, los procesos a través de los cuales se adquiere el género son los mismos por los que se adquiere cualquier otra conducta: el aprendizaje. Dichas teorías permiten analizar los modelos de referencia, así como la adquisición y manifestación de conductas tipificadas, además de aportar conceptualmente La Teoría del Rol que informa cómo los roles, dentro de una determinada estructura social productiva, condicionan las relaciones intergrupales, así como el vínculo entre éstos y los estereotipos (García-Leiva, 2005).

En la actualidad, una de las perspectivas teóricas más aceptadas para enmarcar la identidad de género como concepto psicológico es *La Teoría Multifactorial de la Identidad de Género*, donde destacan las aportaciones de Block (1973, citado en Rocha, 2009) con la elaboración de un marco conceptual basado en seis etapas contemplando desde las primeras nociones de identidad de género en la infancia “hasta las que suponen la idea estructurada de un rol que encaja con el concepto de androginia psicológica propuesto por Bem” (1974, citado en Rocha, 2009, p. 255).

La propuesta sobre la androginia psicológica sugiere la posibilidad de poseer al mismo tiempo características socialmente vinculadas a la feminidad y a la masculinidad, de forma transgresora y contrapuesta a la perspectiva binaria, polarizada y excluyente. La identidad de género desde la Teoría Multifactorial implica el reconocimiento de la individualidad tanto como el papel de las múltiples culturas en la construcción del género (Rocha, 2009).

La identidad primaria tiene que ver con el autoconcepto y se construye desde aspectos cognitivos como la autopercepción, autoatención y automemoria, de los que las personas son más o menos conscientes y que se adhieren (o no) a un modelo articulado a través de los denominados “estereotipos de género”, que se refuerzan socialmente con la vestimenta, los colores, los juguetes o la asignación de tareas diferenciadas (Jayme, 1999).

Para Flores Palacios (2001), el género en tanto la psicología social, debe ser explicado desde la teoría de la representación social, acuñada por Serge Moscovici. La autora plantea que el sexo es un objeto de representación social que organiza las sociedades desde el género tradicionalmente construido y significado, derivado en prácticas particulares incluso institucionalizadas como lo son la pareja heterosexual o el reconocimiento legal de las figuras maternas y paternas (p. 2).

Para Quintero (2008), la base estructural de las diferencias de género se encuentra en el lenguaje, puesto que en toda sociedad el “yo individual” se configura en relación a otro de carácter social, a partir de un conjunto de normas y leyes sobre las que se fundan las interacciones de la vida cotidiana, formalizadas por el lenguaje. Su planteamiento teórico analiza tres contextos: a) la sociedad, b) la familia y c) la escuela, así como el universo simbólico que dichos ejes construyen respecto al género.

La categoría “género”, constituye normas, creencias, costumbres, acciones y relaciones basadas en el sexo, creando a su vez espacios de construcción de poderes que impactan en la división del trabajo y de la vida, en el control de la subjetividad y de los cuerpos de las y los integrantes de las sociedades, en el consenso que coacciona a seguir ese orden social y al modo de vida que produce; en conjunto, genera dispositivos de dominio que por razones de género, aseguran posibilidades de desarrollo para algunos sujetos mientras que otros, ven reducidas sus oportunidades reales (Cazés, 2000, p. 35).

Es necesario reconocer que el género como categoría construida a lo largo de la historia, no implica que sus características sean asignadas mecánicamente o de manera universal a todas las personas de la misma manera, puesto que sus particularidades son construidas en cada cultura (Cazés, 2000). No obstante, el género sí tiene implicaciones manifiestas en mayor o menor medida según las culturas:

- Impacta en las actividades y acciones del sujeto en el mundo.
- Refleja la intelectualidad, afectividad y subjetividad (lenguaje, concepciones, valores, imaginario, fantasías y deseos).

- Construye la identidad por medio de la autopercepción, percepción de la corporalidad, percepción de las propias acciones, sentido del yo, sentido de pertenencia, de semejanza o de diferencia.
- Reconoce los bienes (materiales y simbólicos), sus recursos vitales, su espacio y su lugar en el mundo.
- Da cuenta de su poder real: capacidad para vivir, relación con otros, posición jerárquica, prestigio y estatus, condición política, estado de las relaciones de poder y oportunidades.
- Da sentido a la vida y a los propios límites.
- “El género asentado en el cuerpo, lo está en el cuerpo histórico; cada quien existe en su propio cuerpo vivido” (Cazés, 2000, p. 33).

Desde los fuertes cimientos que Simone de Beauvoir legó a la historia, hasta los usos actuales académicos, científicos e incluso mediáticos, el término “género” se ha consolidado como una categoría conceptual de análisis que propone explorar uno de los problemas intelectuales y humanos más complejos: la relación y/o la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente construidos (Beauvoir, 1969).

Conceptualmente, en sus orígenes la categoría “género” implicó necesariamente la concepción de “sexo” que, como construcción simbólica, ha sido para la cultura occidental un instrumento de control social que ha prescrito e instituido un conjunto casi incontable de características que han moldeado históricamente un sistema de “diferencia/desigualdad”, cuyas determinaciones se mantienen como inmutables y donde se ha situado a las mujeres particularmente en un sitio inferior y carente incluso de reconocimiento legal (Flores Palacios, 2001, p. 2).

Desde la psicología social existen dos vertientes fundamentales para explicar el género; por una parte, la descriptiva, en la que se (re)afirma que el sexo es fundamental para la regulación de las conductas en todos los ámbitos (pareja, familia, sexualidad, etc.) y según Flores Palacios (2001) “estos estudios, por lo general, asignan atributos diferenciados y excluyentes a cada sexo; desde el punto de vista del modelo de género esta perspectiva no aporta teóricamente una explicación a la construcción cultural de la “diferencia de roles sexuales” (p. 4).

Por otro lado, explica Flores (2001), los estudios de género postulan que la diferencia biológica no representa el origen de las funciones cognitivas específicas de cada sexo, sino que son las regulaciones sociales entendidas desde la existencia de un sistema prescrito, las que intentan categorizar y orientar las estructuras cognitivas de los sujetos y por lo tanto, sus comportamientos (p. 4).

Cazés (2000), afirma que la sexualidad se condensa con el género, que a su vez define a los grupos genéricos y a los sujetos particulares (separados en una dicotomía): los hombres y las mujeres, así como sus relaciones sociales reguladas en torno al sexo, como la propiedad de bienes, las instituciones privadas y públicas, las condiciones económicas, sociales, jurídicas y políticas y la cultura, que engloba además:

- Los símbolos y las representaciones.
- El imaginario y las fantasías.
- Las concepciones del mundo y de la vida.
- Las maneras de pensar y los pensamientos mismos.
- La afectividad y los afectos.
- Los lenguajes con sus correspondientes sustratos o derivaciones (la corporalidad, la gestualidad, la palabra, la voz, la escritura, el arte y todas las creaciones de la vida cotidiana).
- Los valores inscritos en una ética.
- Las identidades personales y grupales.
- Las mentalidades individuales y colectivas (Cazés, 2000, p. 34).

En palabras de Cazés (2000), “el género es la categoría correspondiente al orden sociocultural configurado sobre la base de la sexualidad. La sexualidad es a su vez definida y significada históricamente por el orden genérico”. La forma en que opera la diferenciación de género se divide hegemoníamente en los tipos: masculino y femenino, y busca explicar así las diferencias entre los seres humanos.

Cazés (2000) también hace referencia a las teorías feministas que afirman que el género es un proceso histórico y social y no un hecho natural. En ese sentido, enuncia que “la diferencia sexual no es un hecho meramente anatómico, pues la construcción y la interpretación de la diferencia anatómica es en sí misma un proceso histórico y social. Que el macho y la hembra

de la especie humana difieren su anatomía es un hecho, pero también es siempre un hecho construido socialmente”. (p. 19).

El género es una construcción imaginaria y simbólica que contiene el conjunto de características atribuidas a las personas según su sexo, incluye desde las distinciones biológicas hasta los procesos de significación de los aspectos físicos, económicos, sociales, psicológicos, eróticos, afectivos, jurídicos, políticos y culturales impuestos (Cazés, 2000).

Al igual que la identidad como concepto general, la identidad de género se configura a través de diversos procesos y variables que tienen también múltiples usos que van desde las características o atributos de los individuos hasta las características de las relaciones interpersonales o bien, enmarcan tipos de organización social e incluso “una especie de simbolismo o ideología de la sociedad” (Rocha, 2009).

Las identidades de género se ven reflejadas en lo que se denomina “expresión de género”, que el CONAPRED (Consejo Nacional Para la Prevención de la Discriminación, 2016) define como: “la manifestación del género de la persona. Puede incluir la forma de hablar, manierismos, modo de vestir, comportamiento personal, comportamiento o interacción social, modificaciones corporales, entre otros aspectos. Constituye las expresiones del género que vive cada persona, ya sea impuesto, aceptado o asumido” (CONAPRED, 2016, pp. 20-21)”.

Conceptualmente, Serret (2009) marca tres niveles de expresión de género tomando en cuenta tanto la historicidad del imaginario de género como su carácter performativo:

1. Género simbólico; da cuenta de la pareja simbólica “masculinidad-femineidad” y refiere a un nivel abstracto y referencial. Lo masculino es el símbolo empleado por las sociedades humanas para representarse la fuerza humano-cultural de búsqueda, riesgo, apropiación y dominación, lo femenino representa la alteridad y el límite de la propia cultura bajo forma de objeto, que es a la vez deseo, temor y desprecio.
2. Género imaginario social; delimita la pareja “hombres-mujeres”, su nivel de representación es social y se elabora a partir de tipificaciones compartidas por una

comunidad. Se traduce en discursos y prácticas colectivas referidas al binomio simbólico masculino-femenino.

3. Género imaginario subjetivo; entiende la dicotomía hombre-mujer y refiere al nivel de integración de la identidad nuclear de género en las personas concretas. Se organiza en referencia tanto a las tipificaciones sociales como al binarismo simbólico (p. 88).

El marco de referencia anterior, intenta describir las bases hegemónicas de las identidades de género en función de la realidad de nuestras sociedades, pero debe resaltarse que la diferenciación biológica de la especie en sexo masculino y sexo femenino no determina la división sexual del pensamiento y las conductas; las características anatómicas y fisiológicas no contienen en sí mismas de manera genética o congénita la exclusividad del comportamiento, por tanto, no conforman las habilidades, las destrezas o las capacidades afectivas, psicomotrices o intelectuales que impliquen la obligación natural de realizar unas actividades u otras (Cazés, 2000).

Para Judith Butler (1997), el género no debe considerarse como una identidad estable sino como una “identidad débilmente constituida en el tiempo” mediante una repetición estilizada de actos que denomina “performance” (actuación y representación) y que requiere necesariamente el uso del cuerpo en función de la performatividad del género. Hoy día se puede observar una creciente ola de etiquetas médicas, sociales y sobre todo políticas, que designan identidades opuestas al binomio de género en un sentido más o menos transgresor del binarismo sexo genérico hegemónico (Serret, 2009).

La identidad de género se construye a través de los significados psico-socio-culturales aceptados por los cuerpos sexuados y el cuerpo adquiere significado dentro de la designación de un discurso en un contexto de relaciones de poder determinado, por tanto, no puede afirmarse que el género es resultado del sexo, ni se debe presuponer la estabilidad y permanencia del sistema binario que dicta que los constituidos “hombres” darán como resultado seres “masculinos” o que las constituidas “mujeres” darán como resultado seres “femeninos” (Butler, 2007).

Tras el reconocimiento social y científico de la homosexualidad en el siglo XIX, a finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, surgió un fuerte movimiento para visibilizar dentro de las percepciones sociales la multiplicidad de las identidades y nació así la visión de lo *trans* para referir sobre todo y de modo general, a las *identidades transversales al género*, en un primer plano, como forma de etiquetar a las personas con identidades de género desviadas de la norma aceptada y por otro lado, como un efecto reflexivo sobre distintas prácticas discursivas que sumaban los estudios de género y la militancia política (Serret, 2009).

Las identidades transversales al género suponen quebrantar el binarismo normativo, sin embargo, los discursos trans (explícitamente: transgénero, transexual y travesti) siguen naturalizando a su manera, el sistema binario basado en la oposición masculino-femenino, resultando una paradoja que en términos de Serret (2009), “puede leerse como un síntoma del efecto deconstructivo” (p. 82).

Lo innegable es que la existencia de esas identidades transversales al género, permite observar en cierto sentido la fragmentación del binomio de género y la compleja relación entre la autopercepción, la representación subjetiva sobre el propio cuerpo sexuado y las múltiples variaciones en el ejercicio de la sexualidad, independientemente del género asignado o al que las personas se sienten pertenecer (Serret, 2009, p. 82).

En el ámbito de los Derechos Humanos y para el caso particular de México, el CONAPRED ratifica la identidad de género como un Derecho Humano y afirma que este, “deriva del reconocimiento al libre desarrollo de la personalidad. Considera la manera en que cada persona se asume a sí misma, de acuerdo con su vivencia personal del cuerpo, sus caracteres físicos, sus emociones y sentimientos, sus acciones, y conforme a la cual se expresa de ese modo hacia el resto de las personas” (p. 16).

Identidades muxe

La identidad de género como concepto tradicional, implica el reconocimiento y aceptación del sexo-género impuestos por la sociedad y sus consecuentes estereotipos inmersos en el mandato cultural (Cazés, 2000), sin embargo, con el tiempo y gracias a las movilizaciones sociales, políticas y culturales, se ha abierto paso a la resignificación de los discursos de adscripción identitaria (Serret, 2009).

En la actualidad, hay indicadores que suponen que masculinidad y feminidad dejarán de ser dos opuestos y por tanto, los estereotipos de género perderán su origen dicotómico para impactar directamente en la construcción de las identidades de género (Jayme, 1999).

A lo largo del mundo se presentan casos particulares de identidades transgresoras del modelo de género, uno de los más conocidos en México ocurre en el Istmo de Tehuantepec y particularmente en la ciudad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, que a decir de algunos autores, congrega una sociedad que ha institucionalizado el homoerotismo, las prácticas homosexuales, el afeminamiento y el travestismo de algunos hombres, concibiendo así, la existencia de un “tercer género” denominado *muxe* (Gómez, 2009).

- **Historia**

Los géneros “no binarios” (los muxe en el caso de México, los hijra en la India, los fa'afafine en Samoa, los femminielli en Italia, etc.), configuran identidades que preceden al concepto “trans”, categorías que desde sus propias culturas, ya existían antes de que lo trans apareciera como concepto político vías a visibilizar las demandas políticas y al acceso de los derechos humanos (Amaranta Gómez, 2016, Al Sur del Río Bravo).

Según Maureen Gosling (1993), productora y directora del documental *Ramo de Fuego*, antes de la llegada de los españoles a América, el concepto de género era mucho más flexible, permitiendo la prevalencia del carácter alternativo de los géneros en comunidades como Juchitán, donde los muxe, en zapoteco, se definen como hombres con algunas características femeninas, personas pertenecientes a un tercer género.

El término muxe, originario del zapoteco, sugiere la traducción del uso en español de la palabra “mujer” (Amaranta Gómez, 2016, Al Sur del Río Bravo). Autores como Flores (2010), han descrito la existencia del muxe como una alteridad a la hegemonía del género que enmarca el binarismo sexual. Flores (2010) enuncia que se trata un “perfil indígena híbrido” que conforma las identidades de los transgéneros de Juchitán y los define como aquellos varones que adoptan una identidad social y genérica diferente a la masculina y femenina.

Marinella Miano publicó en 2002 el que representa uno de los grandes pilares en la investigación sobre la identidad muxe. *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*

enmarca un análisis antropológico que remite a la historia, la cultura y la sociedad de la población istmeña. Resalta principalmente dos argumentos: 1) La institucionalización de un tercer género que responde a los procesos autónomos de construcción de la cultura y la identidad zapoteca, el denominado género muxe y 2) el supuesto protagonismo de las mujeres en la vida económica, social y cultural de su sociedad.

- **Identidad cultural**

La identidad muxe ha sido entendida para algunos como la configuración de una práctica visibilizada y relevante socio-culturalmente del travestismo (Flores, 2010). Para otros, de manera más profunda, implica nombrar una inversión de género aunada al homoerotismo que podría significar la institucionalización de un género diferente de la normatividad hegemónica (Miano, 2011).

García (2003) por su parte, reseña los puntos más sobresalientes de la sociedad zapoteca y enlista:

- 1) Las condiciones sociales que Miano describe etnográficamente de la comunidad del Istmo: su historia, su geografía, su economía y sus tradiciones festivas.
- 2) El contradictorio papel de las mujeres que se describe por una parte como autónomo con respecto de los hombres frente al modelo tradicional y por otra las situaciones de subordinación a las que están sujetas en esferas relacionadas con su cuerpo y su sexualidad.
- 3) El papel de los muxe que se describe como una aparente institucionalización de la homosexualidad y
- 4) La dificultad de acceder a las historias de vida de los hombres por condición de género, ya que ellos no se abren a dar explicaciones amplias.

Existen actualmente dos espacios discursivos relevantes donde se alude a la identidad muxe. Por una parte, en el ámbito académico Flores (2010) defiende la existencia legitimada y naturalizada del muxe, enmarcando la diferencia cultural que representa respecto del resto del país y el mundo; Miano (2011) afirma que el modelo de sociedad de Juchitán abre un

espacio que confiere legitimidad a aquello no definido dentro de los marcos hegemónicos estructurales; Mirandé (2015) describe la identidad muxe como la feminización legitimada e incluso deseada; Gómez y Miano (2008) describen a la sociedad zapoteca como aquella donde existe una relación de género excepcionalmente horizontal.

En el espacio mediático se ha generado sobre todo en los últimos años la etiqueta de “paraíso muxe” para definir las relaciones sociales dentro de Juchitán de Zaragoza en torno a la identidad muxe, que es entendida sobre todo como una identidad de género más y se ha descrito a los muxes por sus implicaciones socio-culturales en torno a la fiesta, la cultura y la tradición, enmarcando su papel activo en la réplica de su modelo cultural a través de las tradiciones, las festividades y su papel feminizado que realza la cultura zapoteca (Corta mortaja, 2016).

Existen también una serie de documentales que dejan ver una división histórica de los discursos internalizados por las miradas externas en torno a la sociedad zapoteca. Ramo de fuego (*Blossoms of fire*) es un documental realizado en 1993 por Maureen Gosling que intenta reflejar la estructura de la sociedad del Istmo de Tehuantepec. La visión de la realidad en cuanto a la presencia del muxe no alude propiamente a la identidad cultural, sino a la identidad sexual, la identidad de género y la orientación del deseo individualmente y en grupos de identificación muxe. En el documental se hace uso de términos como “gay” y “homosexual” para referir a la identidad muxe.

En 2005, una nueva perspectiva se mostró en los medios digitales con la publicación del largometraje *Muxes: Auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro*, bajo la dirección de Alejandra Islas. La presencia del muxe como figura cultural cobró una fuerza distinta, encaminada no solo a posicionar socialmente sus tradiciones sino a visibilizar la lucha por la defensoría de sus Derechos Humanos, la diversidad sexual, la educación sexual y la lucha contra el VIH.

En un análisis del documental de Alejandra Islas, Subero (2013) hace alusión al término “muxeninity”, que puede traducirse como identidad muxe o *muxeidad*, término empleado también por Bevacqua en 2014, en un estudio de caso de la vida de Lukas Avendaño, un antropólogo muxe y artista reconocido en el activismo social. La *muxeidad* marca para la

concepción de las y los muxes la existencia de una gama amplísima de muxes, una diversidad que fluctúa en torno a los procesos de masculinización y feminización del género muxes y los performances en la vida cotidiana a través del cuerpo (Bevacqua, 2014).

Dentro de la gran diversidad, las y los muxes se definen como personas creativas, coquetas, sensuales, trabajadoras, graciosas, enamoradizas, alegres, complacientes, intrépidas y amantes del sexo (Flores, 2010). El poder del cuerpo de las y los muxes representa el protagonismo que tienen en las prácticas étnicas, sociales, económicas, sexuales e identitarias en la cultura zapoteca (Flores, 2010).

La reivindicación de la cultura zapoteca implica para las y los muxes tomar espacios donde su papel es fundamental al ser actores activos en la prevalencia de su cultura, desde la organización de las festividades, hasta la elaboración y portación de los huipiles y las tradicionales tehuanas (Gosling, 1993; Islas, 2005; Woldenberg, 2013).

- **Identidad de género**

A decir de Mirandé (2015), los muxes son un modelo que ilustra la posibilidad de ampliar el sistema binario de género, no obstante, la performatividad de género de la que son parte, evidencia las contradicciones latentes en las identidades hegemónicas que refuerzan la binariedad genérica y que anulan otras tantas, como las identidades trans (Bevacqua, 2014).

La identidad muxes plantea la posibilidad de “desidentificación” de las normas reguladoras del sistema de género en tanto se cuestionan los roles culturales destinados exclusivamente a hombres y mujeres, en lo laboral, lo afectivo y lo sexual, sin embargo, la identidad muxes se construye a partir de los estereotipos de género femenino que la cultura mestiza dominante instauró (Bevacqua, 2014).

Aun cuando persisten autores que definen la identidad muxes como la homosexualidad institucionalizada, como Foster (2004), quien afirma que la sociedad zapoteca representa una sociedad donde la homosexualidad es tolerada, respetada y querida, es importante aclarar que los muxes hoy día no son considerados homosexuales dentro de la comunidad (Mirandé, 2015). La misma Miano, en 2011 plantea que el término homosexual para describir a la figura muxes es incorrecto en tanto que el concepto refiere a la sexualidad del individuo, mientras

que la identidad muxe refiere a prácticas y órdenes sociales más complejos que se configuran, se afirman y se legitiman dentro de una cultura en particular.

En ese sentido, encontrar una definición cercana para la identidad muxe respecto al género, implica necesariamente recurrir a los conceptos propios de dicha sociedad. En palabras de Amaranta Gómez, reconocida muxe del Istmo de Tehuantepec:

“Ser muxe es algo similar a lo trans, pero con características sui géneris y que tiene que ver con la propia cultura específicamente... Proviene del siglo 16 de la lengua española... Muxe es una persona que nace biológicamente masculina pero que tiene una identidad genérica femenina, aunque viva en una identidad de vestimenta masculina o femenina, la identidad en todo caso, se construye desde lo femenino” (Gómez, 2016, Al Sur del Río Bravo).

Los muxe, considerados como un modelo de “sexualidad transgresora” son descritos con características de ambos géneros (femenino asociado a las mujeres y masculino asociado a los hombres) y por lo tanto desempeñan tareas de ambos, aunque se orientan mayormente a las labores consideradas propias de las mujeres. Por su parte, la masculinidad está asociada con el ejercicio de poder (Miano, 2011).

- **Estereotipos y relaciones sociales**

Deaux y Lewis estructuraron en 1984 los estereotipos de género, clasificándolos en cuatro categorías que reflejan la tipificación sexo-género en nuestras sociedades (Jayme, 1999):

1. Estereotipos referidos a los rasgos de personalidad; refiere sobre todo a las cualidades emocionales en donde se resalta la expresividad emocional de las mujeres y el autocontrol del hombre. También engloba otros rasgos dicotómicos y opuestos: pasividad-actividad, sumisión-dominación, dependencia-independencia, intuición-raciocinio, inseguridad-seguridad, etc.
2. Estereotipos referidos a conductas de rol; las mujeres se plantean como cuidadoras, por ejemplo, cuidadoras de enfermos, además cocinan, decoran la casa... mientras

que los hombres realizan tareas de reparación de la casa, como eléctricas, de carpintería o mecánicas, asimismo, o dedican a arreglar los coches.

3. Estereotipos referidos a profesiones; sustentan la tradicional división sexual del trabajo y permiten repartir el mercado laboral en función del género. Estos estereotipos remiten a las mujeres a profesiones asistenciales (enfermeras, maestras, etc.) y las alejan de puestos directivos. Pese a las críticas y cambios sociales, estos estereotipos se mantienen, así como las desigualdades en el trabajo, que se traducen en discriminación salarial y en el acceso a determinados puestos laborales.
4. Estereotipos referidos a la apariencia física; sometidos a los cambios según la estética dominante de la época histórica, mantienen la dicotomía del género con claras raíces en el dimorfismo sexual: las mujeres han de ser delicadas, sensuales, de voz suave, cabello largo, más o menos curvilíneas... y los hombres altos, musculosos, de voz grave... en cualquier caso las modas y la economía imponen los criterios (Jayme, 1999, pp. 11-12).

Los estereotipos de género no solo muestran la existencia de características vinculadas al sexo, sino su deseabilidad, que exige a su vez que los individuos se adapten a dichos estándares desde sus primeros años de vida (Jayme, 1999).

Algunos análisis históricos, culturales, sociales y contextuales, coinciden en que Juchitán de Zaragoza representa un espacio de convivencia que ha transgredido el sistema sexo-género hegemónico, principalmente por la configuración de un género diferente a la normatividad (Miano, 2011), no obstante, pese a la historia de lucha y resistencia de la que hace parte la comunidad istmeña, se siguen replicando patrones que apelan a las categorías binarias del género (Carrera y De Palma, 2012).

Flores (2010) retrata uno de los aspectos fundamentales en investigaciones previas: el papel económico que ocupan los muxes. Describe que los muxes ejercen tanto “trabajos propios de las mujeres” como bordadores, arreglistas, vendedoras en el mercado y peluqueras, como “trabajos propios de los hombres” como la pesca (Flores, 2010). Miano (2011) plantea que sus labores se centran en el ámbito doméstico y las tareas de cuidado.

Dentro de la sociedad zapoteca hay una clara división social de clase de la que los muxes también son parte. Las clases más bajas de muxes son las más feminizadas y sus actividades mayormente orientadas a las asignadas a mujeres, además de que presentan prácticas más claras de travestismo, a diferencia de las clases altas, donde prácticamente el travestismo no forma parte de la cotidianeidad de los muxes y quienes tienen mayores oportunidades educativas y de inserción en espacios laborales considerados propios de los hombres (Miano, 2011).

Las y los muxes se relacionan erótica y afectivamente con hombres; tradicionalmente no mantienen relaciones monógamas o duraderas y las relaciones de muxes con mujeres son consideradas un tabú, por otro lado, hay hombres casados con mujeres que tienen hijos y se relacionan con muxes aunque ellos no son considerados muxes (El País, 2016). Asimismo, un o una muxe, no se relaciona con otros muxes de forma afectiva ni sexual (Ramo de Fuego, 1993).

Amaranta Gómez (2016) explica que dentro de la diversidad muxe existe la identidad de vestimenta, que refiere a que las y los muxes se expresan físicamente más o menos feminizados, pero según su perspectiva, todos se construyen desde lo femenino (Amaranta Gómez, 2016, Al Sur del Río Bravo).

En una entrevista para El País (2017), Lukas Avendaño explica la complejidad del concepto y definición de ser muxe, pues expresa:

“...tengo dudas sobre si se debe llamar un tercer género porque si un hombre adopta características femeninas no deja de ser hombre, solo escapan de la heteronormatividad... Por otro lado, si una *muxe* aspira a ser mujer o se identifica como mujer, entonces no es un género distinto. En la *muxeidad* hay muchas capas y no todos se identifican o son identificados de la misma forma” (El País, 2017).

El caso particular de Lukas Avendaño representa al muxe que siempre ha sido llamado por su nombre de nacimiento y a quien se han referido como “él”, pero al mismo tiempo, desde su infancia, ha tomado roles de imposición social asociados a las mujeres como limpiar, lavar

la ropa y cocinar (El País, 2017). Asimismo, Lukas expresa que como parte de la performatividad del género, lo muxe implica transmitir desde el propio cuerpo la cultura, a la vez que evidenciar las contradicciones latentes en las identidades hegemónicas (Bevacqua, 2014).

Dentro de la diversidad muxe existen dos grupos de identificación: por una parte las *muxe gunaa* que se identifican mayormente con lo femenino y los *muxe nguiiu'* que se identifican con lo masculino y en ambos casos, se expresa el género de mayor identificación en el vestido, los manierismos, los roles, etc. (Muxe Naomy Méndez, 2017, El País). En ese sentido, Naomy Méndez, muxe gunaa de la comunidad, expresa que los muxe nguiiu' tienen más privilegios sociales y oportunidades educativas y laborales, por lo tanto hay un largo camino y trabajo por hacer para eliminar la discriminación (El País, 2017).

Hay muxes que desean lograr percibirse a sí mismas y ser percibidas por la sociedad como una mujer occidentalizada, cuyo proceso incluye no solo el maquillaje sino someterse a cirugías plásticas o cambios de sexo, además son llamadas por el nombre femenino que eligen para sí, no obstante, el general de la población muxe no se identifica como hombre ni como mujer, sino claramente como muxe (El país, 2017).

