



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**EL INTRÉPIDO VUELO DE LAS MARIPOSAS
ISTMEÑAS A LA CIUDAD DE MÉXICO.
MUXEIDAD, IDENTIDAD DE GÉNERO Y
CORPORALIDAD EN CONTEXTO
MIGRATORIO**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

P R E S E N T A

JOSÉ ANTONIO GUTIÉRREZ ESPAÑA

**DIRECTORA DE TESIS:
DRA. SUSANA VARGAS EVARISTO**

OAXACA DE JUÁREZ, OAXACA

DICIEMBRE 2021

**© JOSÉ ANTONIO GUTIÉRREZ ESPAÑA, 2021
TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS**



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
UNIDAD PACIFICO SUR**



PÁGINA DE FIRMAS

El presente Comité y Jurado evaluador ha decidido aprobar, como parte de los requisitos para optar al grado de Maestra en Antropología Social, la tesis: **“El intrépido vuelo de las mariposas istmeñas a la Ciudad de México. muxeidad, identidad de género y corporalidad en contexto migratorio”** presentada por: **José Antonio Gutiérrez España.**

**Dra. Margarita Dalton Palomo
CIESAS Pacífico Sur**

**Dra. Ilithya Guevara Hernández
Universidad Autónoma de Querétaro**

**Dra. Susana Vargas Evaristo
CIESAS Pacífico Sur**

**Dr. Ernesto Antonio Zarco Ortiz
University of California**

Diciembre de 2021

Cualquiera puede reconocerse mariposa, porque reconocerse mariposa conlleva un derecho inalienable e imprescriptible de libre tránsito por el mundo.

Lukas Avendaño

AGRADECIMIENTOS

Con mucho cariño y agradecimiento escribo estas cuantas líneas donde quiero mencionar y reconocer a todas esas personas que de una forma u otra contribuyeron en la realización de esta tesis, sin la presencia, compañía, soporte, ternura, sensibilidad, empatía y calidez que todas ellas me mostraron jamás habría juntado el valor para iniciar todos los procesos relacionados a cursar una maestría en un lugar como el CIESAS.

Quiero agradecer a la Dra. Susana Vargas Evaristo por su comprensión, soporte y guía en este proceso, ella fue un faro de luz dispuesta a iluminar los senderos sombríos y sinuosos que supuso la escritura etnográfica para alguien que no era experto escribiendo de esa manera. Gracias por transmitirme la pasión por la antropología y el trabajo de campo, ese es un obsequio que llevaré por el resto de mi vida.

Dra. Itza Varela, gracias por escucharme y acompañarme en las diferentes etapas de construcción de la tesis, tus consejos y recomendaciones siempre las tomé en cuenta y espero que ello quede demostrado a lo largo de los pasajes de esta tesis. Gracias por el tiempo que dedicaste en leerme y retroalimentarme.

Gracias a todas las amigas y amigos con los que me vinculé a través de la Antropología Social, a todas y todos los chicos de mi generación les agradezco haberme permitido conocerlos, de cada una de ustedes aprendí muchísimo. Gracias especiales a mis compañeros que también fueron mis vecinos: Bea, Edgar y Wendy. Sin ustedes mi estancia en Oaxaca no hubiera sido la misma, jamás olvidaré las tardes en las que cocinábamos juntas, charlábamos y reíamos a carcajadas de nosotras mismas y de la vida, estos recuerdos los voy atesorar por siempre, pues me hicieron sentir parte de un cálido hogar.

Gracias infinitas a todas las personas que conocí en la Asamblea de la Disidencia Sexual y de Género de Oaxaca, las fiestas, los momentos de reflexión acompañados de perreo fueron alegría que llenó mi corazón. De igual forma agradezco a mis amigas del Círculo de Estudios Marika, por darme esos espacios de contención emocional, agradezco todo su amor y cariño además de sus motivaciones para que continuara con la escritura de esta tesis.

Sin la ayuda y cooperación de todas mis amigas y compañeras muxes este trabajo nunca hubiera visto la luz. Gracias especiales a Mitzary, Frida y Ruby con quienes compartí mucho más que charlas; pues el afecto, la escucha, el apoyo, la ternura y la solidaridad que me compartieron fue

lo que me motivó a escribir cada una de estas páginas. Agradezco a todas las otras muxes que me compartieron no solamente parte de su vida, sino también su hermosa amistad Xomali, Chepe, Xaneri, Beth Sua. Gracias también a los relatos de las demás muxes que aparecen en este texto, es necesario reconocerles que sin su ayuda la tesis no hubiera sido concluida, gracias.

Finalmente, pero no menos importante, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada para la realización de mis estudios de maestría.

RESUMEN

TITULO DE LA TESIS:

EL INTRÉPIDO VUELO DE LAS MARIPOSAS ISTMEÑAS A LA CIUDAD DE MÉXICO. MUXEIDAD, IDENTIDAD DE GÉNERO Y CORPORALIDAD EN CONTEXTO MIGRATORIO.

FECHA DEL GRADO:

SEPTIEMBRE 2021

NOMBRE:

JOSÉ ANTONIO GUTIÉRREZ ESPAÑA

GRADO PREVIO AL QUE OPTA:

LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA CLÍNICA

INSTITUCIÓN PREVIA:

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

En últimos años el tema de la muxeidad ha estado cada vez más presente en las discusiones académicas, pero también el tema se ha llevado a otros terrenos como los ámbitos de las artes visuales, la danza, la literatura entre otros. En el aspecto académico se ha investigado sobre la muxeidad principalmente en Juchitán de Zaragoza, las etnografías realizadas muestran la realidad que las muxes viven día con día en su comunidad.

Sin embargo, exiguas son las investigaciones que profundizan en el tema de la movilidad humana de este grupo zapoteco, que, a diferencia de otras formas de migración zapoteca, la migración muxe tienen lógicas particulares, sus finalidades y las posibilidades que ellas generan cuando migran del Istmo de Tehuantepec hacia otras zonas de México, particularmente hacia la Ciudad de México, tienen un sello característico. Es justamente la focalización de dichas particularidades que este trabajo pretende mostrar.