Relaciones de género en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca y conformación de la familia

Cuando se trata de describir las relaciones sociales y de género de la población de Juchitán, una de las posturas más comunes es la que afirma que existe un sistema social matriarcal o matriarcado, conclusión causada por el supuesto protagonismo que tienen las mujeres en su comunidad. Aunado a lo anterior, el papel de los muxe que cumple una función específica en la conformación y transmisión de la cultura, configura de forma particular esta sociedad (Gómez y Miano, 2008).

Los imaginarios contruidos sobre Juchitán realzan el papel de las mujeres como seres eróticos y sensuales, aseguran su libertad sexual y su carácter independiente, asimismo, las presentan como agentes activos de primer orden en el proceso de aculturación de la sociedad (Flores, 2010). El ámbito doméstico, el comercio y la gestión de festividades son responsabilidad de las mujeres (Miano, 2011). Es decir, de manera general se exalta el poder

de las mujeres en una sociedad que supuestamente, rompe con los clichés de la estampa mexicana (Foster, 2004).

Son muchas las definiciones que se dan a las mujeres istmeñas: entronas, luchonas, comerciantes, respetadas, grandes, hermosas, además de que disfrutaban de un *homosocialismo* estrecho que les permite bailar entre ellas, gracias al cual, según Foster (2004), el tradicional machismo mexicano queda inoperante. Lo cierto es que la división del trabajo, permite a las mujeres de Juchitán cobrar un papel público activo en la comercialización (Subero, 2013).

Tanto Gómez y Miano (2008) como Mirandé (2015), plantean que Juchitán no es una sociedad matriarcal, sino un sistema de familias *matrifocales*, sistema que, a decir de Mirandé (2015), persiste en la cara del patriarcado donde tanto hombres como mujeres tienen determinadas funciones culturales y rituales, donde resaltan las mujeres por tener gran cantidad de poder y autonomía económica, social y en el sistema de parentesco.

Aunque la participación pública de las mujeres es activa e incluso inusual comparada con otras partes del país, las mujeres son también de manera recurrente víctimas de la violencia doméstica, deben negociar con sus maridos una variedad de temas y con algunas excepciones notables, no han asumido papeles de liderazgo político en la comunidad, asimismo, se conservan entre ellas las tradiciones que dictan a las mujeres jóvenes “guardar” su virginidad para el matrimonio, requisito que no aplica ni para los hombres ni para los muxe (Stephen, 2002).

A pesar de la fuerte presencia de las mujeres en ámbitos comerciales y públicos, su sexualidad, su orientación del deseo y sus decisiones en los ámbitos políticos son limitados en el mejor de los casos y nulos en la mayoría de ellos, es decir, la libertad económica de las mujeres no garantiza su movilidad cultural y social, ya que sus ingresos son depositados completamente en sus hogares y negocios (Subero, 2013).

Gómez y Miano (2008) enlistan algunas de las situaciones de subordinación de las mujeres en cinco espacios significativos:

- 1) Control social de la sexualidad de las mujeres.
- 2) En el hogar se carga a las mujeres con mayor responsabilidad que a los hombres.

- 3) Los procesos de socialización desde la infancia son diferentes para las mujeres que para los hombres, quienes gozan mayor libertad y menos responsabilidades y obligaciones.
- 4) Los espacios de poder político formal están restringidos para las mujeres con sus mínimas excepciones, resultado de las luchas sociales y
- 5) Hay una gran ausencia de la participación de las mujeres en las artes institucionalizadas.

Por otra parte y pese a las evidencias sobre la realidad social que viven las mujeres, se describe a los hombres como “gobernados” y hechizados por las mujeres tehuanas; se dice que ellos aceptan un lugar secundario en la región y desempeñan trabajos fuera del prestigio social público; en algunos casos, se describen como flojos y alcohólicos, que se sirven de ello para reafirmar su masculinidad en las cantinas (Flores, 2010), ya que, según Foster (2004), en este lugar los hombres mueren de amor y dada su condición social, todo el tiempo se cuestiona su masculinidad.

“Son las mismas juchitecas quienes hacen ver... que el matriarcado no existe, sino que debido a que el mundo es en general machista, el hecho de que las mujeres participen activamente en la toma de decisiones comunales, y por supuesto familiares, hace pensar que los hombres han perdido el lugar” (Ramo de fuego, 1993).

Miano (2011) plantea que la masculinidad está asociada al ejercicio de poder y que los hombres ocupan un lugar fundamental en la representación política y las artes, asimismo, en ellos la virginidad no solo no es necesaria, sino que se busca que tengan una iniciación sexual previa al matrimonio u otros enlaces eróticos, iniciación que en la mayoría de los casos, sucede con muxes de la comunidad.

Sobre todo en los últimos treinta años, los hombres han dominado la región en los ámbitos políticos (Mirandé, 2014), acentuando su posición de autoridad y poder masculino (Subero, 2013). Dentro de la población istmeña, se denuncia la masculinización de esos ámbitos de poder político y cultural, así como las excesivas limitaciones de las mujeres en los ámbitos

afectivos y sexuales, en ese mismo sentido, se deja de manifiesto que existe la violencia intrafamiliar y que además, es visto como un mal menor (Gómez y Miano, 2008).

Amaranta Gómez (2016) afirma que en Juchitán no existe un matriarcado, sino al contrario, una constante de relaciones patriarcales y *heteronormadas* (Al sur del Río Bravo, 2016). Por otra parte, García (2003), siguiendo la línea de Miano (2013) plantea que hay una dificultad real para acceder a las historias de vida de los hombres que por condición de género no se abren a dar explicaciones amplias sobre sus historias de vida.

De manera general, la organización familiar muxe representa un modelo poco convencional en comparación con las tradicionales familias mexicanas. Madres y padres trabajan la mayor parte del tiempo y en casa las labores domésticas se centran en mayor medida en los hijos muxe, quienes además en algunos casos, fungen como cuidadores de los sobrinos o hermanos pequeños (Miano, 2013).

El sistema sexo-género y la perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe

Hasta antes de los estudios basados en la Teoría Queer, desde los puntos de vista social, cultural e histórico, en las sociedades patriarcales se reconocían únicamente los géneros “femenino” y “masculino” y la interpretación de tal modelo de pensamiento y organización social, se pudo concretar en la perspectiva teórica de Gayle Rubin, quien en 1975 definió por primera vez el sistema sexo-género como:

“El sistema de relaciones sociales que transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana y en el que se encuentran las resultantes necesidades sexuales históricamente específicas” (Gayle Rubin, 1975, citada en Aguilar, 2008, p. 4).

El concepto de “sistema sexo-género” refiere a las condiciones establecidas para hombres y mujeres dentro de una sociedad, sustentadas en el binarismo sexual que sostiene la existencia y permanencia de una relación desigual de poder entre ellos (Aguilar, 2008). Las estructuras sociales que marcan la dicotomía “hombres y mujeres” y construyen las diferencias entre sí, se han visto respaldadas históricamente por parejas simbólicas que diferencian lo público y lo privado, definen la división sexual del trabajo y crean estructuras lingüísticas y

conceptuales que configuran las imágenes colectivas sobre lo masculino y lo femenino (Quintero, 2008).

La ideología social dominante respecto al sexo y al género se enuncia en el siguiente esquema: hombre-masculino-heterosexual y mujer-femenina-heterosexual, donde se enmarcan otras dicotomías como: bueno-malo, normal-anormal, saludable-dañino, sagrado-pecaminoso, por mencionar algunos ejemplos; estas categorías también condicionan muchas otras formas específicas de vivir la identidad sexual, la identidad de género y la orientación del deseo (Rubin, 1989).

Sabo (2000: citado en Garzón, 2015), dice que las definiciones culturales de la masculinidad y la feminidad se contemplan como históricas, emergentes y dinámicas, donde todos los actores comprenden y significan tales parámetros para construir sus relaciones cotidianas. Dichas estructuras indican cómo relacionarse, sentirse, expresarse e identificarse y se traducen en formas lingüísticas que se transmiten de generación en generación junto con el resto de manifestaciones culturales (literatura, cine, teatro, etc.) que influyen directamente en los comportamientos de los seres humanos (Quintero, 2008).

Según Garzón (2015), las interrelaciones entre la masculinidad y la feminidad hegemónicas, responden a un modelo de sociedad patriarcal, en donde las condiciones de vida de las mujeres se ven afectadas por los comportamientos de los hombres y viceversa. La construcción social de la masculinidad y la feminidad como modelos de ser mujer y de ser hombre, se adscriben pues a una sociedad patriarcal.

La masculinidad se asocia directamente con ser hombre e implica aspectos como: la fuerza, el coraje, el riesgo, la seguridad, la independencia, la baja expresión emocional, la realización de actividades lógicas o de destreza física; y la feminidad se asocia con ser mujer y tener características como: debilidad, sutileza, expresión de afecto, cuidado de otros, dependencia afectiva y económica, delicadeza, entre otras (Mantilla, 1996, citado en Garzón, 2015).

De Keijzer (2001, citado en Garzón, 2015) plantea que el modelo hegemónico de la masculinidad y la feminidad presenta a los hombres -machos de la especie humana- como esencialmente dominantes y cuyo poder puede ser usado para discriminar y subordinar a las mujeres y a otros hombres cuando no se adaptan a dicho modelo; presenta otras

características de la masculinidad hegemónica como: mayor independencia, agresividad, competencia e incluso la incorporación de conductas violentas y autodestructivas, además de tener mayores impulsos sexuales.

El caso de las mujeres respecto al modelo hegemónico de la feminidad se enmarca en una serie de desigualdades de género donde ser mujer significa ser femenina, por tanto delicada, expresiva, cuidadora de los demás, pasiva, débil, emocional, etc. Ser mujer está ligado con una historia de desigualdad en la que los valores masculinos han dominado y en donde las mujeres y lo femenino se ha posicionado en una escala inferior (Garzón, 2015).

En palabras de Ana Esther Esguinoa (en Quintero, 2008), “a pesar de que las sociedades posmodernas se esfuerzan por reducir las oposiciones de género, la situación no ha cambiado rotundamente: el hombre sigue asociado a los roles públicos mientras que la mujer, a los privados, afectivos y estéticos”. Y refiere además que “esta diferenciación hombre-mujer, masculino-femenino, pone claramente en evidencia la reproducción de la cultura masculina”, a la que interpreta como dominante y como causa de la desigualdad, la explotación y la dominación.

Desde otra perspectiva, Águeda Gómez (2009) plantea que no existe un solo sistema “sexo-género”, sino que la diversidad cultural moldea también la diversidad de dichos sistemas, que divide teóricamente en: sexualidades digitales (sociedades con sistemas sexo-género “duros”) y sexualidades analógicas (sociedades con sistemas sexo-género “blandos”).

Por un lado, las sexualidades digitales conciben el universo sexo-genérico desde un sistema binario dentro del que se ajustan las identidades sexuales, los géneros y las opciones sexuales, donde la realidad se adhiere a rangos excluyentes y opuestos que se organizan en categorías dimórficas como: hombre-mujer, heterosexual-homosexual, activo-pasivo, público-privado, cultura-naturaleza, normal-desviado, y en general plantea una estructura lineal, rígida e inflexible (Gómez, 2009).

La sexualidad analógica se plantea como ambigua, inestable, plástica, permeable y por tanto, más compleja en tanto que plantea posibilidades múltiples en el reconocimiento de diferentes identidades genéricas, así como pluralidad en las opciones sexuales (Gómez, 2009). La sexualidad analógica resulta de la “capacidad de resistencia cultural” de ciertas sociedades

en la medida que flexibilizan las determinantes ideológicas coloniales relacionadas con la religión (judeo-cristiana principalmente), la modernidad y la industrialización (p. 679).

De manera general, se plantean principalmente dos visiones que reflejan la instauración y desarrollo de los sistemas de género:

1. Los grandes modelos digitales y más influyentes del mundo responden al modelo judeo-cristiano y biomédico, regidos por categorías binarias y excluyentes en cuanto a las identidades sexuales, opciones sexuales y relaciones sociales, visibles tanto en las culturas modernas y contemporáneas occidentales como en las sociedades prehispánicas como la mexicana.
2. Los sistemas sexo-genéricos más flexibles que pueden concebirse como contraposición a los modelos digitales hegemónicos, entre los que resalta el patrón zapoteco del Istmo de Tehuantepec en México. (Gómez, 2009, p. 680).

Es sumamente importante reconocer que en materia de sexualidad humana y género, la psicología ha omitido hasta cierto punto su responsabilidad en el desarrollo de sociedades libres de violencia, igualitarias y equitativas. Tal como expresan Martínez y Bonilla (2000), el estudio desde la perspectiva de género, podría hacer desaparecer aquellas supuestas o reales diferencias, que interfieren en el desarrollo humano.

La perspectiva de género es una visión explicativa y alternativa de lo que acontece en el orden de géneros (Cazés, 2000). Es una forma de mirar la realidad (científica, académica, social, política y cultural) que tiene en cuenta las implicaciones y efectos de las relaciones de poder entre los géneros (masculino y femenino, en un nivel, y hombres y mujeres en otro) (Serret, 2008).

A finales de la década de 1960, primero en la psicología y después en el conjunto de las ciencias sociales, se aceptó que el término “sexo” como sustrato biológico es también la referencia sobre la que se construyen las relaciones de desigualdad social entre hombres y mujeres; se acudió así a un término para designar lo construido por las sociedades para estructurar tales relaciones, surgiendo el concepto de género (Cazés, 2000). El investigador John Money fue el primero en mencionar la palabra género en 1955 y propuso el término

“papel de género” o “rol de género” (gender role) para describir el conjunto de conductas atribuidas a las mujeres y los varones (Aguilar, 2008).

Si bien la perspectiva de género en términos epistemológicos y aplicada a la investigación científica, surge en la época moderna, no debe dejarse de lado que históricamente, fue desarrollada desde el surgimiento del pensamiento feminista, representado inicialmente por las intelectuales francesas y significado como un movimiento intelectual, crítico, ético-político y de corte ilustrado racional, que apelaba a la igualdad natural entre todos los individuos y a deslegitimar la autoridad natural, dominio o poder magistral de unos sobre otros u otras (Serret, 2008).

Aguilar (2008) plantea referentes más actuales de la perspectiva de género enfocando las ideas de autoras como la materialista feminista Haraway (quien rechaza la visión dicotómica sexo-género) y Judith Butler en cuanto a la performación del género y la teoría Queer; también discute el papel del travestismo en tanto agente subversivo que pudiera impugnar el código heterosexual impuesto, o del movimiento queer por sí mismo como agente desestabilizador del sistema capitalista (p. 1).

La perspectiva de género busca comprender y explicar el género, así como visualizar a la humanidad y a cada persona en todas sus dimensiones: biológica, psicológica, histórica, social y cultural, para hallar líneas de acción en la solución de desigualdades e inequidades aún presentes. En palabras de Cazés (2000): “permite entender que la vida y sus condiciones y situaciones son transformables hacia el bien vivir si se construyen la *igualdad*, la *equidad* y la *justicia*” (p. 80).

La Psicología Social en el estudio del comportamiento colectivo

El objeto de la psicología social es el estudio de la conducta social, es decir, de las interacciones entre los individuos y la sociedad, así como de las formas significativas y las variables que se interrelacionan en los procesos colectivos. Surgió en atención a uno de los ejemplos más evidentes de interacción social, manifiesta en formas específicas del comportamiento colectivo: los movimientos sociales (Javaloy, Rodríguez y Espelt, 2001).

Durante los años 70, gran parte de los académicos de disciplinas como la sociología y la antropología, rechazaron las explicaciones psicosociales sobre la conducta colectiva. Parte

de los cuestionamientos, afirmaban que muchos de los psicólogos desatendían el contexto político en el que se producían los problemas que estimulaban la acción de los movimientos sociales (Le Bon, 1895).

En la década de 1980, los psicólogos sociales contrarrestaron los argumentos que negaban la necesaria participación de la psicología social en los procesos colectivos, exigiendo prestar atención a la experiencia subjetiva compartida por los participantes de la acción colectiva y planteando la hipótesis de si las críticas a la tradición psicosocial estaban excluyendo el análisis de los valores, las normas, la ideología, la cultura y la identidad, reduciendo el análisis de los procesos sociales a términos meramente instrumentales (Cohen, 1975).

El estudio de la conducta colectiva, se centró desde sus inicios en el análisis de las creencias compartidas por los participantes de los movimientos sociales y de los procesos a través de los cuales se conforman tales creencias. Al inicio de los años 90 comenzó a discutirse de forma disciplinar el origen intrínsecamente psicológico de los procesos sociales, particularmente de los movimientos sociales, destacando cuatro aspectos básicos del activismo: la construcción de una identidad colectiva, la solidaridad, la concienciación y la movilización de los participantes a través de redes sociales (Javaloy, Rodríguez y Espelt, 2001).

Para el estudio de la conducta colectiva, la psicología social con orientación psicológica, a diferencia de la orientada sociológicamente, se desprendió de la tradición experimental y se abrió al estudio de diversas formas de conducta social en contextos amplios. Para lo anterior, contribuyeron especialmente dos perspectivas teóricas fundamentales: la perspectiva de la identidad social y el construccionismo social (Javaloy, Rodríguez y Espelt, 2001).

La perspectiva de la identidad social iniciada por Tajfel, exigió reconocer el amplio contexto social sobre el que se insertan las relaciones, tomando en cuenta dimensiones como la nación, la clase social y en general, los tantos otros grupos de pertenencia de los individuos, reconociendo no solo su identidad personal, sino que poseen una identidad social, misma que les hace sentirse miembros de grupos y actuar motivados por la pertenencia a ellos. Puede decirse que en medida que los individuos se identifican con los grupos de pertenencia, interiorizan la sociedad transformándose en encarnaciones vivas de los movimientos históricos, culturales, políticos e ideológicos (Javaloy, Rodríguez y Espelt, 2001).

Según Castells (2003), la identidad personal es siempre identidad colectiva, y se entiende como los procesos de construcción que se efectúan mediante los atributos culturales que se organizan y se jerarquizan en el curso de la experiencia humana. Según este autor, la construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder. Tales planteamientos, sustentan la necesidad de abordar el estudio de las identidades desde la historicidad de su constitución, bajo las concepciones de la colectividad.

Algunas aportaciones al estudio de la conducta colectiva, refieren que la identidad colectiva es construida en la interacción de y por todos los miembros del grupo de identificación, es decir, que todos los individuos comparten una misma identidad social y dirigen sus acciones hacia fines comunes (Javaloy, Rodríguez y Espelt, 2001).

El construccionismo social por su parte, hace énfasis en la base social del conocimiento, representando una revolución en el ámbito científico, para las ciencias sociales en general y para la psicología social en particular. Según Javaloy, Rodríguez y Espelt (2001), el enfoque construccionista en psicología social, permite tomar en consideración los problemas colectivos y sus especificidades derivadas en el conflicto social, los movimientos sociales y las revoluciones.

Desde la perspectiva construccionista, la psicología social es una psicología que representa la ruptura epistemológica de las formas tradicionales de comprender el pensamiento social, de tal forma que “procesa y estudia lo que los grandes centros de poder producen como conocimiento” (Rodríguez, 2017, p. 308) y a su vez, busca diferenciarse y producir un conocimiento propio que permita comprender las propias realidades, al tiempo que contribuye en la edificación y afianzamiento de algunas posturas compartidas para las ciencias sociales.

El estudio del comportamiento colectivo, aporta la posibilidad de generar un efecto transformador que desde la psicología social, se ocupe de fenómenos sociales en distintas escalas, dando respuestas a nuevas situaciones, pues, aunque su objeto de estudio se centra en lo cotidiano y analiza los repertorios de comportamiento interiorizados por los procesos de socialización, siempre habrá situaciones particulares que den lugar a episodios colectivos que favorezcan la emergencia de facetas inhibidas por la presión de las reglas sociales (Javaloy, Rodríguez y Espelt, 2001).

La psicología social plantea transformar la visión estática de que los individuos cumplen determinados roles en los sistemas sociales establecidos, como si fuesen los únicos deseables o posibles, creando la ilusión de la existencia de órdenes sociales absolutos e incuestionables. Partiendo de lo anterior, aunque la innovación y el cambio podrían ser interpretados como desviaciones potencialmente subversivas, incluso irracionales, patológicas o indeseables, se podrá advertir el papel de los seres humanos como el de actores intencionales del cambio histórico. Así surge la perspectiva del participante diferenciada de la del observador, haciendo posible incorporar nuevas formas al orden social, en un constante devenir que impulse la revelación contra lo establecido (Javaloy, Rodríguez y Espelt, 2001).

La psicología social comunitaria en el estudio de las identidades

Han sido muchos los intentos de definir la psicología comunitaria, sin embargo, son tantas y tan diversas las prácticas bajo tal título que resulta difícil trazar una línea que delimite la Psicología Comunitaria de lo que no lo es, no obstante, se advierte su origen en la psicología social que desde los años 60 se centró en mostrar un gran número de investigaciones que dejaban en claro la importancia de los factores sociales en la construcción de la subjetividad, afirmando que el individuo se construye en función de las relaciones sociales, interiorizando a la sociedad y haciendo como suyos los valores, los roles, las normas y los significados transmitidos a partir de un contexto en interacción con otros. (Cruz, 2002).

La psicología comunitaria es un modo de comprender y hacer, a partir del cual se genera conocimiento, define a sus actores, agentes externos e internos, define sus roles y señala el campo compartido en sus acciones sociales. Comienza elaborando conceptos explicativos y descriptivos, y con ellos inicia la construcción teórica a partir de la reflexión y la acción, que pretende reflejarse en un modelo de intervención (Montero, 2008).

Como modelo de producción de conocimiento, Montero (2008) plantea las cinco dimensiones de la psicología comunitaria:

- 1) Ontológica: se refiere a la naturaleza del conocimiento, afirmando que no limita un solo tipo de “conocedor” proveniente de una sola disciplina o institución social. La psicología comunitaria reconoce el carácter productor de conocimiento de los miembros internos de las comunidades tanto como el de los investigadores externos

(psicólogos y psicólogas). No trabaja con “sujetos” sino con actores sociales y desecha toda consideración pasiva de la comunidad, pues reconoce en la comunidad los supuestos de derecho a decisión sobre el tema a investigar y la forma en que se lleve a cabo, así como su posesión de recursos suficientes para realizar sus propias investigaciones e intervenciones sin necesidad de agentes extraños y en todo caso, reconoce a los investigadores como facilitadores y no como expertos.

- 2) Epistemológica: se refiere a la naturaleza de la producción del conocimiento y a la relación entre los sujetos cognoscentes y los objetos de conocimiento, que para este caso, no diferencia entre sujeto y objeto y estos no son vistos como entidades separadas e independientes, sino que se considera que ambos están siendo construidos continuamente en un proceso dinámico. En la psicología comunitaria se marca la complejidad y el carácter relacional, es decir, que el conocimiento siempre se produce en y por relaciones y no como un hecho aislado de un individuo en particular.
- 3) Metodológica: enmarca que los modos empleados para la producción del conocimiento son de carácter dinámico y colectivo, y tienden a ser predominantemente participativos, aunque no se excluyen otras formas o pautas metodológicas.
- 4) Ética: remite a la definición “del Otro” y enfatiza que en la psicología comunitaria, se reconoce la existencia singular e independiente de la comunidad y de sus miembros; plantea que son dueños de una historia construida por ellos mismos, anteriores y posteriores a la investigación o intervención. Tiene un carácter de inclusión en relación de la producción de conocimiento, que implica el respeto y reconocimiento a ese “Otro” y a su participación en la autoría y la propiedad de los resultados producidos.
- 5) Política: se refiere al carácter y la finalidad del conocimiento producido, así como a su ámbito de aplicación y a sus efectos sociales. Afirma que todo el conocimiento tiene la posibilidad de expresarse y hacer oír su voz en el espacio público.

Sustancialmente, la psicología comunitaria constituye un intento de romper con las clásicas distinciones del conocimiento, sustentado por las posturas tradicionales de la psicología y adopta un punto de vista “ecológico” que se preocupa por la relación de la interacción que

mantienen los sujetos con el entorno y su nivel de análisis trasciende de lo individual a la acción política y social (Hombrados, 1996).

La psicología comunitaria plantea principios básicos para la construcción de conocimiento tanto en la investigación como en la intervención; se basa en el principio de la **acción colectiva**, que define el trabajo con grupos, con comunidades o con organizaciones en sus contextos sociales, culturales e históricos y no actúa con individuos aislados. Asimismo, plantea que tanto la investigación como la intervención deberán contar con la **participación activa** de todos los actores, construyendo un aprendizaje constante y cerrando las brechas individualistas y autoritarias en las relaciones para comprender el mundo (Cruz, 2002).

Basada en la definición de comunidad, Cruz (2002) plantea el principio de la **territorialidad**, pues cada proceso de investigación-intervención tiene una base territorial delimitada y la ubicación de las personas en el espacio geográfico afianza su contexto sociocultural y es fundamental al definir sus situaciones o problemáticas y dirigir acciones hacia su solución. Se plantea también la **prioridad a colectivos desfavorecidos** que otorga la psicología comunitaria, pues prioriza la intervención con colectivos excluidos, en riesgo de exclusión o en cualquier otra instancia que desfavorezca su bienestar bio-psico-social.

Asimismo, la psicología comunitaria es por definición multidisciplinar y se plantea ser abordada desde el principio de **interdisciplinariedad**, pues los factores psicosociales son tan complejos que incluyen en la trama de relaciones también la economía, el trabajo, los afectos, las condiciones urbanísticas, institucionales, jerárquicas, etc., y se entrelazan conformando la vida cotidiana. Guarda además una **relación indisociable entre la teoría y la práctica**, pues su vocación surge para ser aplicada en la intervención y solución de problemas comunitarios, donde la investigación es el punto de referencia para tal intervención (Cruz, 2002).

Finalmente, el objetivo principal de la psicología comunitaria es la intervención para generar **cambio social**, es decir, transformaciones cualitativas en las relaciones establecidas, modificaciones a la estructura de un sistema social dado, la alteración de sistemas normativos y relacionales y también, transformaciones en la subjetividad de los actores tanto internos como externos, cuestionando la cultura, las creencias y posiblemente, modificando las

representaciones sobre uno mismo, sobre lo que se identifica como propio y sobre los demás (Cruz, 2002)

- **El concepto de comunidad**

La psicología comunitaria tiene como elemento definidor de partida a la propia comunidad, que etimológicamente proviene del latín *comunitas* y expresa la calidad de común, es decir, que no es privativo de una unidad sino que pertenece o se extiende de forma plural. En el ámbito de las ciencias sociales se han descrito las comunidades como entidades sociales o agregaciones sociales confinadas en un espacio geográfico determinado que comparte actividades políticas y económicas, sin embargo, de modo general resulta un concepto vago (Cruz, 2002).

Montero (1998) por su parte, la define como un grupo social dinámico, histórico y culturalmente constituido, que comparte no solo el espacio físico sino el tiempo, que genera formas de organización y cuyo desarrollo es preexistente a cualquier presencia e intervención externa, donde se comparten intereses, objetivos, necesidades y problemas que en conjunto, generan colectivamente una identidad.

Oehmichen (2005) entiende la comunidad como una entidad sociocultural que va más allá del agregado físico y espacial, pues se trata de un grupo de individuos que van conformando y siendo de forma constante una colectividad cultural, basada en un conjunto de relaciones primarias significativas, las cuales son traducidas en símbolos comunes y compartidas por todos sus integrantes.

En palabras de Cruz (2002), según los casos puede enfatizarse uno u otro aspecto, a veces, al hablar de comunidad puede designarse una localidad o área geográfica, los límites territoriales o la influencia de los espacios físicos sobre las relaciones sociales. También se puede hablar de comunidad para designar la estructura social de un grupo, incluyendo las instituciones del mismo, los problemas asociados a los roles, las clases sociales, etc. Otras concepciones destacan el aspecto psicológico de los procesos sociales, considerando la comunidad como un sentido o conciencia de pertenencia. No obstante, la forma más completa

de concebir la comunidad incluye el total de los aspectos antes mencionados, en mayor o menor medida según el interés investigativo o de intervención.

En 1963 en el contexto de América Latina, Ezequiel Ander-Egg (citado en Cruz, 2002) definió la comunidad como una agrupación organizada, situada en una determinada área geográfica y bajo un contexto específico, enfatizando la autopercepción de sus integrantes como parte de una unidad social de participación activa en algún rasgo, interés, elemento, objetivo o función común y resaltando además por una parte el elemento psicológico del sentido de pertenencia y por otro, su sentido sociológico-político, relativo a la organización social (p. 43).

Cruz (2002) plantea que la comunidad se conforma por un elemento territorial, fundamental para configurarse y diferenciarse de otras agregaciones sociales similares. Es ahí donde se operan redes establecidas de comunicación y donde se comparten equipamientos o servicios comunes, que bien pueden ser los servicios públicos, los centros de enseñanza, las instalaciones o infraestructuras, etc., y los significados atribuidos a tales espacios pueden permitir o ampliar las redes de comunicación y aumentar o afianzar el sentido de pertenencia o aumentar el grado de identificación con símbolos locales. Las comunidades implícitamente desarrollan un sentimiento de pertenencia o de identificación con algún símbolo local y cuando esa identificación se fortalece, puede incluso ser denominada con algún nombre compartido que todos los integrantes comprenden.

Finalmente, las comunidades desempeñan funciones sociales relevantes a nivel local, que pueden ser socializantes en cuanto a la transmisión de valores, conocimientos, pautas de conducta, etc., asimismo, pueden ejercer control social a través de organizaciones religiosas, sindicatos, asociaciones civiles o proyectos políticos. Cuando es necesario, el apoyo mutuo es una característica fundamental de la comunidad, mismo que puede ser fomentado por instituciones formales o por grupos primarios como la familia, los amigos y los vecinos (Cruz, 2002).

La inmersión en campo

Alfred Schutz en 1999 expresó metafóricamente lo que puede traducirse como el proceso de inmersión en campo, en cualquier disciplina desde el enfoque social. En su ensayo “El

forastero”, define y describe a un personaje desde la ajenidad, que se inserta en un grupo social desconocido y que le desconoce a él.

El forastero que ingresa en un grupo se encuentra en una situación compleja en tanto procura interpretar el esquema cultural de tal grupo, así como orientarse dentro de él. Su situación de acercamiento precede a cualquier ajuste social posible y busca en cierto sentido, adaptarse a la vida cotidiana del grupo, en donde se interpreta a los integrantes como semejantes (Schutz, 1999).

Mientras que para el forastero la experiencia puede representar un objeto definidor de sus pensamientos, para los actores situados en el mundo social cotidiano, se experimenta como una serie de actos comunes y actuales que solo de forma secundaria podrían ser objetos de cuestionamientos. El fin del forastero debiera ser situarse en ese mundo social para interpretar sus experiencias a partir de la realidad social del grupo, pues son las pautas culturales de la comunidad las que formularán el conocimiento (Schutz, 1999).

“La adaptación del recién llegado al endogrupo que al principio le parecía extraño y desconocido, es un proceso continuo de indagación en la pauta cultural del grupo abordado. Si este proceso tiene éxito, dicha pauta y sus elementos pasarán a ser, para el recién llegado, algo que va de suyo, una manera de vida, incuestionable, un refugio y una protección. Pero entonces el forastero ya no será forastero, y sus problemas específicos habrán quedado resueltos” (Schutz, 1999, p. 107”).

El llamado método participativo, que hace parte de la psicología social comunitaria, se caracteriza por incorporar a todos sus actores en la actividad de investigación. Lo anterior da sentido y validez ecológica al modelo de investigación, pues si las personas que forman parte del fenómeno estudiado ratifican la descripción presentada a partir de la observación, existe un grado confiable de certidumbre (Montero, 2007).

La cualidad participante del método puede ser más o menos activa de acuerdo con los procesos generados dentro de la comunidad, lo que sí es fundamental es que tras la inserción en campo, la presencia de los investigadores/as debe ser hasta cierto punto desapercibida aun cuando la comunidad esté consciente de ella. Es por eso que quien investiga debe mantener

un papel activo en la cotidianidad de las personas de la comunidad, sin embargo, la observación, que es la técnica fundamental del método debe realizarse con responsabilidad y no ser invasiva (Montero, 2007).

Técnicas del método participante

La psicología social comunitaria tiene diversas estrategias para cumplir su trabajo de campo, ya sea en investigación o intervención; la Investigación Acción Participativa (IAP) sirve como una de las principales herramientas metodológicas para cumplir sus objetivos y de ella surge el método participativo, que se caracteriza en principio por ser crítico, dialógico, reflexivo y político (Montero, 2012).

La observación participante es la principal de las tres técnicas fundamentales del método participante; a ella se unen las entrevistas participativas y las discusiones reflexivas grupales. Tanto en las entrevistas como en las reuniones de discusión, es necesario observar con todos los sentidos, implica tanto la atención a las narraciones como a los aspectos no verbales que acompañan las intervenciones orales, como los gestos, movimientos y tonos de voz (Montero, 2007).

Erik Salazar (2015) en el ámbito académico, propuso una Guía básica de observación en comunidades urbanas (Anexo 1), que sirve para organizar el proceso de observación y estancia en campo. Consta de ocho apartados básicos que permiten observar 1) las viviendas, 2) los servicios, 3) los negocios, 4) las vialidades, 5) los espacios públicos, 6) las asociaciones civiles y religiosas, 7) las personas y 8) el ambiente. El objetivo principal es ampliar el campo de lo posible para abordar la mayor cantidad de detalles, reconociendo el espacio de la vida cotidiana como fundamental para comprender los procesos psicosociales de las comunidades.

El método participante implica de manera constante establecer una relación entre la teoría y la práctica (Cruz, 2002). Es por lo anterior que en este espacio se exponen de manera general las técnicas fundamentales, mismas que se detallan y se justifican en el apartado correspondiente al Método.

MÉTODO

Tomando en cuenta los referentes teóricos y metodológicos previamente descritos, el presente trabajo puede interpretarse como un estudio psicológico social, basado principalmente en el desarrollo del método participante en función de la psicología social comunitaria, para presentar perspectivas teóricas en relación a la construcción de las identidades muxe, teniendo como objetivo último, sentar antecedentes de investigación que permitan construir futuramente modelos de intervención con la comunidad de estudio.

Preguntas de investigación

Bajo las premisas teóricas rescatadas desde la psicología, la psicología social, la antropología y la sociología, sobre la identidad, el género, la cultura y la vida cotidiana, se pretende cuestionar y analizar:

- 1) ¿Cómo se conforman y se expresan las identidades muxe?
- 2) ¿Cuáles son los componentes culturales en la construcción de las identidades muxe?
- 3) ¿Cuáles son los componentes de género en la construcción de las identidades muxe?
- 4) ¿Cómo se manifiestan las identidades muxe en la vida cotidiana y a través del tiempo?
- 5) ¿Qué similitudes y diferencias representan las identidades muxe con respecto del concepto de identidades trans?

Objetivos

Conocer a muxes de la comunidad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca a través de sus testimonios sobre sus experiencias de vida a lo largo del tiempo y analizar sus construcciones de identidad desde la cultura, el género y la vida cotidiana.

Explorar los procesos de construcción psicosocial de las identidades muxe y analizar sus implicaciones en las relaciones sociales y prácticas cotidianas dentro de la comunidad.

Exponer las experiencias vividas por la investigadora durante su estancia con la comunidad, a través de materiales narrativos, de fotografías y de conclusiones reflexivas personales.

Tipo de estudio

Se trata de una investigación cualitativa con enfoque fenomenológico dado que, según Hernández (2014), tal abordaje permite rescatar testimonios de experiencias de personas sobre un fenómeno en particular o las múltiples perspectivas ante el mismo y cuyas categorías de análisis se presentan a través de tales experiencias.

Los estudios fenomenológicos se basan en la historia y la esencia de la experiencia compartida y buscan obtener las perspectivas de los participantes para explorar, describir y comprender lo que los individuos o grupos tienen en común de acuerdo a sus experiencias ante un determinado fenómeno (Hernández, 2014).

Hernández (2014) plantea que los estudios cualitativos circulan entre la acción indagatoria de los hechos y su interpretación en función de un marco de referencia inicial basado en la literatura, sobre la que se plantean interrogantes antes, durante y después del proceso de investigación.

En los casos de inmersión en campo, los procesos de investigación cualitativa implican sensibilización con el ambiente o entorno de estudio y requieren la participación activa de informantes clave que guíen al investigador o investigadora por el lugar, verifiquen la factibilidad de la investigación y aporten datos esenciales al estudio (Hernández, 2014). Los informantes clave son participantes que conocen determinados sucesos, eventos, o personas dentro de la comunidad, permitiendo la guía y acceso a testimonios fiables durante la investigación (Montero, 2007).

Dentro de las investigaciones sociales, la Psicología Social Comunitaria resalta por las múltiples posibilidades de abordajes en campo, sobre todo con comunidades que resaltan por presentar casos atípicos o particulares, abordando el estudio de los procesos colectivos y sus componentes asociados al conflicto y el consenso.

Una de las formas más comunes de investigación comunitaria es la Investigación Acción Participante, de donde deriva el método participante o participativo, cuya principal cualidad refiere a la presencia del investigador/a como un agente activo dentro de lugares donde no

suele estar, para participar con las personas de una comunidad mientras son observadas en su vida cotidiana (Montero, 2007).

El Método Participante permite entre otras cosas, recolectar información con diversas técnicas de corte cualitativo que incluyen la observación participante y las entrevistas participantes (Montero, 2007), mismas que se emplearon para los fines de la presente investigación, siguiendo además los lineamientos propios de la observación y la entrevista como métodos de recolección y análisis de datos según Hernández (2014).

Participantes

Se obtuvo testimonio de siete participantes de la población de Juchitán de Zaragoza que se auto identifican y se asumen como muxes. De entre ellos se rescataron cinco entrevistas y todas las observaciones realizadas se detallan en el apartado de la sistematización de experiencias, a través de los diarios de observación participante.

Del total de la población participante, una persona auto identificada como muxe fungió como informante clave durante el estudio, representó un caso tipo y guio la búsqueda de otros participantes a modo de cadena, según los planteamientos de Hernández (2014) en la búsqueda y selección de la muestra en la investigación cualitativa. Se obtuvo una muestra homogénea y representativa de un segmento de la población muxe, de casos con perfiles o características similares.

Recolección de la información

- **Observación**

En la indagación cualitativa la observación es fundamental porque implica profundizar en situaciones sociales y mantener un papel activo y reflexivo permanente; requiere atención a los detalles, sucesos, eventos e interacciones y debe realizarse tanto en los ambientes físicos (tamaño, distribución, sitios, señales, accesos, etc.) como en los ambientes sociales o humanos (formas de organización de grupos, patrones de vinculación, características como edad, orígenes étnicos, ocupaciones, género, vestimenta, etc.) (Hernández, 2014).

Según Hernández (2014), en la investigación, la observación implica el uso activo de todos los sentidos y sus propósitos esenciales son explorar y describir ambientes, comunidades y aspectos de la vida social para analizar sus significados por medio de sus actores, sus situaciones, sus experiencias, circunstancias o eventos al paso del tiempo. El papel del observador u observadora en la indagación puede asumir diferentes niveles de observación que divide en:

- 1) No participativa cuando se realizan observaciones a materiales preexistentes como videos.
- 2) Participante pasiva cuando quien observa está presente pero no interactúa.
- 3) Participante moderada cuando se es parte de algunas actividades con la población de estudio pero no de todas.
- 4) Participante activa cuando se participa en la mayoría de las actividades sin mezclarse completamente con los participantes y
- 5) Participante completa cuando quien observa es un participante más en todos los aspectos de la comunidad (p. 403).

En esta investigación se realizaron observaciones desde los primeros cuatro niveles:

- 1) En el primer nivel, la observación fue no participativa y se relacionó directamente con la indagación del marco de referencia existente, tanto en documentos escritos como en videos documentales sobre la historia y vida de los muxes en Juchitán de Zaragoza.
- 2) Dentro de la comunidad se realizó observación participativa pasiva con la presencia en el espacio geográfico de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, así como en los espacios particulares observados, como plazas públicas, casas, salones de eventos y locales de trabajo de los participantes.
- 3) La observación participativa moderada se realizó a través de la participación en algunas de las actividades de la población, como fueron las fiestas tradicionales de la

comunidad, denominadas Velas, las pláticas no formales en el mercado y el centro de Juchitán, el acompañamiento en los lugares de trabajo de algunos muxes participantes y en la convivencia cotidiana general.

- 4) Finalmente, se observó de forma participativa activa en casos específicos con la población muestra, pues se formó parte de la vida cotidiana de dos participantes de forma continua durante el estudio; se visitaron sus casas de forma constante, se compartieron desayunos, comidas y cenas, sus familias fueron presentadas a la investigadora y se tomaron tiempos para compartir algunas historias de vida más profundas y personales, mismas que no son relatadas en el presente estudio porque así lo decidieron las participantes y se apela al sentido ético y participativo decisivo de todas y todos los integrantes de la comunidad.

Es fundamental subrayar que los niveles de observación participativa moderada y participativa activa pueden describirse de manera más amplia a través del método participante y específicamente, a través de la observación participante, misma que se describe a continuación.

- **Observación participante**

Según Montero (2007), como actividad metodológica la observación debe ser sistemática y tener objetivos específicos para la generación del conocimiento; debe realizarse en el transcurso de la vida cotidiana de las personas o grupos participantes en el estudio a fin de conocer desde una posición interna eventos, fenómenos o circunstancias a partir de la experiencia.

Ito y Vargas (2005), definen la observación participante como una estrategia metodológica que posee una amplia gama de técnicas para la obtención de datos, así como para su análisis. Su propósito es “detectar las situaciones en que se expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad” (Guber, 2001), mediante el uso de la experiencia y testimonios de los miembros de una comunidad o grupo.

Para Guber (2001), la observación participante tiene dos momentos: 1) la observación sistemática y controlada, que consiste en observar con suma atención todo lo que sucede en

torno al investigador y 2) la participación activa, es decir, el involucramiento del investigador en la comunidad, desempeñándose como quienes pertenecen a esta.

- **Entrevistas**

Tomando en cuenta la perspectiva de Guber (2001) sobre los métodos de campo, la entrevista cualitativa supone la construcción de una realidad entre el investigador y el informante a través del discurso. Los integrantes de la comunidad ofrecen su conocimiento y sus historias de vida e “introducen sus prioridades, en forma de temas de conversación y prácticas atestiguadas por el investigador” (Guber, 2001: 82) quien aporta su análisis y expresa su confianza en el informante en el acto de categorizar e interpretar.

Desde la perspectiva de Hernández (2014), las entrevistas cualitativas son herramientas de recolección de datos de carácter íntimo y flexible, definidas como reuniones de conversación e intercambio de información entre el entrevistado y el entrevistador. Según este autor, las entrevistas pueden construirse a través de:

- 1) Preguntas generales (se plantean preguntas globales para distinguir el tema de interés).
- 2) Preguntas para ejemplificar (el entrevistador toma parte del discurso del entrevistado y solicita un ejemplo de suceso o categoría).
- 3) Preguntas de estructura (el entrevistador solicita al entrevistado listas de conceptos o conjuntos de categorías) y
- 4) Preguntas de contraste (se cuestiona sobre similitudes y diferencias respecto a ciertos temas y se pide clasificar en símbolos o categorías). (p. 404).

Las preguntas de las entrevistas aplicadas a las y los muxes participantes del estudio cumplieron las características de los cuatro tipos anteriores según el ritmo de cada entrevista. En cada uno de los cinco casos que se presentan en el presente estudio, se partió desde las preguntas generales que formaron parte del guion de entrevista y se incluyeron también algunas preguntas de estructura y de contraste según el marco teórico de referencia; las

preguntas para ejemplificar se intercalaron de acuerdo al rumbo de las entrevistas y las respuestas de los participantes solo en casos específicos. (Anexo 2).

- **Entrevistas participantes**

Se emplearon siguiendo el marco teórico de Montero (2007), quien las describe como herramientas metodológicas que permiten la producción de una historia o relato de vida para conocer la opinión u obtener información de una persona o grupo en particular. Las entrevistas participativas se lograron a través de la informante clave, es decir, la persona de la población muestra que posee amplio conocimiento sobre el tema de interés y quien permitió acceder a otras personas que aportaron a ese conocimiento.

Según Montero (2007), las entrevistas participativas requieren reunir al menos a dos personas además del entrevistador/a en un espacio compartido, característica que se cumplió dado que la informante clave estuvo presente en todas las entrevistas realizadas y contribuyó de forma importante en la comprensión de las preguntas. Todos los involucrados estuvieron de acuerdo con la entrevista y fueron previamente informados sobre el tema que se trataría y el uso que se le daría a la información obtenida.

Para realizar las entrevistas participativas se construyó una guía de entrevista que permitió organizar y mantener claros los objetivos. Durante las entrevistas se sostuvieron conversaciones en ambientes cómodos, familiares y accesibles para los participantes; los dos escenarios principales fueron sus casas o sus espacios de trabajo. Se procuró estimular la libre expresión, desarrollando las entrevistas en los espacios y situaciones cotidianas de las personas participantes, tal como lo plantea Montero (2007).

La finalidad de esta herramienta fue conocer las ideas u opiniones de muxes pertenecientes a la comunidad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, sobre sus experiencias en relación a su identidad, su historia, su cultura y su vida cotidiana.

- **Diario de campo (notas de campo)**

Una de las herramientas de la observación participante es el diario de campo, que permite llevar un registro de datos a través de anotaciones de lo observado. Es importante señalar que no se trata de tomar notas de cualquier manera o de forma desordenada, sino de sistematizar

la información según los objetivos y en congruencia con los eventos, días o fechas, horas y de acuerdo a los diversos grupos o personas observadas, además, los diarios de campo permiten incluir notas reflexivas por parte del investigador/a que sirvan para el análisis de los resultados (Montero, 2007).

El diario o libreta de campo es un instrumento de apoyo indispensable por ser una herramienta que permite la reconstrucción de las experiencias observadas (Acuña, 2011). Puede describirse literalmente como una libreta donde se registrarán las observaciones de forma cronológica y acorde a los objetivos.

Erik Salazar, docente de la Facultad de Psicología de la UNAM, recomienda el uso de una libreta pequeña que pueda llevarse a todos lados en las bolsas de la ropa del investigador/a, asimismo, sugiere que las notas se hagan lo más pronto posible después de realizar las entrevistas y no durante ellas, para conservar la mayor cantidad de información posible, sobre todo cuando los participantes no desean ser grabados en audio o video (Procesos Colectivos y Problemas Sociales, materia escolar, 2015).

Siguiendo los lineamientos de la libreta de campo como instrumento de recolección de datos, durante todo el proceso de investigación en campo se recogieron datos alusivos a las observaciones participantes y se realizaron las notas más relevantes de las entrevistas.

Es de suma importancia mencionar que ningún participante deseó ser grabado en audio o video y en cumplimiento de los códigos de ética, la libreta de campo empleada durante el proceso fue fundamental para anotar las respuestas de los participantes de la forma más fidedigna posible. En algunos puntos clave, se les pidió a los participantes que repitieran más de una vez alguna frase para poder escribirla de forma textual.

- **Diario de observación participante**

El diario de observación participante es un instrumento construido por Erik Salazar y otros colaboradores del área de psicología social de la Facultad de Psicología de la UNAM (Revisado en 2015). Se caracteriza por la fiabilidad de datos, precisión terminológica, claridad expositiva y argumentación explicativa; además, se considera un instrumento

indispensable para registrar la información día a día de las actividades y acciones en la investigación de campo.

Es considerado un instrumento o herramienta que ayuda en la construcción y reconstrucción de la experiencia en campo. Su objetivo es registrar la actividad diaria realizada durante el periodo de la observación de forma descriptiva e interpretativa, basado en gran parte en las notas del diario de campo. Es un soporte documental personal que se inicia desde que se realiza la primera observación, incluye las actividades que se realizan, su programación y las reflexiones sobre las actividades realizadas, de manera que sirvan de base para la elaboración de posteriores documentos (supervisión, informes de evaluación, memoria final, sistematización de la experiencia, etc.), en el escenario donde se realiza la investigación (Erik Salazar, Procesos Colectivos y Problemas Sociales, materia escolar, 2015).

El diario de observación participante permite:

- Sistematizar y organizar:
 - Observaciones tanto generales como situadas.
 - Las observaciones realizadas con sus referentes teóricos.
 - Temas y reflexiones críticas acorde a las observaciones y sus relaciones teóricas.
- Reflexionar:
 - Las observaciones con base en teorías que permiten dar sentido explicativo a lo que se observa.
- Visualizar:
 - Tanto el papel que desempeñan quienes investigan, como las observaciones que realizan, siempre bajo un análisis contextual.
 - Logros y áreas de oportunidad. (Anexo 3).

La información recolectada a lo largo del proceso de investigación dentro de la comunidad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, fue sistematizada en diarios de observación participante, pues dadas sus características metodológicas, permitieron no solo recolectar la información, sino organizarla y categorizarla en función de los resultados obtenidos en las observaciones y las entrevistas realizadas, todo ello descrito en el diario de campo.

El diario de observación participante se empleó de manera conjunta tanto para las sesiones de entrevistas como para la sistematización de las observaciones generales que no necesariamente se realizaron durante las entrevistas, sino en las visitas a espacios físicos y en conversaciones fuera del orden de los encuentros planeados.

De acuerdo a los lineamientos metodológicos, los diarios de observación participante incluyen número de sesión, la fecha en que se llevó a cabo y de acuerdo a su contenido, a modo de título, el tema general desarrollado durante esa sesión a libre consideración del investigador/a (Erik Salazar, 2015). En todos los casos se utilizará el modelo general del diario de observación participante que incluirá:

- 1) **Observación sistemática y situada:** espacio donde se puntualizarán las observaciones una a una y se organizarán los hechos tal como sucedieron.
- 2) **Descripción y organización de las observaciones en categorías de análisis:** descripción de las observaciones y su relación con categorías de análisis de acuerdo al marco teórico.
- 3) **Reflexión y teoría:** desarrollo de las categorías de acuerdo al marco teórico de referencia que incluya un análisis reflexivo.
- 4) **Reflexiones sobre el trabajo de observación:** análisis crítico del trabajo de observación y aporte de estrategias en medida de lo posible, de acuerdo a las áreas de oportunidad para futuras investigaciones.

En función de la información obtenida a través de las observaciones participantes, las entrevistas y entrevistas participantes, se construyeron ocho diarios de observación participante que se encuentran en el apartado de sistematización de la información y que cumplen con los requerimientos teórico-metodológicos especificados anteriormente.

PROCEDIMIENTO

En la Facultad de Psicología de la UNAM, el Laboratorio de Neuroecología Cognitiva a cargo del Dr. Isaac González Santoyo, trabaja en una de sus investigaciones con muxes de Juchitán de Zaragoza. El primer paso en el presente estudio fue contactar al Dr. Santoyo y sus colaboradores para solicitar apoyo y crear lazos de trabajo con el fin de tener comunicación con alguno de sus participantes, de forma que se pudiera acceder a la comunidad.

Se reconoce a través del presente estudio, la oportunidad de colaboración que concedió el Dr. Isaac González Santoyo y su equipo de investigación, el cual tenía ya contacto con la comunidad y con una informante clave. Como parte de la colaboración académica, se solicitó a la investigadora apoyar a uno de sus estudiantes con la aplicación de cuestionarios para sus fines de investigación y por lo tanto, asistir a la localidad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, en el periodo de tiempo que ya tenían contemplado para la recolección de sus datos, del 12 de diciembre de 2016 al 12 de enero de 2017. Una vez se tuvo contacto directo con la informante muxe de la comunidad, se confirmaron las fechas para la asistencia al lugar.

De acuerdo con Hernández (2014), fue necesario estimar previamente el tiempo aproximado que llevaría la investigación en campo, para valorar su viabilidad de acuerdo a dos dimensiones esenciales respecto al ambiente: conveniencia y accesibilidad, de forma que se asegurara en lo más posible que el ambiente contenía casos, personas, vivencias o historias que permitieran responder las preguntas de investigación, asimismo, se requirió asegurar el acceso para la recolección de datos con ayuda de la informante clave, quien permitió y controló la estancia en campo. Para llevar a cabo lo anterior con la mayor organización posible, se generó un breve cronograma de actividades que fungió como guía durante el proceso de investigación (Anexo 4).

Además de poner en práctica los lineamientos de inmersión en campo de Montero (2007) y las propuestas de Alfred Schutz (1999) con su metáfora del forastero, se trabajó de acuerdo a los términos de inmersión en campo de Hernández (2014), quien plantea que el sitio inicial es solo para delimitar el estudio, pero que a lo largo del mismo los sitios se deben volver más

específicos e incluso pueden cambiar para enriquecer la observación (antros, bares, restaurantes, centros de entretenimiento, entre otros).

La llegada a Juchitán de Zaragoza, Oaxaca tuvo fecha el 13 de diciembre de 2016 pasadas las 9 de la mañana. Al llegar a la central de autobuses se esperó durante algunos minutos la llegada de Yoselin, la muxe informante clave con quien el Laboratorio de Neuroecología Cognitiva ya había acordado el día y la hora de llegada tanto de su representante académico como de la investigadora.

Desde la llegada a Juchitán se comenzaron a realizar las observaciones generales de los espacios públicos comunes, de las personas y en lo posible, de sus interrelaciones. La informante clave fue también la facilitadora en la inserción y reconocimiento del campo. El día de llegada se conocieron también las instalaciones de la Asociación Civil *Gunaxhii Guendanabani* (Ama la Vida) de la que Yoselin es encargada.

La relación inicial con la informante fue totalmente dirigida por ella. Describió de forma precisa los espacios más representativos de Juchitán e invitó a conocerlos a detalle (como el centro, donde destaca el emblemático mercado). Asimismo informó sobre las formas y costos del transporte, sobre los lugares convenientes para comprar víveres y artículos de uso personal.

El primer día se tuvo una reunión de trabajo donde se acordó trabajar al ritmo de la comunidad según sus tiempos y espacios disponibles para las charlas. Yoselin enfatizó que parte de la población muxe no da entrevistas ni responde cuestionarios dado que la afluencia de investigadores, reporteros y fotógrafos es mucha y en su mayoría otorgan un agradecimiento económico a los participantes, por lo que no ofrecer tal retribución, limitaría la participación a pocos integrantes de la comunidad.

Durante esa primera reunión se planteó diseñar el cronograma general de actividades que fungiría como guía durante la estancia en campo, a sabiendas de que podría modificarse a lo largo del proceso. Se especificaron nuevamente los objetivos, se explicó el método y se detallaron las técnicas. Yoselin corroboró su viabilidad y pidió que la investigación se

desarrollara de acuerdo a los deseos de los participantes en cuanto al uso de grabadoras de voz, cámaras fotográficas o de video y respetando sus tiempos.

Las observaciones generales al espacio geográfico se realizaron apoyadas de la guía de observación de comunidades urbanas, identificando las viviendas, los negocios, los espacios públicos, las personas y el ambiente, principalmente. Lo anterior no fue un proceso a un tiempo, sino constante durante toda la estancia.

Entre el 14 de diciembre y el 22 de diciembre de 2016 se realizaron las visitas a las y los participantes en diferentes espacios, descritos a detalle en los diarios de observación participante. En el mismo periodo se asistió a la Vela Nochebuena y se realizaron observaciones participantes de forma activa. Se tuvo oportunidad de conocer de forma general a gran parte de la comunidad muxe y de la comunidad juchiteca en general. El 27 de diciembre de 2016 se celebró la última Vela del año, la Vela Santa Cruz Baila Conmigo y también se asistió de forma participativa.

Se realizaron notas de campo desde el primer día y hasta el 3 de enero de 2017, que fue la fecha que se acordó con Yoselin como fin de la investigación de forma oficial. Los siguientes nueve días se siguió teniendo contacto con la comunidad muxe y con la población de Juchitán en general, aunque no se relatan tales experiencias en el presente estudio por razones éticas, de acuerdo a la petición de la informante clave.

Durante el proceso de investigación, las y los participantes no desearon ser grabados en audio y video, sin embargo, algunos sí permitieron que se les fotografiara. Asimismo, Yoselin informó que durante las Velas, así como en el transitar diario en las calles de Juchitán, no había limitación en la toma de fotografías, siempre y cuando su uso fuera académico exclusivamente. Gracias a lo anterior, se pudo obtener una galería fotográfica que se podrá encontrar en el apartado de anexos de la presente investigación.

SISTEMATIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN

Como se mencionó en el Método, el diario de observación participante es un instrumento que se considera indispensable para registrar la información día a día de las actividades y acciones en la investigación de campo. Se caracteriza principalmente por la claridad expositiva y por la posibilidad que otorga de realizar una argumentación explicativa, además de que permite vincular la teoría y la práctica y se ajusta a las necesidades de la investigación.

Dadas las características metodológicas del diario de observación participante, la información recolectada a lo largo del proceso de investigación dentro de la comunidad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, fue organizada y categorizada en dicho instrumento, en función de los resultados obtenidos en las observaciones, las entrevistas y las notas del diario de campo.

A continuación se presentan los ocho diarios de observación participante que se construyeron a lo largo de la investigación. Cada uno cumple con los parámetros establecidos por Salazar (2015) y se podrá observar en cada uno de ellos de arriba abajo el número de sesión o bien, número de identificación del diario, la fecha y el tema general de acuerdo al contenido del mismo.