Lejos de que la muxe en su lugar de origen reciba aceptación por su identidad de género, los miembros de la familia no sólo la rechazan por su expresión de género, sino que a través de torturas físicas y psicológicas intenta "corregir" su orientación sexual e identidad de género, por otro lado, las opciones que la muxe tiene para desenvolverse social, sexual, académica y laboralmente son limitadas pues sus vidas se encuentran atravesadas por la opresión y la violencia en el Istmo de Tehuantepec.

Ese es el panorama en el que la muxe está inserta y que influye en sus decisiones relacionadas con la migración. Para poder identificar y reconstruir los trayectos migratorios de tres muxes recurrí a los itinerarios caporales y a sus prácticas corporales, mediante esta estrategia la centralidad recayó en las corporalidades de estas muxes y sus andares, los encuentros, las bifurcaciones, las transiciones y los caminos sinuosos que supone el propio proceso migratorio.

De esa forma las tres experiencias muxes que se muestran en esta tesis dan cuenta de los cambios biográficos-corporales que la movilidad permite, no sólo estamos hablando de cambios en términos geográficos, también sucede lo mismo con las corporalidades, pues estas se van modificando a medida que el proceso migratorio avanza; se incorporan elementos, se resignifican otros, se reevalúan las experiencias pasadas, las creencias, se cuestionan los mitos, se examinan las relaciones de género y de poder, es decir, su percepción e interpretación del mundo se modifica. Lo anterior se sintetiza justamente en las corporalidades, en ellas se expresan las condiciones históricas y contextuales en los que la muxe se encuentra inmersa.

.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	14
CAPITULO I: DE CÓMO SEGUIR LOS INTRÉPIDOS VUELOS DE LAS MARIPOSAS ISTMEÑAS.....	21
1.1 MIS PRIMERAS APROXIMACIONES AL ESTUDIO DE LA MOVILIDAD MUXE	21
1.2 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	26
1.3 OBJETIVO GENERAL Y OBJETIVOS ESPECÍFICOS	28
1.4 HIPÓTESIS	29
1.5 LA CONSTRUCCIÓN DE UNA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA TRANSFEMINISTA MULTISITUADA.....	30
1.5.1 LA MIRADA TRANSFEMINISTA EN LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA.....	32
1.5.2 LA ETNOGRAFÍA MULTISITUADA.....	35
1.5.3 OBSERVACIÓN PARTICIPANTE.....	37
1.5.4 CONVERSACIONES INFORMALES.....	38
1.5.5 RELATOS BIOGRÁFICOS Y ENCUENTROS AFECTIVOS	39
1.6 ANTECEDENTES DE ESTA INVESTIGACIÓN	47
1.6.1 LA ANTROPOLOGÍA DEL GÉNERO Y LA CATEGORIZACIÓN DEL TERCER GÉNERO	47
1.6.2 EL TERCER GÉNERO EN DIVERSAS SOCIEDADES.....	49
1.6.3 IDENTIDADES MUXES	50
1.6.4 PROCESOS MIGRATORIOS: ZAPOTECAS DEL ISTMO OAXAQUEÑO Y DE LA COMUNIDAD MUXE	51
CAPÍTULO II: CORPORALIDADES, MIGRACIONES E IDENTIDADES DE GÉNERO	53
2.1 LAS COORDENADAS TEÓRICAS: LOS ESTUDIOS TRANS Y LOS ESTUDIOS DE GÉNERO	54
2.2 LOS ENTRAMADOS DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO.....	58
2.2.1 EL GÉNERO	58
2.2.2 HACIA UNA DEFINICIÓN DE IDENTIDAD(ES) DE GÉNERO	59
2.2.4 UNA MIRADA AL GÉNERO Y A LA IDENTIDAD DESDE LOS ESTUDIOS TRANS	62
2.3 MUXEIDAD, ETNICIDAD, MIGRACIÓN.....	65
2.3.1 SISTEMAS SEXUALES Y GENÉRICOS EN EL ISTMO OAXAQUEÑO	65
2.3.2 IDENTIDAD MUXE Y MUXEIDAD.....	68

2.4 ITINERARIOS CORPORALES: LA CORPORALIDAD COMO PRÁCTICA Y SÍNTESIS DE LAS IDENTIDADES DE GÉNERO	71
2.5 LA MIGRACIÓN INTERNA DESDE LA ÓPTICA DE LO TRANS	76
2.5.1 EL GÉNERO Y LA MIRADA TRANSFEMINISTA EN LOS PROCESOS MIGRATORIOS.....	79
CAPÍTULO III. LA MUXEIDAD EN CONTEXTO: DEL ISTMO DE TEHUANTEPEC A LA CIUDAD DE MÉXICO	84
3.1 EL ISTMO OAXAQUEÑO.....	85
3.1.1 JUCHITRANS, HEROICA CIUDAD DE LAS MUXES	88
3.1.2 RELACIONES DE GÉNERO.....	92
3.1.3 LA VELA DE LAS AUTÉNTICAS INTRÉPIDAS BUSCADORAS DEL PELIGRO.....	94
3.1.4 VELA SANTA CRUZ BAILA CONMIGO.....	98
3.1.5 QUEDARSE EN EL PUEBLO Y ATENDER A LA FAMILIA	102
3.1.6 “AQUÍ NO ENTRAN VESTIDAS”	105
3.1.7 UN MAYATE ES A LO MÁS QUE VOY A LLEGAR.....	109
3.1.9 PRESENTES EN TODOS LADOS, NEGADAS EN ALGUNOS	112
3.2 LAS MUXES DE LA VENTA, JUCHITÁN: LAS SEMILLAS DE SAN VICENTE QUE EL VIENTO SOPLÓ	112
3.3 LA CIUDAD DE MÉXICO COMO DESTINO MIGRATORIO PARA LAS MUXES	116
3.3.1 LA CIUDAD DE MÉXICO “AMIGABLE” Y “ABIERTA” A LA DIVERSIDAD.....	119
CAPÍTULO IV: LA METAMORFOSIS DEL CUERPO INTRÉPIDO: LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES DE GÉNERO MUXE	131
4.1 LA HISTORIA DETRÁS DEL MUXE.....	132
4.1.1 DE “VESTIDAS PARA MATAR” A VESTIDAS DE DIGNIDAD MUXE..	137
4.1.2 LA PANDEMIA DEL VIH-SIDA.....	141
4.1.3 HABITAR LA HERIDA: LA APROPIACIÓN DE LA INJURIA.....	144
4.2 “NO SOY UN TERCER GÉNERO, SOY MUJER”: LA CRISIS DE DEL “TERCER GÉNERO”.....	146
4.3 EXPERIENCIAS MUXE: DEL RECHAZO A LA AUTODETERMINACIÓN DE GÉNERO	150
4.3.1 “SIEMPRE SUPE QUE SOY MUJER”.....	151
4.3.2 LA DIGNIDAD FRENTE A LA ADVERSIDAD.....	156
4.3.3 LA HIJA DESHEREDADA	160