Enseguida, de izquierda a derecha se identificarán cuatro columnas que se enlistan y se describen a continuación:

- 1) **Observación sistemática y situada:** espacio donde se puntualizan las observaciones una a una y se organizan los hechos tal como sucedieron.
- 2) **Descripción y organización de las observaciones en categorías de análisis:** en este espacio se describen de forma explícita las observaciones realizadas. Se pueden incluir además de las descripciones físicas o de los espacios, algunas citas textuales de las y los participantes. El objetivo de esta columna es, además de describir a detalle los hechos, etiquetarlos a través de categorías de análisis de acuerdo al marco teórico.
- 3) **Reflexión y teoría:** es aquí donde las categorías de análisis de acuerdo al marco teórico de referencia se desarrollan y se relacionan con las observaciones realizadas.

El objetivo final es incluir un análisis reflexivo que contraponga el marco teórico con los hechos reales.

- 4) **Reflexiones sobre el trabajo de observación:** en la última columna se realiza un análisis crítico del trabajo de observación y se aportan estrategias en medida de lo posible, de acuerdo a las áreas de oportunidad para futuras investigaciones.

Dicho lo anterior, se presentan a continuación los diarios de observación participante completos, describiendo las observaciones realizadas en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca para los fines investigativos anteriormente expuestos, en el periodo que comprendió diciembre de 2016 a enero de 2017.

Diarios de observación participante

Sesión: 1			
Fecha: 13/12/2016			
Tema general: Llegada a Juchitán de Zaragoza, Oaxaca: primer acercamiento			
Observación sistemática y situada	Descripción y organización de las observaciones en categorías de análisis	Reflexión y teoría	Reflexiones sobre el trabajo de observación
<p>A la llegada a la terminal de autobuses de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, llegó Yoselin a recibir a la investigadora. Yoselin es una muxe de la comunidad y funge como informante clave.</p>	<p>*Identidades muxe: estereotipos y relaciones sociales.</p> <p>Ya se había tenido contacto previo con Yoselin, quien llegó a la terminal para llevar a la investigadora al lugar donde se quedaría durante la investigación. Recibió a la investigadora con un saludo y un abrazo muy cordial y sin decir más, dirigió el camino hacia la salida. Yoselin llegó vestida con una falda larga y una blusa de manga corta, cabello rubio suelto y sandalias; al llegar, varias personas dentro de la terminal la voltearon a ver de pies a cabeza; algunas la vieron y platicaron entre ellas.</p>	<p>*Identidades muxe: estereotipos y relaciones sociales.</p> <p>Con respecto a las identidades muxe hay principalmente dos posturas; la primera afirma que Juchitán de Zaragoza representa un espacio de convivencia que ha transgredido el sistema sexo-género hegemónico, principalmente por la configuración de un género diferente a la normatividad (Miano, 2011) y que incluso existe una aceptación social del homoerotismo y el travestismo que ha llevado a configurar un “paraíso muxe” (Flores, 2010). Por otro lado, afirman autores como Carrera y De Palma (2012), que en muchas ocasiones ha implicado la repetición de patrones que apelan a las categorías binarias del género. Un ejemplo son los estereotipos de la apariencia física, descritos por Jayme (1999) que incluyen la deseabilidad social del vestido y características que mantienen la dicotomía del género con claras raíces en el dimorfismo sexual. Por una parte, las nociones de aceptación de las personas muxe dentro de la comunidad de Juchitán podrían ponerse en discusión ante las miradas extrañadas de las personas hacia Yoselin. En otro sentido, se podría confirmar teóricamente que se mantienen patrones de las categorías binarias del género en la apariencia física.</p>	<p>Se considera que la observación se realizó en el tercer nivel, de acuerdo a Hernández (2014): observación participante moderada, dado que se interactuó con miembros de la comunidad en ciertas actividades, como el uso compartido del transporte y de espacios comunes y directamente por las conversaciones con la informante clave, sin embargo, al ser el primer acercamiento, podría decirse que el nivel de interacción fue mínimo.</p>

<p>Llegada a la A.C. Gunaxhíi Guendanabani (Ama la Vida), de la cual Yoselin es coordinadora. Se tuvieron espacios para platicar de manera no formal principalmente sobre el papel económico de las y los muxes.</p>	<p>*Identidad y vida cotidiana. Gunaxhíi Guendanabani (Ama la Vida) es el nombre en zapoteco que recibe la A.C. de la que Yoselin es coordinadora; es una organización de lucha contra el VIH, el sida y en favor de los Derechos Humanos y Derechos Sexuales y Reproductivos, principalmente de la comunidad muxe. Se trata de una construcción grande pero antigua dentro de la cual está designado solo un piso para las labores propias de la A.C. Cuentan con una sala común, una oficina pequeña y dos cuartos independientes donde se realizan las entrevistas y pruebas rápidas de detección de VIH.</p> <p>*Identidades muxe: identidad cultural, identidad de género, estereotipos y relaciones sociales.</p> <p>Mientras se organizaba el espacio, Yoselin comenzó a platicar libremente sobre su experiencia como muxe: Comenzó contando que además de la A.C. se dedica a hacer imitaciones y cantar en fiestas y bares; imita a Dolores del Río. También adorna carros alegóricos, prepara fiestas y borda tehuanas. Se dedicó al “trabajo sexual” por 15 años, pero ahora solo tiene clientes que ve de vez en cuando. En ese sentido mencionó que la mayoría de “las muxes” se dedican a lo mismo. Y aclaró: “Me refiero a las muxes porque hay quienes se sienten mujeres, actúan como mujeres y viven como mujeres aunque no todas lo aceptan”.</p>	<p>*Identidad y vida cotidiana. La vida cotidiana se relaciona directamente con la construcción de los espacios físicos que significan también espacios simbólicos, es dinámica y se desarrolla en función de la influencia que ejercen los aspectos sociales, económicos y políticos en los individuos dentro de un ámbito cultural determinado (Uribe, 2014). El lenguaje, los significados del mismo y el papel de la A.C. en los contextos sociales y políticos de Juchitán, así como el simbolismo de la existencia de tal espacio para la comunidad muxe, es fundamental en la construcción de la subjetividad e intersubjetividad de las y los muxes.</p> <p>*Identidades muxe: identidad cultural, identidad de género, estereotipos y relaciones sociales.</p> <p>La muxeidad marca para la concepción de las y los muxes la existencia de una gama amplísima de muxes, una diversidad que fluctúa en torno a los procesos de masculinización y feminización del género muxe y los performances en la vida cotidiana a través del cuerpo (Bevacqua, 2014). Dentro de la gran diversidad, las y los muxes se definen como personas creativas, coquetas, sensuales, trabajadoras, graciosas, enamoradizas, alegres, complacientes, intrépidas y amantes del sexo (Flores, 2010). El poder del cuerpo de las y los muxes representa el protagonismo que tienen en las prácticas étnicas, sociales, económicas, sexuales e identitarias en la cultura zapoteca (Flores, 2010).</p>	<p>Compartir un espacio tan significativo para la informante clave y la comunidad muxe en general, dirige la investigación hacia la posibilidad de ahondar en las observaciones y entrevistas futuras. Hasta el momento no se han realizado entrevistas de manera formal y la observación se ha mantenido en el nivel de participación moderada, con posibilidad de realizar más adelante observaciones participativas activas. Se ha mantenido un respeto mutuo y cabe mencionar el agradecimiento por parte de la investigadora hacia Yoselin, hacia la A.C. Gunaxhíi Guendanabani y hacia la comunidad en general por la bienvenida y el apoyo.</p>
--	--	--	--

<p>Yoselin narra algunas experiencias de su historia de vida.</p>	<p>*Identidades muxe: historia y vida cotidiana Yoselin narra que después de quince años ejerciendo trabajo sexual, decidió hacerse por primera vez una prueba de detección de VIH; resultó negativa y a partir de ese hecho comenzó a acercarse a la A.C. a trabajar en apoyo a sus compañeras reactivas. En la vida cotidiana, es normal que los hombres, las y los muxe tengan muchas parejas.</p> <p>*Sistema sexo-género y perspectiva de género. Yoselin narra que recién terminó con una relación de pareja: “él es casado y su esposa y yo somos comadres”. Cuando terminaron él le pidió a ella un “beso de despedida” y le mordió el labio, le provocó una herida que aún no sana; lleva cuatro días con la herida abierta.</p> <p>*Identidades muxe: estereotipos. Hablando sobre su vida sexual, Yoselin expresa que ella como otras muxe, de día viste “enaguas largas” y “blusas recatadas”: “de noche es otra cosa, andamos de minifaldas y escotes”.</p>	<p>*Identidades muxe: historia y vida cotidiana Si bien la identidad es la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales (Giménez, 2005), también es limitada por subconjuntos menos visibles pero en sobremanera importantes como el origen étnico, el sexo y el género (Velasco, 2002). Si a lo anterior se le suman los significados sociales asociados a la enfermedad y particularmente, a las enfermedades relacionadas con la sexualidad, la identidad se transforma y se adapta a la realidad social, histórica y cultural que se enfrenta. Para Yoselin hoy día, la defensoría de los Derechos Humanos y la lucha contra el VIH es parte de su identidad, de su historia y de su vida cotidiana.</p> <p>*Sistema sexo-género y perspectiva de género. El sistema de género según Rubin (1975), sostiene la existencia de un binarismo sexual que configura las imágenes colectivas sobre lo masculino y lo femenino (Quintero, 2008). Uno de sus pilares es la heterosexualidad que el CONAPRED (2016) define como “Capacidad de una persona de sentir atracción erótica afectiva por personas de un género diferente al suyo, así como la capacidad de mantener relaciones íntimas y sexuales con ellas” (p.21). Yoselin sostiene que las y los muxe se consideran a sí mismos heterosexuales, la primera razón es porque en el caso de las muxe gunaa, ellas toman el papel de mujeres y sostienen relaciones eróticas y afectivas únicamente con hombres, jamás con mujeres o con muxes; ahí la segunda razón, las y los muxe se relacionan con personas de un género distinto al suyo.</p> <p>Por otro lado, el sistema de género también sostiene la existencia de la masculinidad y feminidad hegemónicas, cuya principal característica es la dominación de la masculinidad sobre la feminidad (Garzón, 2015). La situación que narra Yoselin, presenta a un hombre</p>	<p>La observación se realizó con el debido respeto a la informante, quien abrió partes importantes de su vida a través de sus narraciones. Si bien se interactuó con ella en el espacio físico, podría decirse que la observación se realizó de forma pasiva, según Hernández (2014). Por otro lado, se ha logrado seguir los lineamientos de la observación participante según Montero (2007), pues se ha realizado en el transcurso de la vida cotidiana de las personas o grupos participantes en el estudio a fin de conocer desde una posición interna eventos, fenómenos o circunstancias a partir de la experiencia.</p> <p>Al ser uno de los primeros acercamientos, aún no se hace uso de las guías de entrevista de forma directa.</p>
---	--	--	--

		<p>que se considera heterosexual y que tiene la posibilidad de tener más de una pareja, pero que además, es capaz de ejercer prácticas de dominación como la violencia física, ejercida sobre Yoselin cuando ella terminó su relación con él. Finalmente, el sistema de género también sostiene la prevalencia de estereotipos particulares a los géneros, que como menciona Jayme (1999), impactan directamente en el vestido que se adapta a los criterios impuestos por la época para la feminidad y la masculinidad.</p>	
<p>Yoselin habla sobre el papel de las mujeres en Juchitán.</p>	<p>*Relaciones de género en Juchitán de Zaragoza. Yoselin explica: “las mujeres no hablan abiertamente de su vida sexual, los hombres y nosotras [muxes] sí podemos y es más fácil, pero ellas no”. Las mujeres tienen un lugar que guardar en el matrimonio; se dedican al comercio día y noche.</p>	<p>*Relaciones de género en Juchitán de Zaragoza. Aunque la participación pública, sobre todo económica de las mujeres es activa e incluso inusual comparada con otras partes del país, hay limitaciones claras sobre todo en lo que respecta a su vida sexual, por ejemplo, las más jóvenes deben “guardar” su virginidad para el matrimonio, requisito que no aplica ni para los hombres ni para los muxes (Stephen, 2002). Gómez y Miano (2008) mencionan el control social de la sexualidad de las mujeres como una de las situaciones de subordinación de las mujeres juchitecas.</p>	
<p>Salida de la A.C.; Reconocimiento del espacio central de Juchitán de Zaragoza: mercado, kiosco y calles principales.</p>	<p>*Estereotipos y relaciones de género en Juchitán de Zaragoza. La mayoría de los negocios y puestos son atendidos por mujeres. Las mujeres atienden mayormente los negocios de alimentos, postres, ropa, bordados, artículos para el hogar, artículos de belleza y joyas. Los hombres manejan los transportes públicos (particularmente los mototaxis), trabajan en las cerrajerías, reparaciones de bicicletas y autos, seguridad en los negocios y en las calles. Por las calles caminan la mayoría de veces en grupos de dos o más muxes. Sus vestuarios son shorts, faldas</p>	<p>*Estereotipos y relaciones de género en Juchitán de Zaragoza. Las observaciones coinciden con los planteamientos de Jayme (1999) sobre los estereotipos referidos a conductas de rol, donde las mujeres se plantean como cuidadoras, además cocinan, decoran la casa... mientras que los hombres realizan tareas de reparación de la casa, como eléctricas, de carpintería o mecánicas, asimismo, o dedican a arreglar los coches. Asimismo, se refuerzan los planteamientos sobre los estereotipos de la apariencia física.</p>	

	cortas, blusas con escotes pronunciados y en menos casos, pantalón pegado y blusas igualmente escotadas.		
Regreso a la A.C.; Yoselin narra un poco de la historia de la A.C.	<p>*Identidad y vida cotidiana y perspectiva de género.</p> <p>Según la narración de Yoselin, la A.C. comenzó con la organización de mujeres madres en respuesta a los feminicidios y desapariciones. Dijo que ella tiene su propia historia de discriminación y su lucha por la defensoría de sus derechos ha sido larga.</p>	<p>*Identidad y vida cotidiana y perspectiva de género.</p> <p>Históricamente, la diferenciación hombre-mujer y masculino-femenino, ha puesto en evidencia la reproducción de la cultura masculina, que se interpreta como dominante y como causa de la desigualdad, la explotación y la dominación (Quintero, 2008). La lucha por la defensoría de los Derechos Humanos desde el género, ha devenido precisamente en lo que hoy se conoce como perspectiva de género, que busca comprender y explicar el género así como visualizar a la humanidad y a cada persona en todas sus dimensiones para hallar líneas de acción en la solución de desigualdades e inequidades aún presentes (Cazés, 2000).</p>	

Sesión: 2			
Fecha: 14/12/2016			
Tema general: Conociendo a muxes de la comunidad; las historias de Felina, Kika, Naomi y Mitzary			
Observación sistemática y situada	Descripción y organización de las observaciones en categorías de análisis	Reflexión y teoría	Reflexiones sobre el trabajo de observación
Visita a la estética de Felina, una muxe reconocida por ser Presidenta de Las Auténticas, Intrépidas y Buscadoras de Peligro.	<p>*Identidades muxe y vida cotidiana.</p> <p>Felina representa a las y los muxes de la primera generación de las Auténticas, Intrépidas y Buscadoras de Peligro. Trabaja en una de las estéticas más reconocidas de Juchitán y es una de las muxes “de la segunda generación”. Físicamente podría identificarse como una <i>muxe gunaa</i>. Al llegar</p>	<p>*Identidades muxe y vida cotidiana.</p> <p>Según Yoselin, las y los muxes pueden verse a través del tiempo enmarcando las siguientes generaciones que incluyen solamente a muxes que aún viven: 1) la primera generación, conformada por muxes que actualmente tienen entre 70 y 80 años o más; representan a los muxes <i>nguiiu'</i> y visten como hombres; 2) la segunda generación con 50 años o más, que es representada por Felina, Kika y otras reconocidas muxes como Almendra, Mística y Amaranta, entre otras; 3) la tercera generación la componen las y los</p>	<p>Para todos los casos, en el presente se rescatan datos relevantes para su análisis teórico, las entrevistas completas se encontrarán en el apartado de Anexos. (Anexo 6).</p> <p>La observación realizada hasta el momento cumple con los dos momentos de la Observación participante según Guber (2001): 1) la observación sistemática y controlada, que consiste en</p>

	<p>al lugar, se encontraba un grupo de <i>muxes gunaa</i> que estaban repartiendo invitaciones para la Vela Nochebuena (se otorgó una invitación a la investigadora, que se podrá revisar en la sección de Anexos-Anexo 5). Para hacer fluir la entrevista, la investigadora pidió que le realizaran un corte de cabello, ya que estaban en la hora de trabajo de Felina.</p> <p>A propósito de la invitación, comenzó la indagación.</p>	<p>muxes de 35 años en adelante, entre las que destaca Karla; 4) la cuarta generación incluye a muxes de 26 a 30 años, entre quienes se encuentra Yoselin; 5) la quinta generación es de jóvenes de 25 a 29 años, a la que pertenece Naomy; 6) la sexta incluye a Mitzary, el rango de edad es de 18 a 24 años y 7) la generación que incluye a todos los y las muxes menores de 18 años.</p> <p>Dentro de la diversidad muxe existen dos grupos de identificación: por una parte las <i>muxe gunaa</i> que se identifican mayormente con lo femenino y los <i>muxe nguiiu'</i> que se identifican con lo masculino y en ambos casos, se expresa el género de mayor identificación en el vestido, los manierismos, los roles, etc. (Muxe Naomy Méndez, 2017, El País). La entrevista se realizó en su lugar de trabajo, lo que para Uribe (2014), representa el espacio de la vida cotidiana, que es el escenario de las prácticas sociales a las que se atribuyen múltiples significados.</p>	<p>observar con suma atención todo lo que sucede en torno al investigador, realizada en el reconocimiento de los espacios físicos y las características generales de las informantes y 2) la participación activa, es decir, el involucramiento del investigador en la comunidad, desempeñándose como quienes pertenecen a esta, particularmente en el caso de Felina y Naomy.</p>
<p>Entrevista a Felina mientras cortaba el cabello de la investigadora.</p>	<p>*Historia, identidad y vida cotidiana.</p> <p>Sobre cómo se organiza una vela, respondió que cada grupo tiene a sus socios y ellos deciden a quien invitar para coronarse, hacen las invitaciones y están abiertas para todo público. Según Felina, la vida de las y los muxes es muy movida, siempre ocupada. Ella atiende la estética, es activista y organiza Velas. Sobre las relaciones de género, comentó que al paso del tiempo “con las ideas de libertad se respeta menos a las mujeres” pues ya se está dejando de creer en el matrimonio y en la virginidad.</p>	<p>*Historia, identidad y vida cotidiana.</p> <p>Felina ha sido de las principales representantes de la comunidad muxe. Su primera aparición en medios fue en Ramo de fuego (Blossoms of fire), documental realizado en 1993 por Maureen Gosling y más adelante, en del largometraje <i>Muxes: Auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro</i>, bajo la dirección de Alejandra Islas. En este último, la presencia del muxe como figura cultural cobró una fuerza distinta, encaminada no solo a posicionar socialmente sus tradiciones sino a visibilizar la lucha por la defensoría de sus Derechos Humanos, la diversidad sexual, la educación sexual y la lucha contra el VIH, que sigue siendo una realidad actual en la vida cotidiana de Felina.</p>	

	(En el presente se rescatan datos relevantes para su análisis teórico, la entrevista completa se encontrará en el apartado de anexos).		
Visita a la casa y local de trabajo de “La Kika”, un muxe reconocido de la comunidad.	<p>*Identidades muxe; identidad cultural.</p> <p>“La Kika” es un muxe mayormente identificado como <i>muxe nguiiu’</i>, pertenece también a la segunda generación y es reconocido por su trabajo en el activismo. Asimismo, realiza trabajos de estilismo y es diseñador y bordador de ropa. Su vivienda se localiza en el primer piso del local donde labora. Es un espacio pequeño pero muy colorido y acogedor. En una parte se ubica el tocador con un gran espejo, maquillaje por doquier y pelucas. Tiene una pequeña sala que da vista a algunas de sus creaciones de vestuario entre las que resaltan una guayabera color verde agua con bordado de flores y un vestido negro en terciopelo, corto, pegado al cuerpo con holanes bordados en flores también.</p>	<p>*Identidades muxe; identidad cultural.</p> <p>Los <i>muxe nguiiu’</i> se identifican mayormente con lo masculino (Muxe Naomy Méndez, 2017, El País). Según Flores (2010), los muxe ejercen tanto “trabajos propios de las mujeres” como bordadores, arreglistas, vendedoras en el mercado y peluqueras, como “trabajos propios de los hombres” como la pesca, en este caso, “La Kika” ejerce claramente trabajos asociados a lo femenino o a las mujeres. Su papel es fundamental al ser actores activos en la prevalencia de la cultura zapoteca, desde la organización de las festividades, hasta la elaboración y portación de los huipiles y las tradicionales tehuanas (Gosling, 1993; Islas, 2005; Woldenberg, 2013). “La Kika” da muestra de ese papel cultural.</p>	
Entrevista a “La Kika”	<p>* Construcción socio-cultural de las identidades de género e identidades muxe, estereotipos y relaciones sociales.</p> <p>“La Kika” se auto identifica como muxe, mayormente viste como hombre pero en ocasiones especiales como Velas porta orgullosamente vestuarios tradicionales de</p>	<p>*Identidades muxe, estereotipos y relaciones sociales.</p> <p>Las y los muxes se relacionan erótica y afectivamente con hombres; tradicionalmente no mantienen relaciones monógamas o duraderas y las relaciones de muxes con mujeres son consideradas un tabú, por otro lado, hay hombres casados con mujeres que tienen hijos y se relacionan con muxes aunque ellos no son considerados muxes (El País, 2016). Asimismo, un o una muxe, no se relaciona</p>	

	<p>Juchitán y otras veces atuendos femeninos diversos. Narró que las y los muxes anhelan historias de amor: “quiero un hombre masculino, macho, que me haga sentir que soy suya, que domine, pero si se quiere pasar yo también le parto su madre”. En ese sentido, dijo también sobre las mujeres y las muxes que son golpeadas en sus relaciones de pareja: “Aquí la que se deja golpear es por pendeja”.</p>	<p>con otros muxes de forma afectiva y ni sexual (Ramo de Fuego, 1993).</p> <p>*Construcción socio-cultural de las identidades de género.</p> <p>La categoría “género”, constituye normas, creencias, costumbres, acciones y relaciones que crean espacios de construcción de poderes que impactan la vida, en el control de la subjetividad y de los cuerpos de las y los integrantes de las sociedades (Cazés, 2000). Para “La Kika”, la violencia de género es responsabilidad personal de las víctimas, aun cuando la evidencia de la reproducción de la cultura masculina se sigue interpretando como dominante y como causa de la desigualdad, la explotación y la dominación (Ana Esther Esguinoa, en Quintero, 2008).</p>	
<p>Visita a Naomi en su casa y entrevista.</p>	<p>*Identidades muxes: historia, identidad cultural, identidad de género, estereotipos y relaciones sociales.</p> <p>Naomy vive en una colonia a las orillas de Juchitán, es una muxes joven, según Yoselin, pertenece a la quinta generación, que incluye a las y los muxes de entre 25 y 29 años.</p> <p>Al llegar se encontraba barriendo su casa, cabello agarrado y vestida de forma “femenina” pero no con vestuario tradicional, sino pantalones de mezclilla pegados al cuerpo y una blusa de tirantes.</p> <p>A lo largo de la entrevista se comenzó a maquillar mientras narraba algunas de sus experiencias. Expresó que ser muxes no es ser hombre, aunque nacieron en cuerpos de hombres, pero tampoco son mujeres aunque asumen los papeles</p>	<p>*Identidades muxes: historia, identidad cultural, identidad de género, estereotipos y relaciones sociales.</p> <p>Naomy Méndez, es una muxes gunaa de la comunidad, ella dice que hay muxes que desean lograr percibirse a sí mismas y ser percibidas por la sociedad como una mujer occidentalizada, cuyo proceso incluye no solo el maquillaje sino someterse a cirugías estéticas o cambios de sexo, además son llamadas por el nombre femenino que eligen para sí, no obstante, el general de la población muxes no se identifica como hombre ni como mujer, sino claramente como muxes (El país, 2017).</p> <p>Jayne (1999) explica sobre los estereotipos referidos a los rasgos de personalidad que entre las cualidades emocionales en torno al género, se resalta la expresividad emocional de las mujeres, o según Serret (2009), los rasgos asociados a la femineidad en un primer plano de identificación del género simbólico, donde lo femenino representa la alteridad y el límite de la propia cultura bajo forma de objeto, que es a la vez deseo, temor y desprecio.</p>	

	<p>sociales de las mujeres, por eso son un tercer género. Sobre sus relaciones de pareja mencionó que las y los muxe solo se enamoran una vez en la vida y las demás son relaciones pasajeras. Mencionó también que en Juchitán “todos los hombres tienen algo de bisexuales aunque no lo digan”. “Aquí los hombres pueden tener a su esposa, a su querida y a su muxe”. También contó sobre sus aspiraciones para ser reina de Las Intrépidas.</p>		
<p>Yoselin habla sobre la rivalidad entre muxe y mujeres y entre muxe durante la entrevista con Naomy.</p>	<p><i>*Perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe y relaciones de género.</i> Según Yoselin, los hombres creen que cuando están con ellos se convierten en sus dueños. Ya que las mujeres deben llegar vírgenes al matrimonio pero los hombres sí deben llegar con experiencia, ellos “se entrenan con una muxe”, lo que genera rivalidad cuando ya están casados. A veces los hombres se desquitan con las muxe por los problemas que tienen con sus esposas. También entre las muxe hay rivalidad, sobre todo por apariencia física, belleza, por edad, por los hombres, por los logros en los espacios públicos (como ser coronadas reinas, por ejemplo) y por trabajo.</p>	<p><i>*Perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe y relaciones de género.</i> Según Serret (2009), el género simbólico da cuenta de la pareja simbólica “masculinidad-femineidad” y refiere a un nivel abstracto y referencial donde lo masculino es el símbolo empleado por las sociedades humanas para representarse la fuerza humano-cultural de búsqueda, riesgo, apropiación y dominación; lo femenino representa la alteridad y el límite de la propia cultura bajo forma de objeto, que es a la vez deseo, temor y desprecio. Pese a la historia de lucha y resistencia de la que hace parte la comunidad istmeña, en muchas ocasiones se ha implicado la repetición de patrones que apelan a las categorías binarias del género (Carrera y De Palma, 2012). Para Tjeder (2008), la misoginia se define como “odio hacia las mujeres”, pero amplía dicho término haciendo una crítica a la “teoría de la masculinidad hegemónica” y el uso engañoso de la “masculinidad tradicional”, pues afirma que en la teorización de la masculinidad se ha perdido de vista el papel de las mujeres y las feminidades. Es decir, que en términos del género simbólico de Serret (2009), existe una tendencia a</p>	

		oprimir, dominar y/o despreciar la feminidad (no solo a las mujeres) desde todos sus niveles.	
Narraciones sobre violencia y crímenes hacia la comunidad muxe.	<p>*Perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</p> <p>Dentro de las narraciones de Naomy, se mencionó un caso conocido por la comunidad, el caso de Niza, una muxe que fue encontrada golpeada y torturada, murió en el hospital.</p> <p>Naomy expresó: “eso del paraíso muxe es un mito; aquí hemos luchado nuestras libertades, por eso existimos como tercer género pero aquí no hay un paraíso”.</p>	<p>*Perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</p> <p>Los “valores masculinos” se han posicionado históricamente en una categoría superior y aquello que no se enmarca en el parámetro de la dicotomía sexual “hombre-masculino-heterosexual-dominante” y “mujer-femenina-heterosexual-dominada”, se invisibiliza y se violenta (Valls, 2006). Los crímenes a la comunidad muxe han sido noticia en periódicos y sitios locales y nacionales, rescatadas por El Imparcial (2015), La Jornada (2016), DESASTRE (2016) y El Universal (2014), entre otros.</p>	
Visita y entrevista a Mitzary en una cantina, su lugar de trabajo.	<p>*Vida cotidiana y relaciones sociales.</p> <p>Mitzary es una muxe más joven, tiene 20 años y pertenece a la sexta generación, según la información proporcionada por Yoselin.</p> <p>Trabaja atendiendo en una cantina aunque también ejerce trabajo sexual.</p> <p>Durante la entrevista Naomy le hizo el comentario con tono de broma: “tú estás ahí por mí y si yo quiero te largas, puto”, refiriéndose a su lugar en el trabajo sexual. El tema central de la entrevista fue la violencia de la que Mitzary no ha sido víctima según su narración, aunque comentó que hay un joven que la acosa por mensajes porque ella no quiere tener una relación con él y</p>	<p>*Vida cotidiana y relaciones sociales.</p> <p>La vida cotidiana sienta la base fundamental de la identidad social en la que los individuos definen sus sentido de pertenencia al espacio y entorno cotidiano (Uribe, 2014). Es necesario reconocer el trabajo sexual como parte de la identidad y vida cotidiana de la comunidad muxe, así como identificar las nociones que se tienen sobre la violencia y particularmente sobre la violencia de género. Algunos de los casos mencionados en las entrevistas pueden revisarse en las notas de El Imparcial (2015), La Jornada (2016), DESASTRE (2016) y El Universal (2014).</p>	

	<p>que ya ha recibido amenazas de su parte. Se comentaron los casos de Niza y de Adriana, una muxe asesinada en 2009 en Juchitán. Asimismo, se mencionó el caso de un muxe asesinado que fue investigado como “asalto” aunque al encontrarlo muerto tenía claras evidencias de violencia y su bolsa estaba intacta con todas sus pertenencias. Un caso más fue el de un joven homosexual que se encontró en una cisterna con señales de tortura, tenía una bolsa amarrada al rostro y las manos atadas.</p>		
<p>Mitzary utiliza algunos términos asociados a la comunidad muxe y en general a la comunidad de Juchitán en el ámbito sexual y los define desde los significados locales.</p>	<p>*Vida cotidiana. Durante la charla Mitzary refirió que dentro de los grupos de identificación muxe y homosexuales se usan comúnmente los términos “puto”, “vestida”, “loca” y “joto” (entre otros) para referir sobre todo a las y los muxe. Por otro lado, es común el uso de la palabra “mayate” para definir a los hombres que se asumen como heterosexuales y que son masculinos pero gustan de relacionarse sexualmente con muxes; transitan del “activo” al “pasivo” sin que ello implique cuestionar su hombría.</p>	<p>*Vida cotidiana. Para Fernández (2006), la vida cotidiana permite analizar las formas de ciertos aspectos de la vida social, como el lenguaje, los mitos, los recuerdos y los objetos, cuestionando todo aquello que en apariencia resulta insignificante pero que evidencia la realidad psíquica de las sociedades. Sabo (2000: citado en Garzón, 2015), dice que las definiciones culturales de la masculinidad y la feminidad se contemplan como históricas, emergentes y dinámicas, donde todos los actores comprenden y significan tales parámetros para construir sus relaciones cotidianas. Dichas estructuras indican cómo relacionarse, sentirse, expresarse e identificarse y se traducen en formas lingüísticas que se transmiten de generación en generación junto con el resto de manifestaciones culturales (literatura, cine, teatro, etc.) que influyen directamente en los comportamientos de los seres humanos (Quintero, 2008).</p>	

<p>Reencuentro con Naomy en la plaza central de Juchitán de donde se partió hacia su casa. Se participó de una comida con ella y narró algunas otras experiencias de vida.</p>	<p><i>*Vida cotidiana, estereotipos de género, identidad cultural relaciones sociales y relaciones de género.</i></p> <p>Una de las grandes pasiones de Naomy es participar en concursos de belleza, locales y nacionales; ha sido representante de Oaxaca. Los ideales de belleza que busca alcanzar incluyen operaciones estéticas entre las que destaca el aumento de pechos, dice: “mi sueño es tener unas bonitas nenas”. En los concursos generalmente usa esponjas para las piernas, glúteos y pechos; lentes de contacto de colores, artefactos para respingar la nariz, peluca y mucho maquillaje. Ella menciona que muchos investigadores van a Juchitán con la curiosidad de descubrir el paraíso muxe, conocer la cultura y retratarla. Explica que la cultura muxe es distinta a cualquier otra en el país y el mundo, porque los muxe logran la permanencia de sus tradiciones y orígenes. Naomy dejó la universidad tanto por razones económicas como por discriminación, pues era la única muxe que iba “vestida” a estudiar. Su sueño es ser ingeniera. En su ejercicio del trabajo sexual se sorprende cuando “los hombres piden que les den a ellos”, haciendo referencia al papel “pasivo” de los</p>	<p><i>*Vida cotidiana, estereotipos de género, identidad cultural relaciones sociales y relaciones de género.</i></p> <p>A decir de Mirandé (2105), los muxe son un modelo que ilustra la posibilidad de ampliar el sistema binario de género, no obstante, la performatividad de género de la que son parte los muxe, evidencia las contradicciones latentes en las identidades hegemónicas que refuerzan la binariedad genérica y que anulan las identidades trans y otras (Bevacqua, 2014). Según Naomy, en una entrevista para el país, hay muxes que desean lograr percibirse a sí mismas y ser percibidas por la sociedad como una mujer occidentalizada, cuyo proceso incluye no solo el maquillaje sino someterse a cirugías o cambios de sexo, además son llamadas por el nombre femenino que eligen para sí, no obstante, el general de la población muxe no se identifica como hombre ni como mujer, sino claramente como muxe (El país, 2017) y aunque Naomy claramente se identifica como muxe gunaa, parte de su discurso apela a la posibilidad de transformar su cuerpo para reconocerse mayormente como mujer. Sobre las situaciones educativas y económicas que enfrenta la comunidad muxe, Miano (2011) encontró que Dentro de la sociedad zapoteca hay una clara división social de clase de la que los muxe también son parte. Las clases más bajas de muxe son las más feminizadas y sus actividades mayormente orientadas a las asignadas a mujeres, además de que presentan prácticas más claras de travestismo, a diferencia de las clases altas, donde prácticamente el travestismo no forma parte de la cotidianidad de los muxe y quienes tienen mayores oportunidades educativas y de inserción en espacios laborales considerados propios de los hombres. Finalmente, el trabajo sexual sigue siendo una práctica común para Naomy, tanto como para la mayoría de muxes y según Gardiner (2005, citado en Viveros, 2008), las categorías hegemónicas de género</p>	
--	--	---	--

	hombres y “activo” de las y los muxe.	regulan y justifican prácticas sociales cotidianas como la pornografía, la violación y la prostitución, institucionalizando “la sexualidad de la supremacía masculina, que reúne la erotización de la violencia, la dominación y la sumisión de lo masculino sobre lo femenino”.	
--	---------------------------------------	--	--

Sesión: 3			
Fecha: 16/12/2016			
Tema general: Los otros muxes			
Observación sistemática y situada	Descripción y organización de las observaciones en categorías de análisis	Reflexión y teoría	Reflexiones sobre el trabajo de observación
<p>Visita a Lamber, muxe de la comunidad, amiga cercana de Yoselin.</p>	<p>*Identidades muxe y vida cotidiana. La visita se realizó a su domicilio, no se realizó entrevista porque otro investigador le estaba aplicando un cuestionario y su tiempo era breve, ya que estaba trabajando para hacer “adorno”*. Se observó mientras se le aplicaba el cuestionario. Lamber es una muxe que fuera de su hogar es reconocida como <i>gunaa</i>, pero dentro puede identificarse como muxe <i>nguiiu'</i> la mayor parte del tiempo. Su idioma es el zapoteco, como la mayoría de las personas del Istmo, pero ella no habla ni entiende el español, por lo que Yoselin ayudaba en la aplicación del cuestionario. En la traducción se rescataron algunos puntos: Lamber</p>	<p>*Identidades muxe y vida cotidiana. Flores (2010) retrata uno de los aspectos fundamentales en investigaciones previas: el papel económico que ocupan los muxe. Describe que los muxe ejercen tanto “trabajos propios de las mujeres” como bordadores, arreglistas, vendedoras en el mercado y peluqueras, como “trabajos propios de los hombres” como la pesca (Flores, 2010). Miano (2011) plantea que sus labores se centran en el ámbito doméstico y las tareas de cuidado. Lukas Avendaño expresa que como parte de la performatividad del género, lo muxe implica transmitir desde el propio cuerpo la cultura a la vez que evidenciar las contradicciones latentes en las identidades hegemónicas (Bevacqua, 2014). Dentro del papel cultural y supuestamente transgresor a la binariedad sexo-género, las y los muxe representan la prevalencia de un modelo de género que permea todas las esferas de la vida cotidiana. Las historias de vida de las y los muxe, devienen en la vida cotidiana en dimensiones espaciales que se relacionan directamente con los elementos del entorno físico y sus características simbólicas, culturales y los significados</p>	<p>Se extiende un agradecimiento a Yoselin por el gran apoyo al ser informante clave, al conectar con muxes de la comunidad y fungir como traductora.</p> <p>Fue una observación compleja dadas las condiciones, aunque se mantienen los lineamientos de la Observación Participante moderada cuando se es parte de algunas actividades con la población de estudio pero no de todas (Hernández, 2014).</p>

	<p>se dedica a la artesanía principalmente; realiza el conocido “adorno”*, que es una práctica típica regional donde se corta el papel y con él se arman largas tiras para la decoración de fiestas y Velas. Actualmente, tiene una relación de pareja de 9 años. Cuida a los miembros de su familia, principalmente sobrinos y a su mamá. Asiste a las Velas pero no participa con las Intrépidas y es adoradora de la Santa Muerte.</p>	<p>valorativos y emocionales que se atribuyen a ellos, conformando las creencias y sentando la base fundamental de la identidad social en la que los individuos definen sus sentido de pertenencia al espacio y entorno cotidiano (Uribe, 2014).</p>	
<p>Visita y charla con Karla (trabajadora en una pequeña tienda de autoservicio a la orilla de un famoso y emblemático lugar conocido como “el crucero”).</p>	<p>*Identidades muxe y vida cotidiana. “El crucero” es un espacio reconocido en Juchitán debido a que nombra el lugar más concurrido para el trabajo sexual. Es ahí donde se disputan los lugares para las muxe y en palabras de Yoselin, también donde se pelean para que las mujeres no ejerzan el trabajo en el sitio que han tomado por años las y los muxe. Karla es una <i>muxe gunaa</i> no originaria de Juchitán (ella nació en Chiapas y desde su llegada a Juchitán ha ejercido el trabajo sexual). Es encargada de una tienda de autoservicio a la orilla del crucero que representa uno de los lugares más importantes para el comercio sexual. Actualmente tiene una relación estable con un hombre con el que lleva más de 9 años.</p>	<p>*Identidades muxe y vida cotidiana. El espacio de la vida cotidiana es el escenario de las prácticas sociales a las que se atribuyen múltiples significados, incorporando la concepción del límite, la división territorial, los desplazamientos e incluso la geografía en términos existencialistas (Uribe, 2014). Karla representa un caso particular ya que culturalmente se ha entendido que las y los muxe son personas nacidas en el Istmo de Tehuantepec con características <i>sui generis</i> comparadas con el resto de la diversidad del país, sin embargo, ha sido acogida por la comunidad como una muxe más y ella misma ha construido su identidad desde el propio sentido de ser muxe. Comparada con otros casos, Karla, al igual que Lamber, representa excepciones en cuanto a sus relaciones de pareja, ya que muxes como Yoselin y Naomy, describen la dificultad e incluso imposibilidad de mantener relaciones estables y duraderas.</p>	

Sesión: 4			
Fecha: 17/12/2016			
Tema general: Vela Nochebuena			
Observación sistemática y situada	Descripción y organización de las observaciones en categorías de análisis	Reflexión y teoría	Reflexiones sobre el trabajo de observación
Yoselin explica la definición y relevancia de las Velas.	<p>*Construcción socio-cultural de la identidad y vida cotidiana.</p> <p>Yoselin explica que de todas las Velas que se celebran en Juchitán y el Istmo, solo cuatro son Velas muxe, la Vela Nochebuena es una de ellas. Son fiestas tradicionales donde las mayordomías se encargan de organizar desde la compra y venta de alcohol hasta las coronaciones dentro de ellas. Algunas Velas celebran a deidades y otras más, conmemoran fechas especiales que afianzan sus tradiciones a través de la fiesta.</p>	<p>*Construcción socio-cultural de la identidad y vida cotidiana.</p> <p>“El pensamiento que estudia la psicología colectiva es el de la tradición y la memoria, de las rutinas y las costumbres... concretamente, el tejido de la vida cotidiana... [donde] la realidad psicológica es forzosamente histórica” (Fernández, 2006). Las Velas son la tradición más importante de Juchitán y aunque todas se celebran por distintas causas, sustancialmente tienen las mismas características. Para Giménez (2005), la identidad se relaciona simbióticamente con la cultura, de tal forma que una no puede dissociarse de la otra y una se transforma en función de la otra también. Lo simbólico no constituye un mundo aparte, sino una dimensión inherente a todas las prácticas, y no todos los significados pueden llamarse culturales, sino solo aquellos que son compartidos y relativamente duraderos, ya sea a nivel individual o a nivel histórico (Giménez, 2005).</p>	<p>En este punto, fue posible realizar Observación Participante activa al participar en la mayoría de las actividades de la comunidad pero sin mezclarse completamente con los participantes (Hernández, 2014). Fue una experiencia muy enriquecedora pues se vivió de forma activa uno de los acontecimientos más significativos de la comunidad, se participó de la fiesta y se obtuvieron datos relevantes para la presente investigación. Se permitió tomar fotografías y algunas de ellas se presentan en el apartado de Anexos. (Anexo 7).</p>
Llegada al lugar de la Vela a las 9:00 pm aproximadamente en compañía de Yoselin.	<p>* Vida cotidiana.</p> <p>El acceso a las Velas requiere de “un boleto de entrada” que para el caso de los hombres y muxes consiste en comprar un cartón de cerveza en cualquiera de los “puestos”; las mujeres llevan una “limosna” que es una cooperación económica voluntaria para el o la mayordoma que le invitó a la fiesta, también</p>	<p>* Vida cotidiana.</p> <p>La vida cotidiana como categoría de análisis, permite conceptualizar la construcción de espacios donde se conforma la subjetividad y la identidad social; es dinámica y se desarrolla en función de la influencia que ejercen los aspectos sociales, económicos y políticos en los individuos dentro de un ámbito cultural determinado (Uribe, 2014). Mediante los procesos de socialización se transmiten valores, actitudes, costumbres y tradiciones que se incorporan a los modos de vida. Las dimensiones de</p>	

	<p>pueden cooperar con “botana” (la botana es un platillo típico para compartir con las y los invitados) o bien, llevar “adorno”. Cada socio “pone un puesto” e invita a su gente. El puesto consiste en comprar aproximadamente 200 cartones de cerveza, con la garantía de que recuperarán su inversión con la compra de cerveza por parte de los invitados.</p>	<p>espacio y tiempo, en la vida cotidiana, requieren de las prácticas continuas configuradas a través de los sistemas simbólicos, los imaginarios colectivos, la concepción del género, los procesos religiosos y los sistemas morales (Uribe, 2014).</p>	
<p>Coronación de la Reina muxe de la Vela Nochebuena, baile y “show travesti”.</p>	<p>* Identidad cultural muxe. La reina muxe quien tuviese la corona por un año, hace un ritual de entrega a la nueva reina, que en este caso, fue una muxe de nombre Yulisa. Como parte del programa, Yulisa a modo de quinceañera, con vestido y chambelanes bailó un vals y dos piezas musicales más. Cuando salieron a bailar, un grupo de señores comentó: “Puro mayate” y se echaron a reír, refiriéndose a los chambelanes de Yulisa. Después de realizó un “show travesti”, definido así por la propia comunidad, que constó de un desfile de imitaciones de mujeres famosas en el mundo del espectáculo, realizadas por diferentes muxes; al final se premió a la favorita del público de acuerdo a los aplausos. Todas las imitadoras portaban vestuarios coloridos, brillantes (hegemónicamente</p>	<p>* Identidad cultural muxe. El género es una construcción imaginaria y simbólica que contiene el conjunto de características atribuidas a las personas según su sexo, incluye desde las distinciones biológicas hasta los procesos de significación de los aspectos físicos, económicos, sociales, psicológicos, eróticos, afectivos, jurídicos, políticos y culturales impuestos (Cazés, 2000). Algunas de las concepciones actuales, conciben la identidad de género de una forma que intenta ser más subversiva y libertaria. Según el CONAPRED (2016), la identidad de género es la “vivencia interna e individual del género, tal como cada persona la siente, misma que puede corresponder o no con el sexo asignado al nacer. Incluye la vivencia personal del cuerpo, que podría o no involucrar la modificación de la apariencia o funcionalidad corporal a través de tratamientos farmacológicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que la misma sea libremente escogida. También incluye otras expresiones de género como la vestimenta, el modo de hablar y los modales”, asimismo, define la expresión de género como: “la manifestación del género de la persona. Puede incluir la forma de hablar, manierismos, modo de vestir, comportamiento personal, comportamiento o interacción social, modificaciones corporales, entre otros aspectos. Constituye las expresiones del</p>	

	asociados a la feminidad), tacones, pelucas y maquillaje.	género que vive cada persona, ya sea impuesto, aceptado o asumido” (CONAPRED, 2016, pp. 20-21)”. <i>*Estereotipos, relaciones sociales y relaciones de género.</i> Un grupo musical amenizó el evento y comenzó el baile aproximadamente a las 11 de la noche. Yoselin pidió que se observara con detalle cómo las mujeres generalmente bailan con mujeres y que siempre ha sido así y no es nada mal visto. Las muxe bailan con muxe también, sean <i>gunaa</i> o <i>nguiiu</i> , y en menores casos, los hombres también bailan con hombres. La fiesta es un espacio para la sensualidad, la alegría, la belleza y la elegancia.	
Baile		género que vive cada persona, ya sea impuesto, aceptado o asumido” (CONAPRED, 2016, pp. 20-21)”. <i>*Estereotipos, relaciones sociales y relaciones de género.</i> Cuando se trata de describir las relaciones sociales y de género de la población de Juchitán, una de las posturas más comunes es la que afirma que existe un sistema social matriarcal o un matriarcado, conclusión causada por el supuesto protagonismo que tienen las mujeres en su comunidad. Aunado a lo anterior, el papel de los muxe que cumple una función específica en la conformación y transmisión de la cultura, configura de forma particular esta sociedad (Gómez y Miano, 2008). Si bien las mujeres son hasta cierto punto “protagonistas”, es importante reflexionar por qué la toma de los espacios públicos implica tanto ruido e incluso genera la idea de la posibilidad de un matriarcado. Negar la existencia del matriarcado en Juchitán no debería implicar negar también la existencia del patriarcado.	
Peleas a golpes.	<i>*Perspectiva de género en el análisis de las identidades.</i> Durante la Vela, aproximadamente a las 2 de la mañana comenzaron a escucharse gritos en un puesto, se trataba de dos hombres que en estado de ebriedad comenzaron a pelearse a golpes. En ese mismo altercado, según narró Yoselin algunos días después, un hombre golpeó a una muxe en la cabeza y la mandó al hospital.	<i>*Perspectiva de género en el análisis de las identidades.</i> Miano (2011) plantea que en Juchitán como en el resto del país, la masculinidad está asociada al ejercicio de poder. Amaranta Gómez (2016) afirma que en Juchitán no existe un matriarcado, sino al contrario, una constante de relaciones patriarcales y heteronormadas (Al sur del Río Bravo, 2016). Según el sistema hegemónico de género, la masculinidad se asocia directamente con ser hombre e implica aspectos como: la fuerza, el coraje, el riesgo, la agresividad, la competencia e incluso la incorporación de conductas violentas directamente relacionadas con la dominación de las mujeres o los símbolos de la feminidad (Garzón, 2015).	
Uso de los espacios comunes: baños.	<i>*Perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</i> Fue notorio que la mayoría de la comunidad	<i>*Perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</i> Según Cazés (2000), el género como categoría construida a lo largo de la historia Reconoce los bienes (materiales y	

	<p>muxe entra a los baños asignados para mujeres, aunque otros pocos entran a los baños designados para hombres. Haciendo fila para el baño, ocurrieron algunos hechos importantes de resaltar: a muchas mujeres les parece cotidiano que las y los muxes entren a los baños de mujeres pero a otras más les parece molesto. La investigadora preguntó ¿Por qué les era molesto? Y una de las mujeres respondió: “muchos orinan de pie y todo lo salpican y no limpian”, acto seguido otra mujer, señalando uno de los baños dijo: “ese es un cabrón, velo, se ven sus pies que está parado de espaldas” y otra más comentó: “esos nada más entran a ensuciar y les vale, ese ya se tardó y aquí estamos muchas esperando”. Enseguida tres mujeres comenzaron a tocar la puerta del baño insistentemente para presionar y que la persona saliera, cuando salió, fue una sorpresa ver que se trataba de una persona con apariencia masculina y con vestimenta hegemónicamente considerada de hombre, sin rasgos de maquillaje ni el atuendo típico del muxe <i>nguiiu</i>. No se asegura que se haya tratado de un muxe o no, pero queda abierto el cuestionamiento sobre el uso de los espacios públicos.</p>	<p>simbólicos), sus recursos vitales, su espacio y su lugar en el mundo, da cuenta de su poder real: capacidad para vivir, relación con otros, posición jerárquica, prestigio y estatus, condición política, estado de las relaciones de poder y oportunidades, da sentido a la vida y a los propios límites. “El género asentado en el cuerpo, lo está en el cuerpo histórico; cada quien existe en su propio cuerpo vivido” (Cazés, 2000, p. 33).</p>	
--	---	---	--

Sesión: 5

Fecha: 18/12/2016

Tema general: Lavada de ollas de la Vela Nochebuena

Observación sistemática y situada	Descripción y organización de las observaciones en categorías de análisis	Reflexión y teoría	Reflexiones sobre el trabajo de observación
<p>Se asistió a la tradicional fiesta del día siguiente de la Vela, denominada “lavada de ollas”. Se realizó el cambio de mayordomía y se otorgaron nuevos cargos a las diferentes socias y socios.</p>	<p>* <i>Identidad cultural muxe y vida cotidiana.</i> Parte de la tradición es que al día siguiente de las Velas se hace otra fiesta a la que se denomina “lavada de ollas”, que en palabras de Yoselin es como “una secuela” de la fiesta de la noche anterior. El proceso de organización e ingreso es exactamente el mismo que en las Velas. En este evento se realizó un ritual de cambio de mayordomía, donde la mayordoma del año anterior cedió el lugar a la nueva, una muxe de nombre Mariana Espinoza de los Monteros. En general se otorgan nuevos cargos a las y los socios. Realizaron un baile al ritmo de un tradicional Son Zapoteco con nochebuenas en las manos. Pareció ser un ritual emotivo y muy significativo. Mujeres y muxes lucieron sus vestidos de gala, que son las tradicionales tehuanas.</p>	<p>* <i>Identidad cultural muxe y vida cotidiana.</i> Giménez (2005) refiere que la cultura es “la transportadora” de la identidad y la identidad por tanto, se construye a través de materiales culturales, se relaciona y es limitada incluso por la procedencia territorial, el color de piel, la religión y otros subconjuntos menos visibles como el origen étnico, el sexo y el género (Velasco, 2002). Giménez (2005) considera fundamental añadir que los significados compartidos pueden revestir también una gran fuerza motivacional y emotiva, relacionada por ejemplo, con el campo religioso y frecuentemente tienden a desbordar un contexto particular para difundirse a contextos más amplios.</p>	<p>Al igual que el día anterior, el trabajo de observación cumplió con los objetivos planteados dentro del marco de la Observación Participante activa (Hernández, 2014).</p>

Sesión: 6

Fecha: 21/12/2016

Tema general: Yoselin muxe

Observación sistemática y situada	Descripción y organización de las observaciones en categorías de análisis	Reflexión y teoría	Reflexiones sobre el trabajo de observación
<p>Narraciones sobre la familia y la vivencia de ser muxe.</p>	<p><i>*Identidad como proceso psicológico y construcción socio-cultural de la identidad.</i></p> <p>A los 8 años Yoselin tuvo su primer encuentro sexual con un hombre, fue el novio de su hermana quien la convenció de acercarse a él y desde entonces supo que era muxe.</p> <p>A los 15 años comenzó a ejercer el trabajo sexual: “las otras me decían que me vistiera; la primera vez que salí al trabajo sexual me pusieron ropa y esponja para las nalgas y pechos, pero me picaba, no me gustó y me lo quité y dije: si voy a salir va a ser como soy”, relató.</p> <p>“Desde entonces comencé a vestirme como mujer.</p> <p>Cuando mis papás se enteraron fue difícil pero no tanto como con otras, como mi papá no me aceptó me fui de mi casa”.</p> <p>A diferencia de otras muxe que en su casa se visten “de hombre” y solo en las fiestas se visten “de mujer”, Yoselin siempre se ha vestido con atuendos considerados femeninos.</p>	<p><i>*Identidad como proceso psicológico y construcción socio-cultural de la identidad.</i></p> <p>La identidad de género en un principio muy básico se trata de la asimilación y adaptación de la imagen corporal, pero que requiere necesariamente de la información procedente del medio para ser significada (Martínez y Bonilla, 2000). Piaget (1971), a través de su teoría psicogenética explica la identidad como un proceso constante en el que el sujeto (o individuo) se relaciona con los objetos desde las primeras etapas del desarrollo, dando como resultado un conjunto de experiencias subjetivas que se suman a las experiencias posteriores y establecen diferencias entre “el yo” y el “no yo” (Valenzuela, 2012).</p> <p>Según García-Leyva (2005), desde la psicología, las teorías cognitivas representativas en torno a la identidad de género se encabezan por Piaget y Kohlberg, quienes plantean tres etapas en la construcción de la identidad de género que van desde los dos hasta los cinco años y en adelante y si bien, refiere la adscripción a las categorías “hombre-mujer”, puede asumirse que en el entendido de que hombre se asocia directamente a lo masculino y mujer a lo femenino, podría hablarse de la dimensión de género simbólico que refiere Serret (2009), por tanto, pueden ser etapas adaptables a las diversas identificaciones de género. Yoselin claramente ha vivido desde sus primeros años de vida lo que se denomina “constancia de género”, resultado del proceso cognitivo de asimilación, donde se asume el género a</p>	<p>Yoselin ha abierto las puertas de su casa y de su vida, se ha compartido la comida, se ha recorrido Juchitán a su lado en <i>mototaxi</i>, en taxi y a pie; ha compartido no solo el espacio físico en la A.C., sino que ha contado toda una experiencia de vida dentro y fuera de ella.</p> <p>Puede asegurarse que con ella se ha podido observar desde la participación completa, en donde según Hernández (2014), quien observa es un participante más de las actividades de una persona, grupo o comunidad.</p> <p>Hasta el momento se han encontrado respuestas que permiten responder las preguntas de investigación.</p> <p>Es importante mencionar que con Yoselin no se han realizado entrevistas guiadas, sino abiertas a través de sus narraciones.</p>

		<p>pesar de la variabilidad situacional (García-Leiva, 2005). En su caso, el género muxe se ha orientado mayormente hacia la feminidad.</p>	
<p>Narraciones sobre el trabajo sexual en su vida.</p>	<p><i>*Identidades muxe, relaciones sociales y relaciones de género.</i> En Juchitán, según Yoselin, no hay dirigentes de grupos del sexo servicio: “se trata de un trabajo autónomo aunque a veces los policías sí nos piden dinero”. “Si necesito dinero le llamo a alguien o salgo al trabajo sexual y si mi hermana no me presta dinero tengo que salir a buscar un hombre”. En el trabajo sexual hay enfrentamientos, algunas veces a las más jóvenes se les quita el dinero o se les niega el permiso de estar en los espacios donde las más grandes ejercen trabajo sexual. Asimismo, las y los muxe les niegan espacio para ejercer trabajo sexual a las mujeres, pues parece ser un negocio conquistado por la comunidad muxe. Algunas veces Yoselin se ha peleado con hombres a golpes por defender a sus amigas muxe.</p>	<p><i>*Identidades muxe, relaciones sociales y relaciones de género.</i> Las categorías hegemónicas de género funcionan como reguladoras de la heterosexualidad de hombres y mujeres; su utilidad social impacta en el matrimonio, la división del trabajo y la estructuración del parentesco, donde las mujeres tienen un papel particular como madres y esposas y los hombres como proveedores; al mismo tiempo, regulan y justifican prácticas sociales cotidianas como la pornografía, la violación y la prostitución, institucionalizando “la sexualidad de la supremacía masculina, que reúne la erotización de la violencia, la dominación y la sumisión de lo masculino sobre lo femenino” (Gardiner, 2005, citado en Viveros, 2008). Las y los muxe que ejercen el trabajo sexual por una parte representan la dominación de la masculinidad de los hombres sobre la feminidad muxe, pero por otro lado, también representan la dominación de la masculinidad de sí mismos como muxes sobre la feminidad de las mujeres.</p>	
<p>Activismo muxe.</p>	<p><i>*Perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</i> Yoselin comenzó en el activismo tras aplicarse su primera prueba de detección de VIH; resultó negativa pero muchas de sus amigas no, incluso ella vio morir a muxes por enfermedades desarrolladas a partir del VIH. Hoy en día es defensora de Derechos Humanos y trabaja por la visibilización</p>	<p><i>*Perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</i> A partir de 2005 gracias al cine y los medios de comunicación, la presencia del muxe se encaminó a visibilizar la lucha por la defensoría de sus Derechos Humanos, la diversidad sexual, la educación sexual y la lucha contra el VIH (Islas, 2005). La perspectiva de género busca comprender y explicar el género, así como visualizar a la humanidad y a cada persona en todas sus dimensiones: biológica, psicológica, histórica, social y cultural, para hallar líneas de acción en la solución de desigualdades e inequidades</p>	