CAPÍTULO V. LAS MARIPOSAS EMPRENDEN EL INTRÉPIDO VUELO: TRAYECTORIAS DE MIGRACIÓN Y ASENTAMIENTO EN LA CIUDAD DE MÉXICO	168
5.1 LAS MÚLTIPLES TRANSICIONES DE FRONTERAS ATRAVESADAS POR LAS MUXE EN EL CONTEXTO MIGRATORIO.....	168
5.1.1 UNA MUJER JUCHITECA BRILLA EN LA CIUDAD MÁS GRANDE DEL MUNDO	169
5.1.2 LOS HECHIZOS DE LA PRINCESA DE LA NOCHE.....	175
5.1.3 MUXE POR AMBOS LADOS	182
5.2.1 ESPACIOS ÍNTIMOS.....	191
5.2.2 ESPACIOS PÚBLICOS DE LA CIUDAD.....	195
5.3 NUESTRA FAMILIA Y NUESTRA TIERRA, UN VÍNCULO QUE NO SE ROMPE	201
CONCLUSIONES.....	207
REFERENCIAS.....	234

GLOSARIO

Activo: Es quien en una relación sexual penetra a su compañero o compañera sexual.

Bufe, bufar: Se refiere a aquella acción en la una persona crítica, hace mofa o burla de forma incisiva a otra persona. Es una forma de agresión verbal hacia otro.

Chacal: Esta palabra se usa para denominar a un hombre racializado y generizado, en el mundo homosexual, en el mundo muxe el chacal es visto como aquel hombre de clase baja, moreno y que performa masculinidad exacerbada.

Chichifo: Es un hombre, no necesariamente homosexual o bisexual, que ofrece sexo a cambio de dinero, ropa, zapatos o cualquier otro beneficio hacia él.

Disidente sexo-genérico: Personas que se desenmarcan de las pautas de género tradicionales, disienten de la matriz heterosexual tanto en la orientación sexual, prácticas sexuales como en la propia identidad y la manera en la que se expresa la misma.

Gay: Hombre que se siente emocional, sexual y románticamente atraído a otros hombres.

Gunaa ngiui: Palabra zapoteca que traducida al español sería “mujer hombreada”. Se designa esta palabra para referirse a mujeres que experimentan atracción física, sexual y emocional hacia otras mujeres. Es común que en el Istmo de Tehuantepec se asocié a estas personas con las actividades “masculinas”.

LGBT+: El acrónimo LGBT hace referencia a Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis, y la + incluye a todas las demás identidades de género y orientaciones sexuales (asexuales, intersexuales, pansexuales, género fluido, etc.)

Mampo: Palabra generalmente empleada por personas heterosexuales para dirigirse hacia hombres homosexuales de manera despectiva

Mayate: Expresión que es usada para designar a aquel hombre, por lo general heterosexual, que mantiene relaciones sexuales con mujeres trans, travestis u hombres “afeminados”. El "mayate" casi siempre ocupa el rol activo en la relación sexual.

Muxe gunaa: El que nacido hombre, adopta a través de diferentes prácticas corporales una imagen “femenina”, se le ha asociado a actividades femeninas.

Muxe ngiuiu: Es un hombre que se relaciona sexual, corporal, y afectiva hacia otros hombres, por lo general.

Muxe yoxho: Se refiere al muxe que es de edad avanzada, de la tercera edad.

Muxe-trans: Esta palabra se ha empleado por una parte de las muxe que además de nombrarse como muxe, se reconocen a sí mismas como mujeres *trans*. A través de una serie de prácticas corporales transitan de un género a otro.

Orientación sexual: Se entiende con esta palabra a la variabilidad sobre las relaciones sexuales y afectivas que establecen las personas de un género hacia personas del mismo género u otros.

Pasivo: quien es penetrado en la relación sexual.

Ramonera: Palabra que se usa para referirse a aquella muxe que subvierte los roles sexuales; tomando el rol sexual de activa, quien penetra a un hombre, esta acción rompe con el mito que los y las muxe son siempre pasivas en las relaciones sexuales.

Scort.: Persona que ofrece compañía a cambio de una retribución económica, dicha compañía puede o no incluir prácticas sexuales.

Transfobia: Se refiere al rechazo, odio, temor, asco, repudio que una persona o un grupo de personas experimenta en relación con cuerpos de personas trans. Esto se traduce en prácticas discriminatorias y violentas dirigidas hacia personas trans (transgéneros, transexuales, travestis, tercer género, personas no binarias, etc.).

INTRODUCCIÓN

Cuando hablamos de muxeidad en ámbitos académicos es común recurrir a los trabajos de la antropóloga italiana Marinella Miano, quien fue pionera en los estudios sobre lo muxe, su obra “Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec” ha sido ampliamente estudiada y ovacionada. Ese texto ha inspirado a varios y varias investigadoras en sus temas de investigación de posgrado, incluso a mí. Sin embargo, frente a la realidad muxe actual se pueden encontrar contrastes entre la obra de la antropóloga y las experiencias muxes actuales, más si están situadas en contextos migratorios.

Creo que justamente la importancia de esta tesis radica en explorar esos terrenos sinuosos de la migración muxe los cuales son exigüos. Sabemos que los zapotecas del Istmo de Tehuantepec han migrado a diversas regiones incluso desde antes de la Colonia, existen bastos trabajos etnográficos que retratan aquellas movilidades, pero poco se sabe de este grupo zapoteca con características singular: las muxes¹. Ellas siendo parte de la cultura zapoteca tienen motivaciones diferenciadas y específicas por las que inician sus trayectorias migratorias, incluso las fronteras que atraviesan también son distintas a las que cruzan los otros zapotecos, heterosexuales. Las muxes recorren fronteras como las del propio cuerpo, el género, las simbólicas y geográficas.

Adentrarnos al tema muxe implica reconocer la precarización, la violencia a las que ellas se enfrentan en la cotidianidad, al rechazo familiar, al escarnio y la burla, a todas aquellas limitaciones que se les imponen debido a su corporalidad y su identidad de género,

¹ A lo largo de la tesis me referiré a la muxe en femenino, porque al menos la mayoría de ellas me pidió expresamente que me refiriera en femenino hacia ellas, pero además porque esta tesis se centra en las experiencias de las muxes *gunaa*, o muxe mujer.

pero al mismo tiempo es reconocer las luchas sociales históricas que ellas han encabezado siempre en busca de libertad y aceptación con la intención de hacerse un lugar en la sociedad y conquistar derechos, siempre poniendo el cuerpo por delante, siempre siendo intrépidas.

Una muxe es intrépida cuando es aguerrida, se enfrenta a la adversidad, da la cara a la violencia y conquista espacios y con valentía afronta diversas situaciones desde sacar a la familia adelante, hasta irse con un mayate que recién acaba de conocer. La muxe intrépida siempre pone el cuerpo, lo corporal por delante, así ellas enfrentan sus luchas.

Hablar entonces del “intrépido vuelo de las mariposas istmeñas a la Ciudad de México” nos revela la trayectoria migrante de esas muxes que salieron de sus lugares de origen buscando libertad y felicidad, con temor dejaron sus tierras, pero con la valentía que las caracteriza arribaron a la ciudad, día a día enfrentan las diversas formas del racismo y la transfobia. Su vuelo indica una travesía, un traspase de fronteras y de retos sorteados. Esta trayectoria nos puede recordar al “viaje del héroe” descrito por Campbells: La *fase de partida* que habla Campbell, puede entenderse como el momento en que la muxe decide alejarse de su tierra para explorar nuevos territorios, la *fase de iniciación* nos recuerda cuando la muxe inmersa en la ciudad tiene que cuestionar y deshacerse de sus viejas creencias para abrir paso a la reflexión personal, pero también se refiere a los retos que plantea la propia trayectoria personal. Finalmente, *el retorno del héroe* se vincularía con aquello relacionado con el retorno migrante de las muxes.

El objetivo de esta tesis es abonar al estudio de la migración muxe y de la migración de personas *trans* provenientes de pueblos originarios, tanto en la metodología que empleé, como en las teorías a las que recurrí para poder comprender y explicar el fenómeno

migratorio, de ahí la importancia de recalcar que esta tesis tiene como referencia a los estudios *trans*, los cuales hablan sobre las experiencias que trasgreden al binarismo de género. Así pues, comprender la migración desde una óptica *trans* es prestar atención a los cuerpos *trans*, a sus movimientos, a su forma de hacer política, pero también es entender la agencia, el deseo, las transformaciones y transiciones corporales. Emplear la mirada *trans* implica considerar la problematización de la relación que existe entre la corporalidad, el género, la identidad, el deseo y el sexo. También me sitúo dentro de los estudios de género y de algunas teóricas feministas que ampliaron la mirada con la que atendí esta investigación

El transfeminismo también nutre en gran medida el presente estudio, pues está presente a lo largo del trabajo y es la base epistemológica del mismo, intenté estrechar puentes entre el transfeminismo y los estudios *trans*, de esta forma mi trabajo se acerca a describir el mundo y las condiciones sociales en las que emergen, habitan y se transforman las identidades muxe. También el transfeminismo aporta una estrategia situada, localizada, que atiende a las experiencias encarnadas de las muxe prestando atención a las intersecciones entre etnia, clase y género. Es un feminismo que acoge a todas aquellas sujetas que otros feminismos “deja fuera”.

Debido a la pandemia de la COVID realicé un giro a mi tema de investigación y a las categorías que inicialmente había propuesto, finalmente este trabajo recupera las categorías principales: prácticas corporales, identidad de género y migración. A la par de esta pandemia, sucedía la otra pandemia, la de la violencia hacia las mujeres. Las medidas de confinamiento, aislamiento social y las medidas relacionadas a la movilidad humana generaron, y continúan generando, a las mujeres riesgo de vivir violencia de género. En el caso de las mujeres *trans* la situación de violencia tampoco disminuyó, tan sólo en 2020 hubo 15 transfeminicidios,

que se tienen registrados en Oaxaca (Jiménez, 2020). Entre las vidas que los asesinos arrancaron se encuentra la de Sherlyn, asesinada en su estética, Geovanna, asesinada por su ex pareja. Colectivas feministas y agrupaciones *trans* y LGBT+ se han sumado a la exigencia de justicia por los asesinatos de todas las mujeres en Oaxaca.

La violencia que las personas *trans* sufren en Oaxaca es poco atendida, por ejemplo, la activista Joseline Sosa señala que en el Istmo de Tehuantepec la violencia machista se ha recrudecido en los últimos 3 años, los transfeminicidios suceden en esta región, pero son sistemáticamente silenciados, pues, aunque no figuren en las listas oficiales e incluso el delito no esté tipificado como tal, los asesinatos contra mujeres *trans* ocurren constantemente (Jiménez, 2021). Además, la presencia del crimen organizado en la región del Istmo también ha reclutado de forma abusiva a muxes y mujeres *trans* aprovechándose de su precaria situación de vida. Esta tesis da cuenta de una violencia sistemática contra la comunidad muxe y *trans* del Istmo de Tehuantepec, violencias que frecuentemente son soterradas y eclipsadas por el folclor con el que algunos medios de comunicación, activistas y académicos abordan el tema muxe.