	<p>de los Derechos de las personas de la Diversidad Sexual, incluyendo por su puesto a la comunidad muxe.</p> <p>Ha viajado por todo el país y se ha formado a través de cursos entre los que destaca la “Formación para Líderes de grupos de Autoayuda para personas con VIH” por la Red Mexicana de personas que viven con VIH en la CDMX.</p>	<p>aún presentes. En palabras de Cazés (2000): “permite entender que la vida y sus condiciones y situaciones son transformables hacia el bien vivir si se construyen la <i>igualdad</i>, la <i>equidad</i> y la <i>justicia</i>” (p. 80).</p>	
<p>Su lucha por el derecho al reconocimiento de su identidad.</p>	<p>*Identidad de género muxe.</p> <p>Yoselin enfrentó durante un largo tiempo un proceso legal tras ser discriminada por un funcionario público del INE cuando acudió a realizar el trámite de su identificación “vestida de mujer”. Tras un largo trabajo logró no solo que el funcionario fuera castigado debidamente, sino que por fin apareció en su identificación como mujer: “Aunque todavía tiene mi nombre de varón, la persona de la foto es la que realmente soy y eso es lo importante”, comentó tras mostrar su credencial de identificación.</p>	<p>*Identidad de género muxe y perspectiva de género.</p> <p>Desde las teorías de Piaget puede decirse que la identidad es la estructura del sí mismo, que se construye internamente a través de esquemas primarios en relación con la permanencia sustancial de los objetos y del propio cuerpo, a través de los procesos de asimilación y acomodación (Valenzuela, 2012). En el estudio de las ciencias sociales la identidad se sobrepone como una categoría de análisis compleja que supone la adscripción de los seres humanos a la sociedad (Arancibia, 2015). Tal concepto suma gustos, preferencias, simpatías y rechazos, tanto como los sentidos de pertenencia, las formas de percibir el mundo, a uno mismo y a los otros. Según el CONAPRED, la identidad de género es “la vivencia interna e individual del género, tal como cada persona la siente, misma que puede corresponder o no con el sexo asignado al nacer”. No obstante, la identidad de género ha sido históricamente un derecho negado al darse por sentado el sistema de género, es por ello que a finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, la visión de lo <i>trans</i> nació para referir sobre todo y de modo general, a las <i>identidades transversales al género</i>, en un primer plano para etiquetar a las personas con identidades de género desviadas de la norma aceptada y por otro lado, como un efecto reflexivo sobre distintas prácticas discursivas que sumaban los estudios de género y la</p>	
<p>Narraciones sobre violencia contra la comunidad muxe.</p>	<p>*Perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</p> <p>Se tocaron los temas de crímenes cometidos hacia la comunidad muxe. Volvió a mencionar el caso de Niza y por primera vez comentó que Adriana era su prima y vivió de cerca su muerte aunque no profundizó en el tema.</p> <p>Cuando se le preguntó sobre su opinión hacia los medios de comunicación</p>		

	<p>que afirman que Juchitán es el Paraíso muxe respondió: “Juchitán no es un paraíso. Paraíso es un lugar donde no hay muerte, donde no hay discriminación. En Juchitán los muxe todos los días vivimos discriminación. Aquí hay muerte. Esto no puede ser un paraíso”.</p>	<p>militancia política (Serret, 2009). Desde entonces, puede decirse que es precisamente la suma de los estudios de género y el activismo, los que han permitido recibir legítimamente los derechos que han sido negados a ciertos grupos poblacionales.</p>	
--	---	--	--

Sesión: 7			
Fecha: 22/12/2016			
Tema general: Muxes de Santa María, Xadani			
Observación sistemática y situada	Descripción y organización de las observaciones en categorías de análisis	Reflexión y teoría	Reflexiones sobre el trabajo de observación
<p>Visita a Santa María Xadani (Shadani), un pueblo vecino de Juchitán.</p>	<p>*Identidad y vida cotidiana. Xadani congrega a gran parte de la comunidad muxe en un bar-cafetería llamado “Coffee-coffee”. Aunque no se realizaron entrevistas, se realizaron algunas observaciones durante la aplicación de cuestionarios de otro investigador.</p>	<p>*Identidad y vida cotidiana. Según Uribe (2014), el espacio no es estático ni neutro sino dinámico, y se refuerza constantemente mediante las creaciones culturales que la sociedad va adoptando a través del tiempo, de tal forma que, los significados compartidos transgreden el espacio y construyen a su vez nuevos espacios de creación. Xadani representa el pueblo vecino más cercano a Juchitán no solo geográficamente sino socialmente.</p>	<p>Se realizaron observaciones en un nivel moderado, pero se obtuvo información valiosa que permitirá realizar un análisis comparativo entre las categorías que describen a dos poblaciones cercanas y similares, pero con características propias. Si bien el tipo de observación cumple mayormente con los planteamientos de la observación pasiva, las interacciones hasta ahora han aportado información importante para el análisis final.</p>
<p>Vivencias muxes desde otro contexto social: homoerotismo, actividades económicas y vida afectiva.</p>	<p>*Identidad y vida cotidiana e identidad de género. A diferencia de Juchitán, según el dueño del “Coffee-coffee”, la población no es conocida solamente por la existencia de muchos muxes, sino por la gran aceptación de la homosexualidad. Los muxes no se visten de mujeres a excepción de algunas fiestas, no se denominan “ellas” con certeza de su</p>	<p>*Identidad y vida cotidiana e identidad de género. La identidad limita la propia existencia respecto de la existencia de las demás personas y en palabras de Giménez (2005), la identidad es la cultura interiorizada de forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores, a través de procesos de construcción de la subjetividad y de la intersubjetividad. La identidad primaria tiene que ver con el autoconcepto y se construye desde aspectos cognitivos como la</p>	

	<p>identidad, sino que lo hacen a modo de broma. Los muxes se asumen muxes pero también reconocen la diversidad homosexual o gay.</p> <p>Sus actividades laborales según las coincidencias discursivas de cinco muxes que fungieron como informantes son: encargados de negocios, artesanos en costura, bordados y adorno y estilistas.</p>	<p>autopercepción, autoatención y automemoria, de los que las personas son más o menos conscientes, las identidades se adhieren (o no) a un modelo articulado a través de los denominados “estereotipos de género”, que se refuerzan socialmente con la vestimenta, los colores, los juguetes o la asignación de tareas diferenciadas (Jayme, 1999). Todas las formas de la feminidad están asociadas a tareas, manierismos y rasgos de personalidad particulares. Aun cuando los conceptos de identidad de género y orientación sexual (u orientación del deseo) son distintos y su nivel de significación también lo es, culturalmente se ha asociado la orientación homosexual de los hombres con la feminidad.</p> <p>En el Documental Ramo de Fuego (Maureen Gosling, 1993) la visión de la realidad en cuanto a la presencia del muxes no alude propiamente a la identidad cultural, sino a la identidad sexual, la identidad de género y la orientación del deseo individualmente y en grupos de identificación muxes. En el documental se hace uso de términos como “gay” y “homosexual” para referir a la identidad muxes indistintamente y a pesar de ser un referente de más de 20 años, puede reflejar los procesos identitarios actuales de la comunidad muxes y homosexual de Xadani.</p>	
--	---	---	--

Sesión: 8

Fecha: 27/12/2016

Tema general: Vela Santa Cruz Baila Conmigo

Observación sistemática y situada	Descripción y organización de las observaciones en categorías de análisis	Reflexión y teoría	Reflexiones sobre el trabajo de observación
Ingreso a la Vela	<p><i>*Identidad cultural y vida cotidiana.</i></p> <p>Se trató de la última Vela del año, no fue en un salón sino en la calle; el acceso fue de la misma forma que en la vela anterior, con la diferencia de que los invitados fueron mucho más, ya que al ser la última Vela del año, llegó gente de todo el país e incluso del extranjero, fue mucho más grande, se cerraron varias calles para su realización.</p>	<p><i>*Identidad cultural y vida cotidiana.</i></p> <p>Elsa Velasco (2002) define la identidad como un sistema articulado de símbolos y valores que se traducen en rasgos “específicos de cada individuo o de un grupo” y que explican modos de pensar, sentir y actuar. La primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros” y la única forma es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos (Giménez, 2005). Juchitán se caracteriza culturalmente por sostener rasgos únicos en el país y el mundo, su identidad se fortalece a través de la constancia de sus fiestas, rituales, costumbres y tradiciones.</p>	<p>Esta Vela representó no solo el fin del año civil y la conmemoración del cambio, sino la parte final del trabajo en campo con la población de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca. Se realizó observación en todos los niveles según las variantes en la interacción con los integrantes de la comunidad presentes en la fiesta.</p>
La pasarela	<p><i>*Estereotipos y relaciones sociales y perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</i></p> <p>La entrada de las y los muxes fue muy vistosa. Los muxe nguiiu’ portaban guayaberas de gala, algunas coloridas, otras en terciopelo con flores bordadas o bordados blancos un poco más discretos; pantalones negros en distintas telas vistosas y zapatos o botas en colores negros o blancos. Por otra parte, las muxe gunaa portaban desde los atuendos más tradicionales (tehuanas y huipiles) en telas como terciopelo y con grandes bordados hasta los más exuberantes como bikinis</p>	<p><i>*Estereotipos y relaciones sociales y perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</i></p> <p>Para Judith Butler (1997), el género no debe considerarse como una identidad estable sino como una “identidad débilmente constituida en el tiempo” mediante una repetición estilizada de actos que denomina “performance” (actuación y representación) y que requiere necesariamente el uso del cuerpo en función de la performatividad del género. Entre la diversidad muxe, hay quienes desean lograr percibirse a sí mismas y ser percibidas por la sociedad como una mujer occidentalizada, cuyo proceso incluye no solo el maquillaje sino someterse a cirugías estéticas o cambios de sexo (El país, 2017). Hoy día se puede observar una creciente ola de etiquetas médicas, sociales y sobre todo políticas, que designan identidades opuestas al binomio de género en un sentido más o menos transgresor del binarismo sexo</p>	<p>Se considera que las observaciones rescatadas en este evento son la conclusión de varios puntos rescatados en las observaciones y entrevistas previas. Se agradece ampliamente a todos los participantes y a la comunidad de Juchitán de Zaragoza, particularmente a la comunidad muxe y sus representantes, por compartir sus experiencias.</p>

	<p>transparentes, alas, tacones de gran tamaño, vestidos brillantes, vestidos fosforescentes y un largo etcétera. En todos los casos, era común ver sus atuendos acompañados con joyas de oro destacando anillos y collares. “La Kika” fue un gran representante de los muxes nguiiu’.</p> <p>Por su parte, los hombres llegaron acompañados en su mayoría por sus esposas, vistiendo pantalones negros con guayaberas sobrias, casi todas blancas, sin accesorios de oro ni bordados “afeminados” en sus prendas.</p>	<p>genérico hegemónico (Serret, 2009). La identidad muxe plantea la posibilidad de “desidentificación” de las normas reguladoras del sistema de género, de tal forma que cuestione los roles culturales destinados exclusivamente a las mujeres en tanto lo laboral, lo afectivo y lo sexual, sin embargo, tal identidad se construye a partir de los estereotipos de género femenino que la cultura mestiza dominante instauró (Bevacqua, 2014).</p>	
<p>Coronación de la reina y discurso de la representante de la Regiduría de la Diversidad Sexual de Juchitán de Zaragoza.</p>	<p>*Vida cotidiana.</p> <p>Previo a la coronación, Rogelia, representante de la Regiduría de Diversidad Sexual dio un discurso resaltando “el valor que tienen los muxes en Juchitán” y su papel principal en el desarrollo de la cultura, asimismo reconoció “la lucha por los Derechos Humanos por parte de la Diversidad Sexual”.</p> <p>Tras el acto solemne se dio paso a las coronaciones de Sofía Ramos Primera quien vestía un vestido de novia y de sus princesas.</p>	<p>*Vida cotidiana.</p> <p>Es importante reconocer los espacios (particularmente los espacios públicos) donde se habla de la reivindicación de los Derechos Humanos de la Diversidad sexo-género, pues habla no solo de la transformación en los discursos, imaginarios y prácticas cotidianas, sino de la posibilidad de la resignificación cultural del sistema de género que sostiene las relaciones desiguales, de dominación y violencia. Para Uribe (2014), el espacio de la vida cotidiana es el escenario de las prácticas sociales a las que se atribuyen múltiples significados. Espacio y tiempo, requieren de las prácticas cotidianas continuas configuradas a través de los sistemas simbólicos, los imaginarios colectivos, la concepción del género, los procesos religiosos y los sistemas morales.</p>	
<p>Narraciones de Yoselin sobre “los cuerpos transformados”.</p>	<p>*Estereotipos, relaciones sociales y perspectiva de género en el análisis de las identidades muxes.</p> <p>En una oportunidad, Yoselin comentó sobre una muxa que iba con bikini blanco y con plumas: “Ella no usó hormonas, es puro gimnasio, excepto por sus</p>	<p>*Estereotipos, relaciones sociales y perspectiva de género en el análisis de las identidades muxes.</p> <p>Las identidades de género se ven reflejadas en lo que se denomina “expresión de género”, que el CONAPRED (Consejo Nacional Para la Prevención de la Discriminación, 2016) define como: “la manifestación del género de la persona. Puede incluir la forma de</p>	

	<p>senos que se operó, pero ella trabajó mucho su cuerpo, incluso tuvo que dejarlo un tiempo porque se le comenzaron a marcar unos brazotes, pues finalmente nació en cuerpo de hombre”.</p> <p>También compartió parte de su historia en procesos de hormonización. Comenzó a tomar hormonas con muchas de las muxes de esa generación, ellas terminaron cuando se operaron. Yoselín no terminó porque le dio miedo, pues cuando tomó hormonas además del agrandamiento de senos tuvo muchos efectos secundarios, empezando por un dolor insoportable.</p>	<p>hablar, manierismos, modo de vestir, comportamiento personal, comportamiento o interacción social, modificaciones corporales, entre otros aspectos. Constituye las expresiones del género que vive cada persona, ya sea impuesto, aceptado o asumido” (CONAPRED, 2016, pp. 20-21)”. Conceptualmente, Serret (2009) marca tres niveles de expresión de género tomando en cuenta tanto la historicidad del imaginario de género como su carácter performativo. El primero de ellos es el género simbólico, que da cuenta de la pareja simbólica “masculinidad-femineidad” y refiere a un nivel abstracto y referencial. Lo masculino es el símbolo empleado por las sociedades humanas para representarse la fuerza humano-cultural de búsqueda, riesgo, apropiación y dominación, lo femenino representa la alteridad y el límite de la propia cultura bajo forma de objeto, que es a la vez deseo, temor y desprecio. La identidad de género como Derecho Humano Considera la manera en que cada persona se asume a sí misma, de acuerdo con su vivencia personal del cuerpo, sus caracteres físicos, sus emociones y sentimientos, sus acciones, y conforme a la cual se expresa de ese modo hacia el resto de las personas (CONAPRED, 2016).</p> <p>La muxeidad marca para la concepción de las y los muxe la existencia de una gama amplísima de muxes, una diversidad que fluctúa en torno a los procesos de masculinización y feminización del género muxe y los performances en la vida cotidiana a través del cuerpo (Bevacqua, 2014). La identidad muxe plantea la posibilidad de “desidentificación” de la normas reguladoras del sistema de género, de tal forma que cuestione los roles culturales destinados exclusivamente a las mujeres en tanto lo laboral, lo afectivo y lo sexual, sin embargo, tal identidad se construye a partir de los estereotipos de género femenino que la cultura mestiza dominante instauró (Bevacqua, 2014).</p>	
--	---	--	--

<p>Uso de espacios comunes: los baños.</p>	<p><i>*Relaciones sociales y perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</i></p> <p>Había 6 baños portátiles, 2 para mujeres, 2 para hombres y 2 para muxes. Los baños de hombres y mujeres eran utilizados indistintamente por muxes y por su parte, los hombres no siempre utilizaban los baños, pues se veían interminables filas de ellos orinando en las paredes y algunos detrás de los baños portátiles. Al regresar del baño se le preguntó a Yoselin si ha habido casos de hombres que entran a los baños de mujeres, a lo que respondió que sí pero pocas veces: “Hay una claridad, al baño de mujeres entramos las muxe vestidas de mujer y tenemos que orinar sentadas, no paradas, de lo contrario, lo correcto es entrar al baño de hombres”.</p>	<p><i>*Relaciones sociales y perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</i></p> <p>Según Cazés (2000), el género como categoría construida a lo largo de la historia Reconoce los bienes (materiales y simbólicos), sus recursos vitales, su espacio y su lugar en el mundo, da cuenta de su poder real: capacidad para vivir, relación con otros, posición jerárquica, prestigio y estatus, condición política, estado de las relaciones de poder y oportunidades, da sentido a la vida y a los propios límites. “El género asentado en el cuerpo, lo está en el cuerpo histórico; cada quien existe en su propio cuerpo vivido” (Cazés, 2000, p. 33).</p>	
<p>La desnudez y el espacio público.</p>	<p><i>*Estereotipos, relaciones sociales y perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</i></p> <p>En las fiestas tradicionales y muchas veces, en la vida cotidiana, muxes pueden vestir cubriendo solo pechos y genitales, mostrando el resto del cuerpo desnudo; hay quienes incluso muestran también los pezones sin mayor recelo. Según Yoselin, pueden incluso desnudarse al fragor de las fiestas. Durante la Vela, un muxe invitó a bailar a la investigadora; durante el baile, el muxe comenzó a</p>	<p><i>*Estereotipos, relaciones sociales y perspectiva de género en el análisis de las identidades muxe.</i></p> <p>Los muxes, considerados como un modelo de “sexualidad transgresora” son descritos con características de ambos géneros (femenino asociado a las mujeres y masculino asociado a los hombres), no obstante, la masculinidad de la que también hacen parte, está asociada con el ejercicio de poder (Miano, 2011). Lukas Avendaño expresa que como parte de la performatividad del género, lo muxe implica transmitir desde el propio cuerpo la cultura, a la vez que eso pone en evidencia las contradicciones latentes en las identidades hegemónicas (Bevacqua, 2014). Naomi Méndez, muxe gunaa de la comunidad, expresa que los muxes nguiiu’ tienen más privilegios sociales y oportunidades educativas y laborales, por</p>	

	<p>bajarse el pantalón y mostrar su ropa interior hasta bajarla también a la zona de los glúteos. Las personas que veían el baile aplaudían y gritaban eufóricamente mientras el muxe decía a la investigadora: “Aquí hay perras y más perras y evidentemente tú nunca serás más perra que yo”. Terminado el baile, se le preguntó a Yoselin su opinión el hecho; comentó que es normal en esos espacios pero que solo es permitido para las y los muxe, las mujeres no pueden hacer tal cosa y menos “exhibir” sus cuerpos de esa forma, pues no solo serían criticadas sino violentadas sexualmente. En palabras de Naomy: “Aquí las mujeres son muy libres pero todo con respeto y recato”.</p>	<p>lo tanto hay un largo camino y trabajo por hacer para eliminar la discriminación y el uso inequitativo del poder (El País, 2017). A pesar de la fuerte presencia de las mujeres en ámbitos comerciales y públicos, su sexualidad, su orientación del deseo y sus decisiones en los ámbitos políticos son limitados en el mejor de los casos y nulos en la mayoría de ellos, es decir, la libertad económica de las mujeres no garantiza su movilidad cultural y social, ya que sus ingresos son depositados completamente en sus hogares y negocios (Subero, 2013). Según Gómez y Miano (2008), las mujeres son subordinadas en cinco espacios significativos: 1) con el control social de su sexualidad, 2) en el hogar donde se carga a las mujeres con mayor responsabilidad que a los hombres, 3) en los procesos de socialización desde la infancia, que son diferentes para las mujeres que para los hombres, quienes gozan mayor libertad y menos responsabilidades y obligaciones, 4) los espacios de poder político formal están restringidos para las mujeres con sus mínimas excepciones, resultado de las luchas sociales y 5) hay una gran ausencia de la participación de las mujeres en las artes institucionalizadas.</p>	
--	--	--	--

- **Reflexiones finales sobre los resultados de los diarios de observación participante**

Los diarios de observación participante son una herramienta fundamental para la investigación psicológica social. Exponen más que solo listas de datos, porque de base, la finalidad es precisamente reflejar la vida activa y real de las personas que forman parte de las comunidades de estudio. Permiten conocer un área geográfica y de paso sus componentes, pues son capaces de transportar con la sola lectura a las calles donde sucedían y suceden las fiestas, a las casas donde se hace la limpieza, donde se cocina, a los cuartos donde todas las mañanas el espejo lanza certezas sobre la propia identidad y al espacio social donde la propia identidad se difumina y se transforma en identidad colectiva.

Teóricamente, se puede dar una lectura profunda sobre la comunidad muxe, comenzando de hecho por definirla como comunidad, pues en efecto, se trata de una agregación social diferenciada de otras desde la clara definición de su territorialidad, que se nombra y se reconoce dentro y fuera de sí misma. La comunidad muxe es una comunidad en sí y a la vez, forma parte de la comunidad istmeña de la ciudad de Juchitán de Zaragoza en el Estado de Oaxaca.

En esa relación dialéctica, se operan redes establecidas de comunicación, relacionadas no solo con sus referentes históricos y culturales, sino con su capacidad de nombrarse desde su origen. Afianzan el desarrollo y permanencia de la lengua zapoteca, se auto nombran juchitecas, zapotecas o istmeños, y comparten símbolos culturales reflejados en sus espacios, en sus formas de vestir, en sus fiestas, sus tradiciones, sus costumbres, sus mitos, sus rituales y en su forma incluso, de aceptar a los actores externos que por momentos hacen parte de su realidad social.

Las y los muxes en relación con la comunidad istmeña, comparten servicios y espacios comunes, los salones de eventos, las calles, el centro con su emblemático quiosco, “el crucero”, el mercado, los locales de trabajo, incluso a su forma comparten los baños que no son “mixtos” y hacen uso compartido también de los servicios públicos. No en todos los casos les es posible compartir los centros de enseñanza, ni ocupar todas las instalaciones, sin embargo, se reconocen como parte de la comunidad y son reconocidos por otros.

Se puede advertir su grado de identificación con los símbolos locales y cómo a través de ellos aumentan y/o afianzan su sentido de pertenencia. Generan, como dice Cruz (2002), un desarrollo implícito del sentimiento de pertenencia y de identificación, con tal fuerza que incluso se han denominado con un nombre compartido que todos los integrantes comprenden y a su vez, han construido una serie de características definatorias de ser muxes y de ser istmeños.

Finalmente, como las comunidades desempeñan funciones sociales relevantes a nivel local (Cruz, 2002), las y los muxes tienen en general un papel fundamental en la transmisión de valores, conocimientos, pautas de conducta, etc. En sus palabras, son fuertemente responsables de la transmisión y permanencia de la cultura istmeña.

Aunque los casos son diversos y no siempre son favorecedores para todos los miembros de la comunidad, de forma colectiva sí se han generado espacios en función del ejercicio de poder en favor de su reconocimiento social, principalmente a través de asociaciones civiles o proyectos políticos.

Algo tienen claro, no están solos ni solas, cuentan con el apoyo, por ejemplo, de instituciones como Gunaxhíi Guendanabani en apoyo a la prevención de enfermedades de transmisión sexual y en la lucha por la defensoría de sus Derechos Humanos; tienen a sus familias y algunos, como dice “La Kika”, tienen la suerte de haber tenido madres amorosas que les apoyaron desde que se asumieron como muxes; tienen amigas y amigos, aunque Yoselín dice que son los menos, y finalmente, como dicen ellas y ellos, se consolidan en el placer cotidiano de tener múltiples relaciones erótico-afectivas.

De si las teorías psicológicas clásicas respecto a la identidad pueden definir en su totalidad las identidades muxes, la respuesta inmediata sería no. Por definición, la psicología social pretende transgredir los paradigmas psicológicos clásicos orientados a lo individual y en cambio, estudiar la conducta colectiva reconociendo la subjetividad como un producto de la sociedad hacia los individuos, siempre de afuera hacia adentro, tomando en cuenta el contexto, la historia, la cultura y todos los atributos de la misma.

Los presentes diarios de observación, dan cuenta de dos aspectos fundamentales en la conformación de la identidad muxes, por un lado la cultura como concepto psicosocial,

inminentemente relacionado con los afectos y por otro, la vida cotidiana, que es a la vez escenario, utilería y actores de la cultura misma.

La identidad cultural constituye una dimensión simbólica inherente a todas las prácticas de las que son parte todos los miembros de la población de Juchitán, destacando el papel activo de las y los muxe en la construcción y permanencia de esa identidad. Los significados culturales de la sociedad juchiteca se han compartido y han permanecido a través del tiempo, de tal forma que se representan y se entienden en un nivel histórico (Giménez, 2005).

El entorno cultural del que son parte las y los muxe se conforma por significados observables en objetos, artefactos y/o comportamientos y por formas culturales que Giménez (2005) refiere como “*habitus*” y que se traducen en esquemas cognitivos o de representaciones sociales. Tanto los espacios físicos como las casas, las plazas centrales, los bares, las cantinas o el famoso “*crucero*”, como los objetos representacionales traducidos en formas de vestir, en adornos, en maquillaje, en estilos de hablar, de caminar, etc., constituyen la identidad cultural de las y los muxe, asimismo, resaltan las formas culturales desde las categorías de género, que para la sociedad istmeña representa uno de los ejes fundamentales de su identidad.

Las identidades muxe forman parte de la vida cotidiana del total de la población de Juchitán de Zaragoza. El espacio y el tiempo coexisten de manera recíproca, construyendo experiencias sociales compartidas a través de los procesos de interacción de los seres humanos dentro de un marco de vida cultural (Uribe, 2014), que en este caso incluye necesariamente la existencia de la muxeidad.

A modo de reflexión, es importante reconocer que la presencia de las y los muxe es cotidiana para la población istmeña, pero también es cotidiano que se vivan situaciones de violencia y discriminación por condiciones de género. Es decir, que si el espacio y el tiempo en la vida cotidiana no son estáticos ni neutrales y si construyen significados que se refuerzan constantemente mediante las creaciones culturales que la sociedad va adoptando a través del tiempo, es posible transformar las relaciones sociales dentro de la sociedad juchiteca, que apelen a la construcción de relaciones más justas y libres de violencia.

Finalmente, se reconoce que la muxeidad como identidad de género e identidad cultural representa una transgresión a la manía clasificatoria de la cultura occidental, manifestándose como una identidad de género autónoma, que se configura en la noción de las identidades que preceden al concepto “trans”, construyendo y representando así sus propias categorías basadas en la propia cultura. No obstante, en todos los casos, la identidad de género sigue definiéndose desde la masculinidad y la feminidad hegemónicas. Cuando las y los muxe se refieren al vestido o al desempeño de ciertas actividades, siempre lo hacen aludiendo a conceptos como “propios de los hombres” o “propios de las mujeres”, reforzando la idea dicotómica del sexo y el género a pesar de la instauración y reconocimiento de un “tercer género”.

CONCLUSIONES

Si después de todo el proceso investigativo, el objetivo último fuera responder a la pregunta ¿Cómo se conforman y se expresan las identidades muxe? La respuesta sería en lo simple: exactamente igual que como se conforman y se expresan el resto de identidades humanas. Si se debiera remitir al proceso, entonces habría que indagar desde qué sitio se intenta responder tal cuestionamiento, pues como se ha visto, la psicología posee un amplísimo espectro de posibilidades explicativas.

Dentro de la psicología social, también cabe un mundo de explicaciones, que como se habrá reconocido a lo largo del presente estudio, pone en relieve la perspectiva de la identidad social. Tajfel (citado en Javaloy, Rodríguez y Espelt, 2001) es un referente fundamental por haber exigido reconocer el amplio contexto social sobre el que se insertan las relaciones, tomando en cuenta dimensiones como la nación, la clase social y los tantos otros grupos de pertenencia de los individuos, reconociendo no solo su identidad personal, sino que poseen una identidad social, misma que les hace sentirse miembros de grupos y actuar motivados por la pertenencia a ellos.

Elsa Velasco (2002) en su traducción del artículo “Teoría: el concepto de identidad” extraído del dossier pedagógico *Vivre ensemble autrement*, añade una característica fundamental de la identidad: los afectos, pues la define como un sistema articulado de símbolos y valores que se traducen en rasgos “específicos de cada individuo o de un grupo” y que explican modos de pensar, sentir y actuar.