Debido a que esta tesis está dirigida a mis hermanas, hermanos y hermanxs de la disidencia sexual y de género me propuse escribir esta tesis en un lenguaje sencillo, que los parámetros académicos pudieran permitir, sin dejar a un lado el carácter riguroso de la investigación en antropología social. Los relatos biográficos que conforman esta tesis fueron proporcionados por tres muxes con distintas formas de habitar el cuerpo, Ruby quien es muxe y mujer *trans*, Mitzary quien es muxe y al mismo tiempo se reconoce como travesti y Frida quien se nombra únicamente como muxe.

La presente tesis está conformada por cinco capítulos, a través de los pasajes de este texto el lector podrá encontrar referencias sobre las identidades de género, la muxicidad, la corporalidad y la migración. En el primer capítulo abordo primeras aproximaciones al tema de lo muxe y cómo de ello deviene un problema de investigación. Expongo las características metodológicas y epistemológicas de esta investigación, además muestro los antecedentes teóricos en los que me basé para construir este trabajo.

El segundo capítulo corresponde al apartado teórico-conceptual, en este espacio expongo las miradas teóricas que atravesaron esta investigación, por un lado, encontramos a los estudios *trans*, y por otro a los estudios de género. Propongo un ensamblaje teórico que incluye la performatividad del género, las prácticas corporales y la migración, todo esto atravesado por la mirada transfeminista.

En el tercer capítulo se sitúa contextualmente la investigación: realizo un reconocimiento del entorno geográfico y sociocultural del Istmo de Tehuantepec, la organización social, las relaciones de género y de poder, pero también podemos ver a mayor detalle cómo se desenvuelve la vida en Juchitán y en la comunidad de La Venta, la cual pertenece al municipio de Juchitán. En el capítulo cuestiono algunos mitos y creencias sobre el sujeto muxe, por ejemplo: “es la bendición de la familia”, “es bien aceptado en la sociedad”, “hay un paraíso muxe”, pues las escenas etnográficas que detallo permiten analizar otros discursos de las muxes que pocas veces son contados. Describo el contexto de violencia familiar y social a las que son expuestas, el abuso que se comente contra ellas y ellos, la discriminación y el rechazo por parte de sus mismos paisanos, entre otros elementos que condicionan su vida en el Istmo oaxaqueño. Finalmente, muestro un panorama

sociodemográfico de la Ciudad de México como destino migratorio de las muxes de las que hablo en esta tesis.

En el capítulo cuatro realizo una breve revisión de la historia de lo muxe para así comprender el momento muxe actual, conocer sus luchas sociales, cómo fueron conquistando derechos humanos que aún hoy en día no son completamente respetados, pues como se muestra en los relatos compartidos por las muxes que participaron en esta tesis, la violencia contra ellas persiste de manera insidiosa.

En el capítulo cuatro se comienza a ver la conformación de la identidad de género de las muxes, los elementos subjetivos y sociales que entran en juego y cómo ello se materializa en sus corporalidades y la repercusión social que tienen las muestras de feminidad o de desarraigo al género asignado al nacer. Se puede apreciar también los recursos que las muxes generan desde pequeñas para hacer frente al rechazo y a la violencia, pero también es posible analizar cómo la ideología de género dominante del Istmo oaxaqueño recae sobre ellas y asumen ciertos mandatos de género asociados a las mujeres istmeñas. De igual manera podemos localizar todas aquellas influencias y eventos relacionados con la motivación para migrar de las muxes, la cual está interconectada a la historia de violencia y discriminación en sus lugares de origen.

En el quinto capítulo se relata lo concerniente a la trayectoria migrante hacia la CDMX ¿qué sucede cuando ellas llegan a una ciudad tan grande en términos poblacionales, pero también grande en racismo y transfobia? Este capítulo da cuenta del choque cultural que hay entre la vida muxe comunitaria con una ciudad aparentemente más libre. La ciudad en sí misma constituye un escenario en el que determinadas transformaciones biográficas,

corporales y sociales les son posibles a las muxes, incluso encontrarse lejos de sus lugares de origen en ellas tiene un efecto de revalorización y rescate de su cultura, lo cual se puede apreciar en las formas en que se visten, los lugares a los que asisten y su rol social en general.

Es en este capítulo se logra reconocer cómo las muxes migrantes tejen vincularidad, solidaridad, reciprocidad y resiliencia en espacios que las excluyen debido a que en la ciudad ellas son leídas como mujeres *trans* y como indígenas, ambos aspectos infravalorizados en la urbe. Se realiza una descripción de los espacios íntimos y su relación con el aprendizaje de la cultura, la práctica del travestismo, la transmisión de saberes muxe, las alianzas entre las muxes migrantes. Y los espacios públicos que tienen que ver con aquellos escenarios donde ellas se vuelven más visibles y pueden desplegar una serie de prácticas corporales que reafirman su eticidad, su identidad de género, su ser zapoteca y su ser muxe.

El último apartado nos cuenta qué pasa después de la migración, en las subjetividades muxes siempre está en mente el retornar al hogar familiar, aunque ello implique en algunos casos, volver cuando se sea más vieja y retroceder al closet nuevamente.

CAPITULO I: DE CÓMO SEGUIR LOS INTRÉPIDOS VUELOS DE LAS MARIPOSAS ISTMEÑAS

PREÁMBULO

¿Cómo seguir el vuelo —a veces inesperado y presuroso, otras con planeación y antelación, pero siempre intrépido— que las mariposas istmeñas emprenden del Istmo oaxaqueño hacia la Ciudad de México? El vuelo de la mariposa istmeña corresponde a la metáfora creada por el antropólogo muxe Lukas Avendaño; cuando una muxe se nombra mariposa se rompe, de manera simbólica, con aquellas fronteras que dificultan los libres tránsitos referidos a lo corporal, lo legal, lo simbólico y geográfico (Lindero, 2017). Es intrépido² en tanto que se habla de múltiples movilidades sobre cambios vitales enfrentados con valentía, poniendo siempre su cuerpo por delante.

El capítulo muestra la configuración de una metodología pertinente que da cuenta de esas transiciones desde una perspectiva situada y encarnada, que a la vez articula los lugares de destino/origen y que es capaz de abrazar las experiencias transicionales muxe: me refiero a una etnografía multisituada comprendida desde la mirada transfeminista. Así mismo, muestro un breve recorrido sobre los principales trabajos antropológicos que sentaron los antecedentes teóricos para esta investigación.

1.1 MIS PRIMERAS APROXIMACIONES AL ESTUDIO DE LA MOVILIDAD MUXE

Elegir un problema de investigación siempre resulta una tarea ardua, el tema del que hablaré en esta tesis de maestría me atraviesa a mí y a cualquier otra persona de la diversidad de género y sexual que se ha visto en la necesidad de migrar (o de huir de la violencia por

² El cuerpo intrépido y sus prácticas corporales se analizan a profundidad en el último capítulo.

razón de género u orientación sexual). El trabajo que propongo aquí no es para nada inocente, tampoco es imparcial, las experiencias migratorias de las muxes de la CDMX son ejemplos focalizados de migración indígena donde se intersectan categorías de etnicidad, género, clase y la generación. Ciertamente es un caso donde un grupo minoritario busca nuevos horizontes para construir nuevas realidades: una vida más plena y menos violenta. La presente tesis tiene como centralidad abonar teóricamente sobre la migración muxe con todo lo que ello implica. A continuación, presento la forma de aproximación al campo y algunas claves que fui localizando para conformar el planteamiento de mi tesis de maestría.

Durante el 2019, recién llegado a la capital de Oaxaca comencé a establecer vínculos con personas de la disidencia sexo-genérica, mi interés era establecer alianzas y tejer amistades, pues en Oaxaca no conocía a nadie. Un chico oaxaqueño que conocí en internet me platicó de la “Asamblea” y me invitó a asistir a su siguiente reunión. Participar en la Asamblea de Disidencia Sexual de Oaxaca en definitiva marcó mi vida en tierras oaxaqueñas, en primer lugar, porque encontré a otras como yo. La agrupación se distingue por ser un grupo de resistencia con influencias de la izquierda y el anarquismo, la organización está conformada por mujeres, hombres, mujeres *trans*, personas no binarias, pero también hay una diversidad étnica, ahí pude convivir con chicas y chicos zapotecos, ayuuk, indígenas de la costa, mixtecos, zapotecos y otras mestizas y mestizos como yo.

Otro aspecto fundamental para mi decisión de estudiar el tema de la migración y la muxeidad fue el acercamiento que tuve con miembros de la comunidad muxe de Juchitán.

La primera vez que participé en un evento con las muxes fue en la vela³ de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro celebrada en la ciudad de Juchitán en el mes de noviembre de 2019, este evento fue particularmente relevante para la elección de mi tema de investigación pues los relatos de vida que escuché, tanto en la fiesta muxe como en otros lugares de la ciudad, me hicieron comprender la importancia de las identidades de género, la etnicidad, la corporalidad y la migración hacia ciudades más grandes.

En la vela de las Intrépidas llegué al puesto⁴ de Cony (en el capítulo III profundizo sobre esta experiencia); ahí conocí a quien nombré con los pseudónimos de “Cristal” y “Michel”. No tardamos mucho en comenzar una conversación, yo me presenté y ellas hicieron lo mismo. Yo le preguntaba a Cristal sobre qué es lo muxe y ella me comentó que era el *tercer género* istmeño, pero que además esto se vinculaba con las actividades femeninas. Cristal me confesó que a pesar de ser una juchiteca de 21 años y muxe, esa noche era la primera vez que vestía una enagua, huipil y joyas. Ella portaba un traje istmeño de gala color amarillo, con un collar enorme dorado y en sus muñecas lucían varios semanarios dorados, sus dedos portaban grandes anillos con piedras de colores.

Cristal me dijo que era florista, bordadora y en ocasiones también trabaja como decoradora de eventos, estas son las actividades “femeninas” que le dan sentido a su “ser muxe”. Sin embargo, me platicó que no era del todo feliz porque en su hogar sufría violencia por parte de su padre. Las agresiones aumentaban en aquellos momentos en que Cristal

³ Una vela es una ceremonia zapoteca caracterizada por el carácter festivo de la misma, es una celebración que se dedica en agradecimiento a una deidad, animal, elemento u oficio y participa un gran número de personas. En el siguiente capítulo se profundiza este concepto.

⁴ Dentro de una vela istmeña hay diferentes puestos, estos son lugares físicos pertenecientes a un anfitrión que suele ser socio de esa festividad, se encuentran distribuidos dentro del espacio delimitado para la fiesta. Cada puesto espera a sus invitados, cada anfitrión decora su puesto de acuerdo con su gusto, en él se reparte comida y cerveza a los invitados.

mostraba “afeminamiento”. El afeminamiento al que se refería tenía que ver con su expresión de género, cada vez que ella adoptaba un ademán “femenino”, cuando se maquillaba, cuando usaba ropa colorida o cuando su tono de voz era “delicado”. Ella sabía que, si llegaba a su casa vestida con su traje de gala, y era observada por su padre, se encontraría en problemas: “si me ve como estoy en este momento, es seguro que me mata, porque nunca me ha visto así (Tomado de diario de campo, Juchitán, 2019). Cristal refirió que para poder vestirse para la vela se escapó a casa de una amiga muxe quien le ayudó a prepararse para la festividad. Dice que ella sería feliz si pudiera vestirse con ropa de mujer de forma regular, poder tener — aunque sea— un poco de libertad.

Yo le pregunté sobre el “*paraíso muxe*” del que tantos medios de comunicación hablaban, Cristal me dijo que ciertamente hay familias que aceptan a sus hijos muxes, pero no es la generalidad, ella me comentó que varias amigas han vivido experiencias de violencia en Juchitán y en sus alrededores, señala que justamente hace semanas balearon a una amiga cercana, no murió, pero le hirieron la pierna, dijo: “Un muxe está a salvo siempre y cuando su familia lo acepte, pero no a todas nos aceptan” (Tomado de diario de campo, Juchitán, 2019).