Martínez y Bonilla (2000) refieren que la identidad es la síntesis particular de prescripciones sociales, discursos y representaciones sobre los sujetos, producidas y puestas en acción según determinados contextos, contrario a las posturas que orientan la identidad como una realidad de estatus natural. Asimismo, las autoras haciendo referencia a Habermas (1976), señalan la importancia de diferenciar el “yo” en cuanto a persona (“el yo público”) y el “yo” en cuanto a individuo (“el yo privado”), que es lo que esencialmente nos hace diferentes a los individuos y que forma parte indiscutible de la construcción de la identidad.

Todas las posturas antes mencionadas pueden aplicarse en la comprensión de cualquier fenómeno en torno a la identidad, sin embargo, lo que permite que sean útiles para definir, significar y comprender las identidades de una comunidad en particular y por razones singulares, como lo es el caso de las y los muxes de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, es la comunicación intradisciplinar e interdisciplinar, pues la psicología debe relacionarse con múltiples áreas de conocimiento dentro y fuera de la disciplina misma.

Comprender la construcción de las identidades de forma tan situada, implica necesariamente un pluralismo teórico y práctico, partiendo del hecho de que los procesos psicosociales y la realidad son complejos y por tanto, resulta fundamental abordarlos desde diferentes perspectivas.

Es por lo anterior que comprender la construcción de las identidades muxe requirió no solo plantear distintos enfoques para su análisis, sino relacionarlos teórica y prácticamente. Por principio, se tomaron en cuenta los modelos teóricos psicológicos clásicos que explican la identidad, y no se excluyeron por una razón que va más allá de conservar las tradiciones epistemológicas: los enfoques clásicos de la psicología pueden (y deben) transgredirse para comprender fenómenos sociales complejos, aun cuando sus orígenes se hayan basado en estudios de lo individual.

Para que lo anterior pase de ser un deseo a una posibilidad real, se plantea necesario el escrutinio de las posturas clásicas en psicología, orientado necesariamente por otros modelos de estudio de tipo psicosocial y encaminado finalmente a generar nuevas perspectivas teóricas, que funcionen para dar respuesta a las nuevas realidades o a las que ahí han estado siempre sin ser vistas.

Ahora bien, no pude negarse que desde la perspectiva psicosocial, existen ya muchas posturas que dan cuenta de la posibilidad tangible de hacer nuevas formas de psicología. Uno de los ejemplos más claros se cita durante esta investigación y refiere a la psicología social comunitaria, que por definición supone una reacción alternativa a los modelos clásicos de psicología, pues estudia a los individuos en un contexto sociocultural y afirma que los factores sociales y culturales juegan un papel fundamental y decisivo en el desarrollo de los individuos en comunidad y por tanto, en sociedad.

La psicología social comunitaria es la rama de la psicología que estudia de forma colectiva la diversidad y la relatividad cultural, así como sus relaciones en diferentes contextos, ante diferentes prácticas y en tanto las diferentes creencias y valores (Hombrados, 1996). Toma en suma importancia los factores socioambientales y requiere del análisis de todos los elementos posibles que puedan explicar el comportamiento. Pone de manifiesto el papel de la cultura en la configuración de las creencias, representaciones sociales y valores de las personas en función de las sociedades.

La psicología social comunitaria como fundamento teórico y a través del método participante, permitió obtener algunos principios que dan explicación a la construcción de las identidades muxe. Las identidades muxe no son solo identidades de género, son identidades culturales que eventualmente enfatizan la pertenencia a un particular constructo de género y se expresan a través del mismo. La investigación realizada permite afirmar que lo muxe implica una identidad cultural en función total con la vida cotidiana de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca.

Juchitán representa una sociedad diferenciada del resto de las sociedades mexicanas y del mundo, respaldada no solo con investigaciones previas sino por testimonios actuales de sus propios integrantes. Sus instituciones sociales y relaciones interpersonales pertenecen a un orden social particular, que se ha construido a través de la historia en función de sus tradiciones, costumbres y rutinas.

La identidad cultural en Juchitán de Zaragoza se ha construido, fortalecido y limitado por su geografía que representa un entronque económico y social entre el Istmo de Tehuantepec y el resto del país, así como de otros lugares del mundo, incluyendo por supuesto sus actividades económicas entre las que destacan la pesca, la agricultura y el comercio en todos sus niveles; asimismo, por sus tradiciones que realzan el significado de la cultura zapoteca desde la lengua, el vestido, la gastronomía, la religión y las festividades; pero también por un subconjunto menos visible pero en sobremanera importante, el género.

La identidad cultural constituye una dimensión simbólica inherente a todas las prácticas de las que son parte todos los miembros de la población de Juchitán, destacando el papel activo de las y los muxe en la construcción y permanencia de esa identidad. Los significados culturales de la sociedad juchiteca se han compartido y han permanecido a través del tiempo, de tal forma que se representan y se entienden en un nivel histórico (Giménez, 2005).

El entorno cultural del que son parte las y los muxe se conforma por significados observables en objetos, artefactos y/o comportamientos y por formas culturales que Giménez (2005) refiere como “*habitus*” y que se traducen en esquemas cognitivos o de representaciones sociales. Tanto los espacios físicos como las casas, las plazas centrales, los bares, las cantinas o el famoso crucero, como los objetos representacionales traducidos en formas de vestir, en adornos, en maquillaje, en estilos de hablar, de caminar, etc., constituyen la identidad cultural de las y los muxe, asimismo las formas culturales que resaltan de entre otras categorías, son observables desde el género, que para la sociedad istmeña representa uno de los ejes fundamentales de su cultura.

A lo largo de la investigación se rescataron narraciones que ponen en relieve la importancia de la identidad cultural para las y los muxe, pues representan de forma colectiva no solo un modelo de organización social, sexual y de género particular y diferenciado, sino una imagen completa de lo que significa pertenecer a la cultura zapoteca con todas sus implicaciones. La mayoría de las generaciones de muxes -exceptuando las dos más jóvenes (sexta y séptima) y algunos casos particulares- dominan la lengua zapoteca, conocen su historia, conocen su gastronomía y poseen los conocimientos para replicarla, saben sobre los elementos que componen sus vestuarios, identifican sus festividades más importantes y participan activamente de las costumbres sociales.

Particularmente, las y los muxe tienen el deber de contribuir de forma activa en la conservación de la cultura, es por eso que en relación a su identidad de género, son quienes, además de las mujeres, realizan las actividades socialmente atribuidas a la feminidad como cocinar, realizar las labores domésticas, realizar las tareas de cuidado y sobre todo, organizar las festividades, principalmente las Velas muxe, realizar trabajos de decoración, de estilismo, de costura y de bordado, es decir, gran parte de lo que representa la cultura zapoteca se traduce en tareas específicamente otorgadas a mujeres y muxes.

Gran parte de los resultados obtenidos coincide con los marcos de referencia más críticos y menos sensacionalistas, pues es cierto que para la comunidad muxe, al igual que la identidad como concepto general, la identidad de género y la identidad cultural se configura a través de diversos procesos y variables que tienen también múltiples usos, que van desde las características o atributos de los individuos, hasta las características de sus relaciones

interpersonales, además, enmarcan y regulan tipos de organización social e incluso representan “una especie de simbolismo o ideología de la sociedad” (Rocha, 2009).

Tomando en cuenta lo anterior, son los marcos o referentes simbólicos y los modelos estructurados de las sociedades, los que llevan a plantear un análisis sobre las respuestas que pueden darse a los cuestionamientos sobre cómo se expresan las identidades muxe y qué similitudes o diferencias representan con respecto del concepto de identidades trans. En relación a ello, se encontraron bases de referencia en los recientemente denominados estudios de género.

Hasta antes de los nuevos estudios de género, guiados en gran parte por las teorías feministas, en las llamadas sociedades patriarcales se reconocían únicamente los géneros “femenino” y “masculino”, perspectiva retratada por Gayle Rubin (1975) en la teoría del sistema sexo-género. Hasta entonces todas las definiciones de género sirvieron en un primer plano para diferenciar los cuerpos sexuados desde las atribuciones de género socialmente consensuadas, es decir, para diferenciar las dicotomías hombre-masculino y mujer-femenina, con todas sus implicaciones.

Tras el reconocimiento social y científico de la homosexualidad en el siglo XIX, a finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, la visión de lo *trans* surgió como un movimiento que visibilizó de modo general a las “identidades transversales al género”, en un primer plano, como forma de etiquetar a las personas con identidades de género desviadas de la norma aceptada y por otro lado, como un efecto reflexivo sobre distintas prácticas discursivas que sumaban los estudios de género y la militancia política (Serret, 2009) o lo que hoy día puede entenderse como activismo político y social en torno al género.

Las identidades transversales al género suponen quebrantar el binarismo normativo, sin embargo, los discursos trans que explícitamente engloban las concepciones de lo transgénero, transexual y travesti, no solo siguen naturalizando a su manera el sistema binario basado en la oposición masculino-femenino (Serret, 2009), sino que han anulado las identidades autónomas basadas no solo en el género sino en la cultura, como lo es el caso de las identidades muxe. Al respecto, una de las críticas más acertadas que incluye la concepción del género y la cultura, es la de Stephen (2002), quien plantea la necesidad de reconocer los

distintos sistemas de organización que interactúan en el cambio de discursos del colonialismo español.

La perspectiva de género, también rescatada en el presente estudio como marco de referencia posible para analizar las identidades muxe, permite resignificar teóricamente las concepciones referidas a la identidad de género, porque si bien es cierto que la idea tradicional de asociación directa del sexo con el género limita el universo de la diversidad sexo-genérica en lo real, también permite comprender y analizar críticamente los procesos que se replican dentro de la diversidad misma.

Es necesario considerar que los elementos identitarios de género de las y los muxe, han reforzado y naturalizado las categorías binarias del sistema de género, incluyendo sus implicaciones sociales en cuanto al ejercicio de poder, pues por definición, la identidad muxe, que apunta en todos los casos a la construcción de un “tercer género”, está totalmente basada en la suma de los géneros binarios masculino y femenino.

Las identidades muxe refuerzan sobre todo los estereotipos y atribuciones de la feminidad (históricamente asociada a las mujeres) y los realzan. Algunos ejemplos claros se encuentran en los discursos que apelan al cuidado, a la realización de tareas domésticas, a los oficios de decoración o estilismo y a la poca o nula participación de las y los muxe en los espacios políticos. En otro sentido, se refuerzan los rasgos asociados a la feminidad en función del aspecto físico, relacionado directamente con estereotipos occidentales de belleza, con el vestido, el maquillaje y los manierismos.

En un sentido más amplio, apelando al concepto de género simbólico de Serret (2009), según las imposiciones del sistema de género, la masculinidad es entendida como esencialmente dominante y cuyo poder puede ser usado para discriminar y subordinar a la feminidad en todas sus formas, independientemente del cuerpo de atribución.

En el caso de las y los muxe, la identidad sexual, es decir, el reconocimiento del propio cuerpo biológico es innegable, de hecho, la gran mayoría de muxes no desean transformarse quirúrgica u hormonalmente, aunque hay casos particulares donde no solo se desea sino que se lleva a cabo. Sin embargo, el reconocimiento del cuerpo no implica necesariamente la

aceptación del mismo. Naomi por ejemplo, narra que nació en cuerpo de hombre pero sabe que no es hombre, a la vez que tampoco es mujer por representar socialmente la figura física y las actividades atribuidas a las mujeres.

En todos los casos, la identidad de género sigue definiéndose desde la masculinidad y la feminidad hegemónicas. Cuando las y los muxe se refieren al vestido o al desempeño de ciertas actividades, siempre lo hacen aludiendo a conceptos “propios de los hombres” o “propios de las mujeres”. La identidad muxe no se deslinda de la idea dicotómica del sexo y el género a pesar de la instauración y reconocimiento de un “tercer género”, que no necesariamente representa una transgresión al sistema de género sino un refuerzo del mismo dentro de la diversidad.

Por otro lado, la muxeidad como identidad de género e identidad cultural, sí representa una transgresión a la manía clasificatoria de la cultura occidental y configura la noción de las identidades que preceden al concepto “trans”, representando categorías que desde la propia cultura, ya existían mucho antes de que lo “trans” apareciera como concepto político vías a visibilizar las demandas sociales para el reconocimiento y acceso a los Derechos Humanos. Amaranta Gómez (2016) expresa que en nuestras épocas globalizantes y globalizadas, parece ser que lo trans es sinónimo de modernidad y todas las demás identidades son sinónimo de atraso.

Identificar el prefijo “trans” referido al sexo y el género, desde los procesos psicológicos y en conjunto con los discursos sociales, culturales, políticos, etc., podría hacer pensar inmediatamente en los tres discursos hegemónicos de “lo trans”, en cambio, entender epistemológicamente las identidades transversales como todas aquellas identidades que no se adhieren, no aceptan, no asumen, o no desean asumir la imposición del sistema generalmente dicho “sistema sexo-género”, podría permitir entender y reconocer la existencia de un amplio espectro de identidades autónomas y totalmente legítimas.

Con lo anterior, podría entenderse que no todas las concepciones identitarias se enmarcan en las prescripciones occidentalizadas del género y se podría hablar de la identidad muxe como una identidad autónoma y legítima, más o menos flexible desde sus permisiones culturales, sin tener que recurrir de manera obligada, sobre todo desde los espacios científicos,

académicos y mediáticos, a esos otros discursos “trans” para definirlos. Y bien, si en todo caso, una persona con identidad muxe deseara hacer uso o apropiarse de los discursos “trans”, cabría la misma lógica de elección libertaria.

En lo que concierne a las conclusiones propiamente académicas, puede decirse que la presente investigación es pluralmente teórica e interdisciplinar, pues haya respuestas desde diferentes perspectivas teórico-metodológicas dentro y fuera de la psicología, principalmente desde la antropología, la sociología y los estudios de género.

Se apeló a desarrollar modelos conceptuales y no leyes invariantes, pues la diferencia y pluralidad de situaciones y contextos, requiere del desarrollo de múltiples y diferentes modelos explicativos. Asimismo, se empleó una gran variedad de técnicas y procedimientos de investigación en función de la investigación cualitativa.

Se resalta que la investigación aquí planteada, estableció un proceso de retroalimentación antes, durante y después, entre teoría y práctica de forma cotidiana, intentando en lo más posible que ambas partes se justificaran de forma mutua y recíproca, garantizando la responsabilidad social, ética y profesional de la investigadora.

Uno de los enfoques principales de la psicología social y particularmente de la psicología social comunitaria es el cambio social, por esa razón la investigación es el paso inicial que permite generar nuevos modelos de intervención social, orientados sociopolíticamente y comprometidos con la desigualdad y la búsqueda de la justicia.

Finalmente, es preciso detallar lo que Hombrados (1996) define bajo la postura de perfilar un nuevo papel profesional, pues refiere que la psicología social y particularmente la psicología social comunitaria aparece como una nueva filosofía en la prestación de servicios, pues desde la investigación y la intervención, el psicólogo o psicóloga debe encontrar la mejor forma de dar su conocimiento, facilitando el desarrollo de habilidades y estrategias en la solución de problemas.

“Junto con la vocación aplicada de la disciplina aparece el interés por el rigor científico sin el que no sería posible la unión indisoluble entre teoría y práctica”
(Hombrados, 1996, p. 77)

REFLEXIONES PERSONALES FINALES

Cuando estaba sentada en el salón de clases por ahí de principios de 2015, por mi mente no pasaba mínimamente pensar en el más grande de mis proyectos académicos, que tendría fin hasta cuatro años después. Lo que sí recuerdo es que desde entonces, casi todo lo que veían mis ojos y entendía mi mente, se encontraba siempre en relación constante con la psicología social comunitaria.

Mi primer acercamiento a una comunidad para fines investigativos y de intervención, fue en el plantel 17 del Colegio de Bachilleres en Huayamilpas y, para ser sincera no quería trabajar con esa comunidad, en principio, porque no comprendía realmente lo que significaba el trabajo comunitario y después, por miedo, porque era la primera vez durante todo lo que llevaba de carrera profesional, que la teoría salía de las aulas para enfrentarse en la práctica al mundo real.

Casi dos años más tarde, ese miedo regresó, quizá porque a mi percepción, desde la academia, la psicología permanece centrada en lo que Cohen (1975) refería como “términos meramente instrumentales” para definir y dar explicación a los fenómenos psicológicos, posiblemente negando aun, el evidente carácter social de tales procesos.

Si algo aprendí desde las bases teórico-metodológicas y prácticas de la psicología social comunitaria, es que no se eligen las comunidades de trabajo, se corresponde éticamente a ellas en conciencia de la responsabilidad social que confiere la profesión. Y lo vi evidente cuando después de planear montones de temas posibles para esta tesis, a inicios del año 2016 comencé a identificar por distintos medios, la creciente ola de información referida a “los muxes” de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca.

Lo primero que me atrapó fue preguntarme si era realmente posible que existiera en México una población transgresora del sistema binario de género, así como una sociedad libre de discriminación sexual. A finales del mismo año, el Laboratorio de Neuroecología Cognitiva de la Facultad de Psicología de la UNAM, a cargo del Dr. Isaac González Santoyo, comenzó a trabajar en un proyecto de investigación con la población muxe y fue entonces que, como aquella primera vez que no quería trabajar en el Colegio de Bachilleres, entré de todas formas y con todo y miedo, de lleno al tema.

La segunda cosa que aprendí, quizá más importante que la primera, fue que yo no elijo lo que se ha de investigar y que mi papel como psicóloga que trabaja desde el enfoque social comunitario, es, como plantea Montero (2008), el de facilitadora del proceso de investigación en un nivel, y de intervención en otro.

Parte fundamental del trabajo en psicología social (independientemente de la postura teórico-metodológica de la que se parta) es el reconocimiento y resignificación constante de los marcos teóricos de referencia. Me dediqué varios meses de forma obsesiva a revisar la mayor cantidad posible de referentes sobre la población muxe y menciono esto porque aun así, yo conocí a la población de Juchitán de Zaragoza y a la comunidad muxe hasta que estuve ahí y les conocí a través de sus propios saberes y sus propias formas de significar y dar sentido a sus realidades.

Siendo honesta, el enfoque inicial para este estudio se centraba única y exclusivamente en la comprensión de las categorías de “género”, incluso me aferré un poco a él aun después de haber terminado el proyecto, como seguramente ha sido evidente. Lo cierto es que, como deja claro Maritza Montero (2008), la psicología social comunitaria parte de los modos de ser y hacer de los actores sociales pertenecientes a la comunidad, de forma simultánea con los modos de ser y hacer de los actores externos, que en este caso, refieren a quien investiga.

Encontré con más claridad que nunca, que el carácter participativo del que se dota a la psicología social comunitaria y por ende a sus componentes metodológicos como la Investigación Acción Participativa y al Método Participante, consiste primordialmente en que nadie conoce mejor a la comunidad ni sus símbolos compartidos, ni su cultura, ni su modelo de organización social, que la comunidad misma, por tanto, es la comunidad la que dirige y guía el trabajo, sea de investigación o intervención, y la única forma de entender esas realidades, es siendo parte activa de ellas.

Cuando escribo que reconozco a la comunidad muxe como una comunidad en su totalidad es porque así es, pareciera que cada punto de los referentes teóricos les define a la perfección. Así rescato un tercer aprendizaje: la psicología social es tan amplia y compleja como los sistemas sociales mismos, por esa razón, si su objeto de estudio es la conducta colectiva y la conducta colectiva se genera en función de los individuos socialmente construidos, entonces,

puede afirmarse que la psicología social permite analizar, cuestionar, dar respuesta y transformar los fenómenos sociales de cualquier índole.

Desearía poder describir en una tesis toda la experiencia de haber formado parte de la comunidad muxe de Juchitán de Zaragoza; exponer a detalle las formas de las casas, los colores del suelo, las miradas de las iguanas trepadas en el árbol más grande en el conocido y concurrido centro, las risas de las niñas y los niños, todos y cada uno de los olores de la comida de día, de noche, de madrugada durante las Velas o el ritmo único e inconfundible de un buen son juchiteco... y a través de ello, intentar explicar por qué a momentos, la identidad no puede explicarse, aunque se intente.

Finalmente, me parece fundamental reconocer el trabajo compartido con la comunidad muxe y particularmente con Yoselin, quien abrió su vida de forma honesta y respetuosa, quien abrió además su casa, su lugar de trabajo, su tiempo y su capacidad de escucha para hacer posible en conjunto con las y los demás participantes, esto que para algunos significa que estar sentada en aquella silla del salón de clases en 2015 valió la pena, pero que para mí, representa ya una experiencia que hace parte fundamental de mi propia identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, M. (2011). *Diario de campo y trabajo social*. Facultad de Medicina, UNAM. México.
- Aguilar, T. (2008). El sistema sexo-género en los movimientos feministas. *Amnis*, Vol. 8, s.n. 1-12. Recuperado de <https://journals.openedition.org/amnis/537?lang=es>.
- Arancibia, M. (2015). La identidad como una construcción cultural para la sociología. Reflexiones conceptuales: teoría sociológica. Sincretismos sociológicos. *Nuevos imaginarios, revista electrónica*, Vol. 1, #2, 1-16.
- Barreto, J. y Puyana, Y. (1996). *Sentí que se me desprendía el alma. Análisis de procesos y prácticas de socialización. Socialización e Identidad*, Capítulo 1. Colombia: INDEPAZ.
- Beauvoir, S. (1969). *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo Veinte. Traducción de Pablo Palant.
- Bevacqua, G. (2014). México-Argentina: la identidad muxe en *Réquiem para un Alcaraván* de Lukas Avendaño. *Journal of Theatricalities and Visual Culture*, s. vol., s. n. Recuperado de <http://web.calstatela.edu/misc/karpa/Karpa7b/Site%20Folder/bevacqua1.html>
- Bordignon, N. (2005). El desarrollo psicosocial de Eric Erikson. El diagrama epigenético del adulto. *Revista Lasallista de Investigación*, Vol. 2, #2, 50-63.
- Butler, J. (2004). *Deshacer el género*. Barcelona, España. Paidós.
- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, España: Síntesis.
- Carrera, M., DePalma, R., Lameiras, M. (2012). Sex/Gender identity: Moving beyond fixed and 'natural' categories. *Sexualities*, vol. 15, (8). 995-1016. Recuperado de sex.sagepub.com. [Traducción personal del texto en inglés]
- Castells, M. (2003). *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza editorial.
- Cazés, D. (2000). *La perspectiva de género. Guía para diseñar, poner en marcha, dar seguimiento y evaluar proyectos de investigación y acciones públicas y civiles*. México: CONAPO.

- Cohen, G. (1975). *La Psicología en la Salud Pública*. México, D.F.: Extemporáneos.
- Cruz, F. (2002). *Qué es la Psicología Comunitaria*. Madrid: Edotorial CCS.
- Fernández, P. (2005). Aprioris para una Psicología de la cultura. *Athenea Digital*, #7. México.
- Fernández, P. (2006). *El concepto de Psicología Colectiva*. México: UNAM.
- Fernández P. (2000). *La afectividad colectiva*. México D.F.: Taurus.
- Fernández, P. (2004). *La sociedad mental*. Barcelona: Anthropos.
- Flores, F. (2001). *Psicología Social y Género. El sexo como objeto de representación social*. México: UNAM.
- Flores, J. (2010). Travestidos de etnicidad Zapoteca: Una etnografía de los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos. *Anuario de Hojas de Warmi*, s. vol., #15, s. págs.
- Foster, W. (2004). Género y fotografía en Juchitán de las mujeres de Graciela Iturbide. *Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, s. vol., #11, 63-69.
- García-Leiva, P. (2005). Identidad de género: modelos explicativos. *Escritos de psicología*, Vol. 7, 71-81.
- García, S. (2003). Reseña de "Hombres, mujeres y muxe' en el Istmo de Tehuantepec" de Marinella Borruso. *Alteridades*, Vol. 13, #26, 158-161. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702616>
- Garzón, A. (2015). *Masculinidad y Feminidad hegemónicas* y sus consecuencias en la salud de hombres y mujeres [Artículo electrónico], Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/281414685_Masculinidad_y_Feminidad_hegemónicas_y_sus_consecuencias_en_la_salud_de_hombres_y_mujeres DOI: 10.13140/RG.2.1.2401.7689
- Giménez, G. (2005). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. México: Instituto de Investigaciones sociales, UNAM.

- Gómez, A. (2009). *El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas*. Revista Mexicana de Sociología, Vol. 71, #4, 675-713.
- Gómez, A., Miano, M. (2008). Dimensiones discursivas del sistema de sexo y género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México), *Pappers*, s. vol., #88, 165-178.
- Guber, R. (2001). La Observación Participante. En Guber, R. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma. 55-100.
- Hernández, R. (2014). Metodología de la Investigación. Sexta edición. México: Interamericana Editores, S.A. de C.V., McGRAW-HILL.
- Hombrados, M. (1996). *Introducción a la Psicología Comunitaria*. España: Málaga Editores Aljibe.
- Ito, M. & Vargas, B. (2005). *Investigación cualitativa para psicólogos. De la idea al reporte*. México. Porrúa 43-65.
- Javaloy, F., Rodríguez, A. y Espelt, E. (2001). *Comportamiento colectivo y movimientos sociales*. Madrid: Prentice.
- Jayme, M. (1999). *La identidad de género*. Barcelona, España: Facultad de Psicología (UB). Departamento de Personalidad, Evaluación y Tratamiento Psicológicos.
- Le Bon, G. (1895). *Psicología de las masas. Estudio sobre la psicología de las multitudes*. Buenos Aires.
- Lindón, A. (Coord.), (2000). *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. Barcelona: Anthropos-CRIM-El Colegio Mexiquense.
- López, F. (1984). La adquisición del rol y la identidad sexual: función de la familia. *Infancia y Aprendizaje*, Vol. 26, 65-75.
- Martínez, I., Bonilla, A. (2000), *Construcción de la subjetividad, Capítulo 5*, pp. 65-114, en: *Sistema sexo/género, identidades y construcción de la subjetividad*, España: Universitat de València, València.
- Miano, M. (2002). *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*. México: INAH y Plaza y Valdés, S.A. de C.V.

- Miano, M. (2011). Muxe y Femminielli: Género, Sexo, Sexualidad y Cultura. *Diario de antropólogos*, Vol. 124, (125), 179-198. [Traducción personal del texto original en francés].
- Mirandé, A. (2015). Hombres Mujeres: An Indigenous Third Gender. *Men and Masculinities*, s. vol., s. n., 1-27. Recuperado de: jmm.sagepub.com. [Traducción personal del texto en inglés].
- Montero, M. (1998). Comunidad como objeto y sujeto de la acción social. En A. Martín (Ed.), *Psicología Comunitaria: fundamentos y aplicaciones*. Madrid: Síntesis (p. 212).
- Montero, M. (2007). Comunidad y sentido de comunidad. En Montero, M. *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Argentina. Paidós
- Montero, M. (2012). *Hacer para transformar. El método en la psicología comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Montero, M. (2008). *Introducción a la Psicología Comunitaria: desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.
- Montero, M. (2003). La comunidad como ámbito de ciudadanía: Carácter político del trabajo psicosocial comunitario. En *Teoría y Práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Oehmichen, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. México: UNAM.
- Piaget, J. (1971). *Epistemología y Psicología de la Identidad*. (1º Ed.) Buenos Aires: Paidós.
- Quintero, M. (2008). *Investigaciones sobre género: aspectos conceptuales y metodológicos*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Robles, B. (2008). La infancia y la niñez en el sentido de identidad. Comentarios en torno a las etapas de la vida de Erik Erkson. *Revista Mexicana de Pediatría*, Vol. 75, #1, 29-34.
- Rocha, T. (2009). Desarrollo de la Identidad de Género desde una Perspectiva Psico-Socio-Cultural: Un Recorrido Conceptual. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, vol. 43, #2, 250-259.

Rodríguez, E. (2017). Reflexiones en torno a la tradición crítica en la psicología social de América Latina. *Cuadernos de Psicología*. #3, Vol. 19, 299-315.

Rubin, G. (1989). *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*, en: Vance, Carole (comp.) Placer y peligro. *Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución, p. 130 y 134.

Salazar, E. (2015). *Procesos Colectivos y Problemas Sociales*, materia escolar, 2015.

Schutz, A. (1999). *El forastero. Ensayo de Psicología Social*. Estudios sobre Teoría Social. Capítulo IV. Buenos Aires: Amorrortu Ediciones.

Serret, E. (2008). *Qué es y para qué es la perspectiva de género. Libro de texto para la asignatura: Perspectiva de Género, en educación superior*. México: Instituto de la Mujer Oaxaqueña.

Serret, E. (2009). La conformación reflexiva de las identidades trans. *Sociológica*, Vol. 24, #69, 79-100.

Stephen, L. (2002). Sexualities and Genders in Zapotec Oaxaca. *Latin American Perspectives*, vol. 29, (2). 41-59. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/3185126>
[Traducción personal del texto en inglés].