Michel aparentaba una edad cercana a los 43 años, ella vestía un traje negro escotado y muy entallado, su cabello era rojizo. Nos dijimos “salud” mientras copeábamos nuestras cervezas, ella me platicó que ser muxe era libertad, pero al mismo tiempo ser responsable; era el hijo muxe el que estaría ahí velando por la familia tal como ella lo hacía con su madre. Michel me platicó que hace varios años dejó el Istmo y se fue a vivir al entonces Distrito Federal, en ese momento hablaba poco español y su instrucción académica era escasa, se dedicó al trabajo sexual por varios años, pues en un inicio fue lo que podía ejercer. Desde su percepción, por ser indígena y muxe no podía encontrar otro trabajo, con el tiempo se fue

adaptando y encontró en esa actividad cierto agrado, pero hace algunos años regresó al Istmo a cuidar de su madre quien había enfermado.

En otro momento de la vela, conocí a Joselin Sosa quien es activista muxe y al mismo tiempo se define como mujer *trans*, ella me comentó que dejó el Istmo para irse al Distrito Federal, buscando escapar de la violencia que había en su familia, buscaba libertad que en su pueblo definitivamente no tendría. Llegar a la Ciudad de México implicó retos enormes, se dedicó al trabajo sexual por varios años, regresó al Istmo para integrarse en una ONG que combate desde una perspectiva de los derechos humanos la discriminación y el VIH en poblaciones vulnerables.

Estos relatos muestran la violencia que las muxes experimentan en la cotidianidad en Juchitán y que varias encontraron en la migración una posibilidad de darle un giro a sus vidas: de poder vivir su identidad y expresividad de género a su modo. Sin embargo, ellas no están exentas de vivir discriminación, precarización y violencia en las ciudades de destino.

En la vela de las Intrépidas conocí a otras muxes que actualmente viven en la Ciudad de México, con quienes comencé a establecer lazos, algunos relatos biográficos que describo en esta tesis son de aquellas muxes que conocí en aquella calurosa noche de júbilo en Juchitán. Inspirado en el cruce de experiencias personales y de las propias muxes, opté por abordar en mi tesis de maestría la problemática sobre la migración muxe hacia la Ciudad de México, pues es un tema poco explorado por la academia, pero además de ello resulta relevante traer al debate nuevas formas de pensar lo muxe, en especial aquellas que desafíen los viejos conceptos impuestos por algunas antropólogas (Bennholdt-Thomsen, 1994; Agueda Gómez, 2010; Miano, 2002; Mirandé, 2016), pues la realidad de los muxes de

Juchitán y de la Ciudad de México observada a lo largo de la presente investigación, desborda algunos de los supuestos planteados en dichas investigaciones .

1.2 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El Istmo de Tehuantepec se ha caracterizado por diversas problemáticas que afectan a su población, entre ellas se encuentra la violencia contra las mujeres. En dicha región prevalecen prácticas sociales discriminatorias que infravaloran y violentan lo asociado a la femineidad, posicionando la masculinidad en un lugar de supremacía. Se tiene documentado que el alcoholismo y la drogadicción entre varones es uno de los factores que aumenta el riesgo de violencia contra las mujeres (Briseño-Maas, 2016). Tales procesos de violencia, sin lugar a dudas recaen en la comunidad muxe puesto que su condición sexo-genérica las condiciona, en cierta medida, a experimentar situaciones de violencia, discriminación y en ocasiones algunas muxes se ven forzadas a migrar (Ordón, 2017).

La literatura especializada, como el trabajo de Ordón (2017), habla sobre las motivaciones asociadas la toma de decisión de migrar entre la comunidad muxe. Se sabe que algunas dejan sus lugares de origen en busca de alternativas de vida en las grandes urbes como Guadalajara y la Ciudad de México. Ordón establece directrices precisas que caracterizan las migraciones muxes, entre ellas se encuentran: escapar de la violencia familiar y social, la búsqueda de empleo, pero sobre todo vivir su identidad sexo-genérica y su orientación sexo afectiva con la mayor libertad posible. El movimiento migratorio genera tensiones y transformaciones a nivel identitario en aquellos que migran, de tal suerte que no es de extrañarse que la identidad de género de las muxes también se vea afectada por tales procesos. Cabe mencionar que la identidad de género se inscribe en la corporalidad de las

muxes, donde a su vez se encuentran entrelazados elementos como la etnicidad, la generación y la clase social.

Como pregunta de investigación planteo: ¿Cómo es activada la decisión de las muxes de migrar hacia la Ciudad de México y cómo este proceso está atravesado por sus identidades de género y por sus prácticas corporales? La relevancia de este estudio radica en hacer inteligible las motivaciones para migrar, las transformaciones que la propia migración genera en las identidades de género, las formas de organización sociopolítica que las muxes generan entre sí como medidas de apoyo mutuo ante la exclusión, discriminación y violencia.

Atender el proceso migratorio que las muxes deciden llevar a cabo, es adentrarnos a las subjetividades que están cruzadas por las diversas experiencias de sus trayectorias de vida en un momento en particular y lugar determinado, cuando ellas salen del Istmo se enfrentan con nuevos códigos culturales que contrastan con los propios, pues durante la trayectoria migrante que ellas emprenden la etnicidad, la identidad de género, la clase social y la generación tendrán una lectura diferente a la que se tiene en el Istmo oaxaqueño, lo que sugiere la activación de determinadas formas de afrontar el proceso migratorio, yo me centraré en las prácticas corporales.

Por lo tanto, problematizar la relación identidades de género muxes con la migración permite ampliar los estudios en cuanto a la varianza de género en distintas culturas y desafiar las “verdades únicas” que se han dicho sobre la sexualidad dictadas desde un punto de vista heterosexista y patriarcal, además mi investigación permite discutir procesos más complejos y a la vez generales sobre diversidad sexual y construcción de identidades, un ejemplo de

ello es reconocer cómo los contextos migratorios influyen en las personas indígenas que a la vez son disidentes sexuales y de género.

1.3 OBJETIVO GENERAL Y OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Mi tesis tiene como centralidad el tema de las identidades de género de aquellas muxes que tomaron la decisión de migrar y que actualmente radican en la Ciudad de México, por ello mi objetivo general pretende conocer cómo estos procesos migratorios han influido o afectado la propia construcción de las identidades de género y sus prácticas corporales, comprendiendo que éstos son procesos que no inician y no terminan con la migración.