Subero, G. (2013). Muxeninity and the Institutionalization of a Third Gender Identity in Alejandra Islas's *Muxes: auténticas, intrépidas, buscadoras de peligro*, *Hispanic Research Journal*, vol. 14, #2, 93-175.

Tjeder, D. (2008). *Masculinidades. El Juego de Género de los Hombres en el que Participan las Mujeres*. Las misoginias implícitas y la producción de posiciones legítimas: la teorización del dominio masculino. Ramírez, J.C. & Uribe, G. (coords.) México: Plaza y Valdés.

Uribe, M. (2014). La vida cotidiana como espacio de construcción social. *Procesos Históricos*, ISSN: 1690-4818, #25, 100-113.

Valenzuela, C. (2012). *Concepto Piagetiano de Identidad en el proceso de Psicoterapia Constructivista Evolutiva en Niños*. Tesis Magistral. Chile: Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Posgrado, Programa de Magíster en Psicología Clínica.

Velasco, E. (2002). *Teoría: el concepto de identidad*, extraído del dossier pedagógico *Vivre ensemble autrement*. Secretaría de Estado para la Cooperación al Desarrollo de Bélgica. Traducción para el Centro de Investigación para la Paz (CIP-FUHEM): Elsa Velasco.

Vera, J. y Valenzuela J. (2012). El concepto de Identidad para el estudio de las transiciones. *Psicología & Sociedade*, Vol. 24, #2, 272-282.

Rodríguez, 2017, p. 308

OTRAS REFERENCIAS

Alejandra Islas (Productora y Directora). (2005). *Muxes: Auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro* [video] CONACULTA. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=FUfA-36-L-4&list=PLoVu_079XAZn4qnDxJLvPo_qxXuJyZTQQ

Al sur del Río Bravo (Programa de radio argentino) (22 de julio de 2016). *Amaranta Gómez Regalado: la cuestión indígena y trans de la identidad muxe* [podcast de audio]. Recuperado de <http://www.marcha.org.ar/amaranta-gomez-regalado-la-cuestion-indigena-y-trans-en-la-identidad-muxe/>

Corta Mortaja (2016). Amor muxe: Juchitán, Oaxaca. Recuperado de <http://cortamortaja.com.mx/el-istmo/2279-amor-muxe-juchitan-oaxaca> el 23 de enero de 2017.

El País (2017). *Página web institucional*. Entrevista por Mónica Cruz, 2 de febrero de 2017. Recuperado de http://verne.elpais.com/verne/2017/01/31/mexico/1485834145_612368.html?id_externo_rs oc=FB_MX_CM

Laura Woldenberg (Productora) y Bernardo Loyola (Director). (2013). *Las intrépidas buscadoras de peligro* [video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=nTY-7dfyy68>

Maureen Gosling (Productora y Directora) y Ellen Osborne (Directora). (1993). *Ramo de Fuego* [video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=uRVbEGZ-FAQ>

ANEXOS

Anexo 1. Guía de observación en comunidades urbanas

hora inicio _____ termino _____ Día y Fecha _____ Calle _____ De _____ Hasta _____

1 Vivienda (pisos, material, fachada, fecha aproximada de construcción, estilo)
Casas _____
Departamentos _____
Otro (vecindades, asentamientos Informales, privadas) _____

2 Servicios *Especificar si son públicos o privados*
Básicos (alcantarillado, postes y cables de luz teléfonos) _____
Médicos (Hospitales, Clínicas, Consultorios, Odontólogos, Veterinarios) _____
Profesionales (psicólogos, abogados, contadores) _____
Oficinas (gubernamentales, privadas) _____
Escuelas (Nivel) _____
Seguridad (Módulos, Patrullas, policía ejército, particulares) _____
Museos, bibliotecas, centros culturales _____
Otros (Curanderos, tarot) _____

3 Negocios *Importante registrar si son sucursales de alguna cadena*
Tiendas (Abarrotes, Mini-súper, Supermercado, farmacia, panadería, ópticas, zapaterías, tiendas de ropa etc.) _____
Talleres (Mecánicos, Eléctricos, Carpinterías, Herrerías, Reparación de calzado, de electrodomésticos, limpieza de autos etc.) _____
Alimentos preparados Formales _____ Informales _____
Mercados Formales _____ Informales (Tianguis) _____
Vendedores ambulantes _____
Ocio (Internet, bares, cines, discotecas, maquirfitas, salones de fiestas) _____
Plazas comerciales _____
Otros _____

4 Vialidad
Banquetas (Tamaño, estado, árboles) _____
Calles (Tamaño, estado, baches, tráfico, empedrado, pavimentado terracería, sentido, coches estacionados, etc.) _____
Señalización (Numeración, nombre de calles, semáforos) _____
Transporte (coches, camionetas) _____
Transporte público (combis, peceros, camiones, rutas) _____
Puentes, glorietas, camellones _____

5 Espacios públicos (Estadios, Parques, Plazas, Plazoletas, Explanadas, Kioscos, Otros) *Describir* _____

6 Asociaciones civiles y religiosas (Iglesias, ONG, Centros comunitarios) _____

7 Gente (Sexo, edad, solos, en grupo, actividades) _____

8 Ambiente
Olores, sonidos, contaminación _____
Huertos, caballos, pájaros, fauna nociva _____
Paisaje urbano (Nichos religiosos, Anuncios, Propaganda política, Espectaculares, Graffiti) _____

Anexo 2. Guía de entrevistas

- Preguntas generales

- 1) Desde tu experiencia de vida ¿Qué significa ser muxe?
- 2) ¿Cómo fue tu experiencia inicial al identificarte como muxe?
- 3) ¿Qué entiendes por feminidad?
- 4) ¿Qué entiendes por masculinidad?
- 5) ¿Te consideras una persona femenina?
- 6) ¿Te consideras una persona masculina?
- 7) ¿Cómo te relacionas con tu familia?
- 8) ¿Cómo te relacionas con otros muxe de la comunidad?
- 9) ¿Cómo te relacionas con los hombres de tu comunidad?
- 10) ¿Cómo te relacionas con las mujeres de tu comunidad?

- Preguntas de estructura

- 1) ¿A qué problemas se enfrentan los muxe?
- 2) ¿Cómo son vistos los muxe fuera de la comunidad?
- 3) ¿Qué caracteriza a los muxe?
- 4) ¿Cómo son las relaciones afectivas de los muxe?
- 5) ¿Qué labores desempeñas de manera cotidiana en tu comunidad?
- 6) ¿Qué labores desempeñan de manera cotidiana los muxe en tu comunidad?

- Preguntas de contraste

- 1) Fuera de Juchitán, en medios de comunicación e incluso en artículos de investigaciones previas se plantea que en Juchitán existe un “paraíso muxe” ¿Qué opinión tienes al respecto?
- 2) En esos mismos medios, se dice que dentro de la comunidad son las mujeres las que tienen el mayor privilegio y protagonismo sobre los hombres y sobre los muxe ¿Qué opinas sobre ese tema?

Anexo 3. Formato general de Diario de Observación Participante

Sesión:			
Fecha:			
Tema general:			
Observación sistemática y situada	Descripción y organización de las observaciones en categorías de análisis	Reflexión y teoría	Reflexiones sobre el trabajo de observación
<p>Puntualizar las observaciones una a una y organizar los hechos tal como sucedieron.</p>	<p>Describir las observaciones y relacionarlas con categorías de análisis de acuerdo al marco teórico.</p>	<p>Desarrollar las categorías de acuerdo al marco teórico de referencia e incluir un análisis reflexivo.</p>	<p>Analizar de forma crítica el trabajo de observación y aportar estrategias de acuerdo a las áreas de oportunidad.</p>

Anexo 4. Cronograma general de actividades

Las fechas establecidas contemplaron cubrir el lapso de un mes aproximadamente, en el que se desarrollaron las siguientes actividades:

- Llegada a Juchitán de Zaragoza y contacto directo con la persona informante clave (13 de diciembre de 2016).
- Observación en los distintos niveles según lo permita cada situación (permanentemente).
- De acuerdo a lo posible, realización de notas en el diario de campo de forma permanente (permanentemente).
- Calendarización de fechas para entrevistas y entrevistas participativas de acuerdo a los tiempos de la persona informante clave y el resto de los participantes (del 13 al 28 de diciembre de 2016).
- Recorrido por el lugar y sus espacios representativos (en distintos momentos).
- Visitas a los muxe participantes para la aplicación de entrevistas y entrevistas participativas acorde al cronograma de actividades y según los lineamientos de dichos instrumentos.
- Terminadas las visitas facilitadas por la persona informante clave, se buscaron espacios para el agradecimiento general a las personas participantes antes de salir de la comunidad (semana del 3 al 10 de enero de 2017).
- Salida de la localidad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca (12 de enero de 2017).
- Vaciado de datos del diario de campo a los diarios de observación participante (permanentemente).
- De acuerdo con las entrevistas y las observaciones organizadas en los diarios de observación participante, análisis de resultados por medio de categorías con base en el marco teórico (sin fecha específica).

Anexo 5. Invitación a la Vela Nochebuena

“GRANDIOSA VELA NOCHEBUENA”

LA SOCIEDAD DE LA RENOMBRADA VELA NOCHEBUENA

Tiene el honor de invitar a usted y a su apreciable familia a la grandiosa vela que se llevará a cabo este **sábado 17 de Diciembre** del año en curso a partir de las 9:00 p.m. en el Salón Margarita de la novena sección sur, y la coronación de su graciosa majestad:

YULISSA 19. su corte de honor

MADRINA DE CORONACION: Lic. Gloria Sánchez López

AMENIZARA: “BUPU Y RON”

Y para el domingo 18, se les espera a la tradicional lavada de ollas.

MAYORDOMA SALIENTE: Génesis Denis López López

CAPITANAS: Mésali Morales, La Güera Ripoll y la sensualidad de la capitana Lucía Guerra Borjón.

MAYORDOMA ENTRANTE: María Fernanda

SOCIAS QUE LLEVARÁN LA VELA: María de los Monteros, Diana Viviana, Génesis Rodríguez, Estrella, Naomi, Manuel, Güera Ripoll, Celeste, Apachu, Torcha, María Fernanda, Mésali, Coral, Yulissa y Ninel.

INVITADAS ESPECIALES: “Velo Guendaliza”

REINA ENTRANTE: Darina Santamarina del Castillo

EL CLUB NOCHEBUENA LES DESEA UNA FELIZ NAVIDAD Y UN PROSPERO AÑO NUEVO

H. CD. DE JUCHITAN DE ZARAGOZA OAXACA, DICIEMBRE DEL 2016

Anexo 6. Entrevistas

Entrevistas y entrevistas participantes

Entrevista a Yoselin

Desde tu experiencia de vida ¿Qué significa ser muxe? Reconocerse como mujer, actuar y vivir como mujer aunque biológicamente haya nacido en cuerpo de varón. “Lo muxe se lleva en el corazón”.

¿Cómo fue tu experiencia inicial al identificarte como muxe? Se dio cuenta de que era muxe desde los 8 años, cuando tuvo un encuentro erótico con el novio de su hermana que era más grande; a ella le gustaba el joven hasta que sucedió que se encontraron solos (no describió más). Su hermana los descubrió y entonces Yoselin le dijo que era muxe. Nunca se sintió a gusto vistiendo pantalones y camisas, a partir de los 15 años cuando comenzó en el trabajo sexual también comenzó a vestirse como mujer (en sus palabras). Fue inevitable que su familia se enterara, “fue difícil pero no tanto”. Su papá no aceptó la situación y se fue de su casa, desde entonces, pudo asumir su identidad con gusto. A diferencia de otras muxe que en sus casas “visten de hombre” y en fiestas “visten de mujer”, ella siempre está de mujer.

Haces énfasis en la vestimenta ¿Qué relación crees que tiene la vestimenta con la feminidad y la masculinidad? Siempre se ha considerado femenina, por eso nunca se sintió a gusto en ropa que está diseñada para hombres. Las muxe que se asumen mujeres son más femeninas y son las que se visten de falda, tienen cabello largo y se maquillan. Existe una amplia diversidad de muxes que se dividen en dos grandes grupos: muxes gunaa que pueden identificarse como mujeres completamente y muxes nguuii’ que aunque son muxes y tienen relaciones con hombres, no se visten como mujeres, podría decirse que en apariencia son más masculinos pero no son hombres, son muxe.

¿Cómo te relacionas con los hombres de tu comunidad? Los hombres de la comunidad pueden ser vecinos, familia o amigos, hay otros por los que siente atraída. Las y los muxe se relacionan afectiva y sexualmente con hombres que se consideran heterosexuales. Algunos consideran que ser muxe es ser homosexual pero no es así, ya que no se sienten atraídas/os por personas de su mismo género, es decir, las y los muxe no se relacionan con otros muxe,

sino con hombres que se consideran heterosexuales y cumplen los rasgos asociados a la masculinidad, incluso la mayoría de ellos están casados y tienen hijos.

¿Cómo te relacionas con otras u otros muxe de la comunidad? Tiene que relacionarse de forma muy directa ya que la A.C. no solo realiza pruebas de detección de VIH, también hay un trabajo de apoyo a la comunidad muy fuerte, desde el hecho de repartirles condones de forma constante hasta la atención psicológica que se brinda. Por otro lado, no todas las muxe son sus amigas, hay algunas con las que se lleva mejor y otras con las que incluso ha tenido problemas por el trabajo sexual e incluso por hombres.

Actualmente ¿Cómo te relacionas con tu familia? Se lleva bien con toda su familia; vive con su mamá y una de sus hermanas. Es cuidadora de su mamá, sus sobrinas y sobrinos, para ella son su adoración. Su hermana a veces la apoya económicamente y cuando necesita dinero y no puede prestarle, recurre al trabajo sexual.

¿Cómo crees que son vistas/os como muxes dentro de su comunidad? Desafortunadamente, en Juchitán no se vive el paraíso que se dice. Todos los días viven discriminación e incluso ha habido crímenes de odio hacia la comunidad. En Juchitán existe un fuerte estigma hacia la comunidad muxe, se cree que todos tienen VIH, hay pocas oportunidades para incorporarse a trabajos mejor remunerados, muchas veces aunque saben hacer comida las personas no compran de lo que cocinan, hay dificultades para acceder a una mejor educación y en general, tienen que vivir “al día”, esperando tener una mejor oportunidad.

¿A qué problemas se enfrentan los muxe? Al desempleo, la falta de estudios, discriminación, falta de reconocimiento de su identidad y en los peores casos, a la muerte. Aunque también al ser muxe se es consciente de que no se podrá tener un verdadero amor, no se podrán casar jamás no solo porque sería mal visto que un hombre se casara con una muxe, sino porque la Iglesia y la sociedad no lo permitirían.

¿Cómo son vistos los muxe fuera de la comunidad? Juchitán ha sido espacio para muchas investigaciones, proyectos de cine y fotografía, muchas personas van de otros lugares del país y del mundo y llegan creyendo que se encontrarán con el paraíso del que se habla. Las

personas fuera de la comunidad creen que todo es fácil aunque no es así. “Juchitán no es un paraíso. Paraíso es un lugar donde no hay muerte, no hay discriminación. En Juchitán los muxes todos los días vivimos discriminación. Aquí hay muerte. Esto no puede ser un paraíso”.

¿Qué caracteriza a los muxes? Su alegría, su papel en las fiestas y que toman mucho, dice Yoselin. Se considera afortunada por ser muxes, cree que aunque la discriminación existe, también hay personas que les ven y tratan con normalidad y respeto. Asegura que la comunidad muxes es diferente a cualquier otra que haya conocido en el país, que las mujeres trans que ha conocido en la Ciudad de México son distintas a las muxes porque ser muxes es conocer su historia y su cultura más allá del cuerpo o de la apariencia.

¿Qué labores desempeñas de manera cotidiana en tu comunidad? La A.C. es su prioridad aunque no tiene retribución económica ni estabilidad laboral. Recurre al trabajo sexual cuando no tiene dinero. Se dedica a imitar cantantes famosas en algunas cantinas y bares, también sabe cocinar, hacer aguas, bordar y hacer adorno. Cuida a su mamá y a su familia y le gusta mucho ir a fiestas.

Entrevista a Felina

¿Qué papel juegan las y los muxes en la sociedad de Juchitán? Depende, cada quien ocupa un lugar particular porque no todas hacen lo mismo. Ella por ejemplo tiene la estética, es activista y la Presidenta de las Auténticas Intrépidas y Buscadoras de Peligro.

¿Cómo es la vida de las muxes? Muy movida, siempre tienen muchas ocupaciones. Hay que hacer muchas cosas, atender los negocios, organizar las velas y en su caso, trabajar desde el activismo implica mucho tiempo, organización social con muxes de la comunidad y con autoridades locales, asistencia a foros y muchas otras actividades.

¿Cómo se organiza una vela? Cada grupo tiene a sus socios, por ejemplo, el grupo de muxes que organiza la Vela Nochebuena. Ellos deciden a quién invitar para coronarse, se hacen las invitaciones, se reparten y las Velas están abiertas para todo público.

¿Cómo se educa a la sociedad para que entiendan la diversidad y particularmente la existencia de las y los muxes? Según Felina, en Juchitán ya no se explica nada porque es algo

normal. Desde que son muy pequeños los niños se dan cuenta de quiénes son y qué les gusta. En Juchitán en todas las familias hay al menos un muxe.

¿Consideras que en Juchitán hay violencia por razones de género? En Juchitán los hombres siguen teniendo más cosas permitidas aunque “con las ideas de libertad ahora se respeta menos a las mujeres”. Antes las mujeres se mantenían vírgenes hasta el matrimonio pero ahora es más fácil que los hombres tengan lo que quieren y se vayan y abandonen a las mujeres.

Entrevista a “La Kika”

Desde tu experiencia de vida ¿Qué significa ser muxe? Reconoce su identidad desde que se dio cuenta de que le gustaba una sexualidad distinta. Recuerda que tenía aproximadamente seis años cuando al caminar por el centro o por cualquier otro sitio de Juchitán veía pasar a los muxes y se decía a sí mismo: “cuando yo sea grande quiero ser como él”. En ese tiempo el muxe era distinto, era muy vistoso pero vestía entre hombre y mujer. En ese tiempo era más común traer joyas de oro, anillos, pulseras, collares, etc. y esa era la forma en la que se identificaban. En la antigüedad los muxes nunca perdían el rol de hombre pero tampoco se asumían como mujeres aunque se pintaban los labios y se hacían peinados, nunca perdían su esencia.

¿Cómo fue tu experiencia inicial al identificarte como muxe? Recuerda que a su mamá se le hacía muy extraño pero a su papá todavía más, pues todos le decían que no estaba creciendo como un muchacho normal. Desde pequeño le gustaba la cocina, aprendió a hacer tortillas y siempre le ayudaba a su mamá con esas labores. Por otro lado, su papá le exigía realizar tareas consideradas de hombres, le enseñó a usar el machete y aunque no le gustaba, siempre asumió los dos roles. Para Kika, “el ser muxe es algo así como ser mujercito”

¿Consideras que las familias de los muxes aceptan y apoyan a sus hijos? En su caso personal, dice haber tenido una madre muy protectora y consentidora, siempre lo apoyó y agradece haberla tenido. Afirma que a diferencia de lo que algunos investigadores creen, las madres jamás imponen sus decisiones a su familia, sino que las apoyan en la mayoría de los casos, sin embargo, conoce casos de muxes cuyas madres se avergüenzan o incluso los marginan.

¿Te consideras una persona femenina? Completamente, aunque generalmente se viste con pantalones y guayaberas y no con ropa asociada a lo femenino. Le gustan las flores, el glamour, el brillo, el maquillaje y sobre todo, no se identifica con los rasgos masculinos, no se considera agresivo, se considera sensible, amoroso, coqueto y atrevido aunque manifiesta abiertamente que siempre que tuvo que demostrar su hombría al defenderse, lo hizo.

¿Te consideras una persona masculina? No, para nada, si soy una persona femenina es porque no soy una persona masculina, pero hasta cierto punto ser muxe implica jugar ambos roles.

¿Cómo te relacionas con las personas de Juchitán? Tiene muchos amigos y muchos novios. Siempre le han gustado los hombres muy masculinos. Afirma que todos los muxe desean tener historias de amor: “quiero un hombre masculino, macho, que me haga sentir que soy suya, que domine, pero si se quiere pasar yo también le parto su madre”. En ese sentido, dijo también sobre las mujeres y las muxes que son golpeadas en sus relaciones de pareja: “Aquí la que se deja golpear es por pendeja”.

¿Qué labores desempeñas de manera cotidiana en tu comunidad? Se dedica a hacer trabajos de estilismo, diseño de ropa y bordados, principalmente, pero una de las actividades que representa mayor relevancia dentro y fuera de Juchitán es el activismo. Se ha dedicado por años a generar proyectos de apoyo a la comunidad muxe. Ha colaborado en programas de lucha contra el VIH y defensoría de Derechos Humanos de la Diversidad Sexual.

Fuera de Juchitán, en medios de comunicación e incluso en artículos de investigaciones previas se plantea que en Juchitán existe un “paraíso muxe” ¿Qué opinión tienes al respecto? Todos los días hay personas investigando en Juchitán, llegan de otros países y se interesan mucho en conocer ese lugar del que tanto se habla, sobre todo porque se imaginan que aquí va a ser fácil conseguir con quién tener relaciones sexuales. Sin embargo, el que sea real la existencia de un paraíso es cuestionable para él.

Entrevista participativa con Naomi

Desde tu experiencia de vida ¿Qué significa ser muxe? Ser muxes no es ser hombres a pesar de haber nacido en cuerpos de hombres, pero tampoco es ser mujeres aunque asumen el papel de las mujeres, es por eso que se consideran un tercer género. La mayoría de las personas dicen que muxe significa mujer, pero en el diccionario zapoteco se describe que otro significado de muxe es afeminado o miedoso. Naomi piensa que todas las personas tienen miedo pero las y los muxes se atreven a enfrentar ese miedo.

¿Qué cantidad de la población consideras que se considera muxe? Tanto Yoselin como Naomi coinciden en que todas las familias tienen muxes, tíos, primos, hermanos y son muxes hasta los novios de las amigas y por lo tanto todos los hombres tienen algo de bisexuales porque “todos han tenido que ver con una muxe al menos una vez” aunque todos se dicen ser “bien machitos”.

¿Cómo se relacionan los muxes con el resto de la comunidad? Según Naomi las relaciones sociales más visibles son las de muxes, tanto por su diversidad como por el ejercicio del trabajo sexual. Dice que hay rivalidad entre mujeres y muxes en algunas ocasiones, opinión que comparte Yoselin. Mencionan que aunque hay críticas y conflictos entre muxes, ante una situación de conflicto siempre se apoyan. Ponen de ejemplo que cuando han ido a Ciudad de México se han encontrado con más conflicto con “las vestidas”, pues no les gusta ver muxes cerca de sus lugares de trabajo. Por otro lado, respecto a su relación con los hombres, reconocen que el amor no es una opción para una muxe, según Naomi solo se enamoran una vez y lo demás son puras aventuras.

¿Qué labores desempeñas de manera cotidiana en tu comunidad? Para Naomi la apariencia física es muy importante, ya que entre sus actividades cotidianas disfruta de la participación en concursos de belleza. Estudiaba pero fue víctima de violencia y discriminación y aunada a sus condiciones económicas, dejó la universidad aunque su sueño es ser una reconocida ingeniera.

Fuera de Juchitán, en medios de comunicación e incluso en artículos de investigaciones previas se plantea que en Juchitán existe un “paraíso muxe” ¿Qué opinión tienes al respecto? Naomi narra que han sido muchos los investigadores que han asistido a la comunidad pero que sus mayores intereses han sido la curiosidad de relacionarse con muxes. Desmiente la existencia del “paraíso muxe” en cuanto a la libertad y la aceptación total de las y los muxes, sin embargo afirma que es cierto que la cultura muxe y juchiteca en general es distinta a cualquier otra en el país y el mundo, porque las muxes logran la permanencia de sus tradiciones y orígenes: “por mucho que vengan de otros lados o que nosotras vayamos a otros lugares la verdadera cultura muxe está aquí, aquí nace y aquí se vive, porque la cultura no se exporta”.

Entrevista participativa con Mitzary (presentes Naomi y Yoselin)

Desde tu experiencia de vida ¿Qué significa ser muxe? Antes de que ella respondiera, Naomi dijo que ella le había enseñado lo que sabía y ambas rieron. Según Mitzary no hay mucho qué decir sobre ser muxe porque eso simplemente sucede. Desde muy joven comenzó a maquillarse, se dejó crecer el cabello y empezó a ponerse relleno en los pechos. Ser muxe es bonito, dice ella y conoces muchas amigas y gente que te apoya.

¿Cómo es tu relación con otros muxes de la comunidad? Cuestionó a qué se refería el término “relación”, úes dijo, “las muxes no tienen relaciones con muxes” a lo que Yoselin explicó que la pregunta era ¿Cómo se lleva con otras muxes? Mitzary respondió que se lleva bien con algunas pero que es difícil ser muxe joven, pues muchos espacios están reservados para las mayores, como el trabajo sexual. Según Naomi, Mitzary aprendió a ejercer el trabajo sexual gracias a ella.

¿Qué labores desempeñas de manera cotidiana en tu comunidad? Actualmente Mitzary no estudia, trabaja en la cantina atendiendo a los clientes y menciona que en ocasiones esos mismos clientes se convierten en sus clientes sexuales. Disfruta de las fiestas y desea pronto poder ser más ella y vestirse de mujer todo el tiempo; menciona que el trabajo la limita a usar pantalones y playeras de hombre.

¿Consideras que la comunidad acepta a los muxes sin rechazo? Considera que sí, que la mayoría de las personas las aceptan pero que hay quienes les gritan groserías o las corretean a veces, incluso mencionó que hay algunos hombres que las acosan. A ella un joven le manda mensajes insistentes pero ella no quiere tener nada con él, incluso la ha amenazado pero ella no lo percibe como una forma de violencia.

¿Qué es lo más difícil de ser muxes? Enterarse de que asesinaron a alguna muxes o escuchar sobre los crímenes, de ahí en fuera tratan de vivir al máximo y disfrutar.

Se presentan las preguntas y respuestas rescatadas durante la conversación con Mitzary, debido a que Naomi y Yoselin estaban ahí hubo muchas interrupciones y discontinuidades en la entrevista. En los diarios de observación se narran algunos otros datos relevantes.

Anexo 7. Fotografías



1. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Gunaxhii Guendanabani.



2. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Gunaxhii Guendanabani.



3. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Estética de Felina; de izquierda a derecha Mística, Mariana y Felina.



4. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Estética de Felina; Felina cortando el cabello de la investigadora.



6. Fotografía de Sarahi Escorcía. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Casa y local de trabajo de "La Kika"; promoción del uso del condón en la comunidad muxe.



5. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Casa y local de trabajo de "La Kika".



7. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Entrevista con "La Kika".



8. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Nochebuena; Mujeres que bailan con mujeres.



9. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Nochebuena; entrada de la nueva reina Yulissa 1ª.



10. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Nochebuena; baile de coronación de la reina Yulissa 1a.



11. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Nochebuena; show travesti.



12. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Nochebuena; show travesti.



14. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Nochebuena; show travesti.



13. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Nochebuena; show travesti.



16. Fotografía de Sarahi Escorcía. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Nochebuena; muxe detrás de cámaras.



15. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Nochebuena; a la izquierda la reina Yulissa 1a, a la derecha, Sarahi.



17. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Nochebuena; Yoselin al centro.



18. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Nochebuena; a la izquierda Yoselin.



19. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo; entrada muxe.



20. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo; entrada muxe.



21. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo; entrada muxe.



22. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo; la pasarela muxe.



23. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo; la pasarela.



24. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo; la pasarela.



26. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo; la pasarela.



25. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo; la pasarela.



27. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo; la pasarela.



28. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo; la pasarela.



29. Fotografía de Héctor Méndez. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo.



30. Fotografía de Sarahi Escorcía. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo; al frente muxe ngiiu', al fondo muxe gunaa.



31. Fotografía de Sarahi Escorcía. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo. Almendra, Mayordoma muxe.



32. Fotografía de Sarahi Escorcía. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Vela Santa Cruz Baila Conmigo. Mayordoma muxe con tradicional tehuana.



33. Fotografía de Sarahi Escorcía. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Centro de Juchitán frente al mercado; mujeres trabajando de noche.



34. Fotografía de Sarahi Escorcía. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Centro de Juchitán frente al mercado; mujeres trabajando de noche.



35. Fotografía de Sarahi Escorcía. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Centro de Juchitán frente al mercado; mujeres trabajando de día.



36. Fotografía de Sarahi Escorcía. (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Centro de Juchitán frente al mercado; mujeres trabajando de día.



37. Fotografía de Sarahi Escorcía (Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. 2016). Yoselin.