Por objetivos específicos, me propongo conocer aquellos procesos subjetivos por los cuales las personas muxes conforman sus identidades de género a lo largo de su trayectoria de vida acentuando la atención en las tensiones y transiciones que supone la migración hacia la Ciudad de México. Además, pretendo describir las motivaciones que llevaron a las muxes a emprender un proceso migratorio a la Ciudad de México, identificar las narrativas que ellas construyen sobre sí mismas y sobre la comunidad muxe migrante. Por otro lado, es necesario mostrar aquellos espacios construidos o apropiados por las muxes migrantes en la Ciudad de México y reconocer cómo son habitados por ellas. El último objetivo es reconocer aquellas prácticas corporales que han permitido sus diversas transiciones, además de reconocer el lugar que tiene el cuerpo en sus distintas luchas, las individuales y colectivas.

1.4 HIPÓTESIS

Se ha dicho que la homosexualidad se encuentra “institucionalizada”⁵ en el Istmo de Tehuantepec, la figura de la muxe en aquella sociedad zapoteca tiene un valor especial pues es quien se encarga de una parte importante de la producción, reproducción y del cuidado de la vida en un sentido amplio, además son sujetadas a una serie de preceptos y mandatos sociales.

La forma que se aprecia lo muxe actualmente, como un *tercer género*, impide que la diversidad de identidades muxe sean reconocidas, pues a pesar que se cree que en el Istmo se acepta la diferencia sexual y de género, estas se mantienen al margen y no son totalmente reconocidas como el caso de las mujeres *ngiuu* (lesbianas), las *muxe-trans* entre otras. La adopción del *tercer género* ha mitificado ciertos aspectos de lo muxe y mistificado otras identidades, pero sobre todo oculta las relaciones de poder y dominación en el Istmo oaxaqueño.

La muxe deja el Istmo buscando libertad, sobre todo aquella que le permita una posibilidad de vivir sin tantas limitaciones su expresión de género, aspecto que en sus lugares de origen es restringido, otras tantas muxes dejan sus hogares debido a la violencia a las que son sometidas, esta violencia proviene principalmente de los padres y hermanos, pero también del resto de su comunidad, ello supondría preservar la vida.

⁵ Por institucionalización entiendo a todas aquellas prácticas que la muxe desempeña en la sociedad istmeña, es decir, el rol social que la muxe representa en el hogar familiar, la muxe juega un papel preponderante en la vida productiva de los padres y para el bienestar de la familia, ellas cumplen la función de "dadoras de atención" similar a lo que ocurre con las hijas solteras de las familias mestizas (Agueda Gómez, 2010; M. Miano, 2002).

La Ciudad de México es vista como “la tierra prometida” para algunas muxes, promete libertad y crecimiento personal, en otras palabras, ofrece posibilidades para múltiples transiciones, no sólo las de género. Pero la CDMX a pesar de ser una ciudad “gayfriendly” y “santuario” para los migrantes, sigue siendo un espacio donde la violencia y la discriminación es habitual, en la ciudad ellas se enfrentan a una doble e incluso triple discriminación por: su identidad de género, su origen étnico y por la clase social a la que pertenecen.

Lo anterior se traduce en prácticas discriminatorias muy particulares para las muxes, entre ellas está el acoso y abuso sexual, la limitación o prohibición para que ellas ocupen espacios públicos, dificultad para ser aceptadas en empleos, además de las agresiones cotidianas verbales y físicas que se vinculan al racismo y a la transfobia. Ante ello las muxes ponen en marcha una serie de prácticas corporales referentes a su “ser muxe” que les permite enfrentar la discriminación y violencia de la que son objeto, tejen redes de apoyo y solidaridad entre ellas, poniendo el cuerpo como centralidad.

1.5 LA CONSTRUCCIÓN DE UNA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA TRANSFEMINISTA MULTISITUADA

En definitiva, la pandemia del COVID-19 producida por el virus SARS-CoV-2 que se encuentra azotando al mundo entero está reconfigurado las formas de vida en las diferentes sociedades, en especial en aquellas que se han visto mayormente perjudicadas por los efectos negativos que el COVID-19 supone. El impacto excepcional que ha tenido la contingencia sanitaria ha trastocado todas las áreas de la vida social y sus respectivas instituciones, el ámbito de la investigación social no es la excepción, esta es una razón suficiente para que todo científico social plantee y replantee estrategias adecuadas y efectivas para llevar a cabo

investigación en tiempos de pandemia, lo cual es todo un reto, pues en primer momento debemos reconsiderar las formas en las que producíamos conocimiento previo a la contingencia, después hacer uso de todos aquellos elementos a nuestro alcance que nos permitan conocer las realidades sociales relacionadas nuestros estudios.

Mi investigación es del tipo descriptivo y exploratorio, con esto me refiero a que mi estudio pretende conocer aspectos de la migración interna y lo muxe, pues estos son procesos que han sido poco atendidos desde la academia, de tal forma que a través de los hallazgos de mi investigación podré delinear opciones teóricas para la observación de tal fenómeno social y favorecer la profundización del conocimiento teórico y por consiguiente ampliar el campo explicativo. En cuanto a la descripción, me refiero a proporcionar una descripción detallada sobre la construcción de las identidades de género muxe y sus respectivas prácticas corporales situadas en contextos migratorios.

La metodología que planteo para la realización de esta investigación es híbrida pues es el resultado de una articulación de la etnografía multisituada que se encuentra mediada por la tecnología, dicha metodología está atravesada por la mirada transfeminista. La decisión que tomé para establecer este tipo de metodología, versa directamente sobre la contingencia mundial del COVID-19, de la que ya me he referido, por este motivo se adecuó la metodología para que esta se despliegue a través de diversas plataformas digitales y complementar la información recabada *in situ*.

1.5.1 LA MIRADA TRANSFEMINISTA EN LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA

Lukas Avendaño⁶ en su performance “No soy persona, soy mariposa” expone con su cuerpo las falencias de los criterios de verdad sobre los muros y las fronteras geográficas y quienes usan esto para situarse como superiores en comparación con los migrantes. Al decirse mariposa, Lukas coloca al acto migratorio como un fenómeno natural presente a lo largo de toda la historia de la humanidad, al mismo tiempo, afirmarse como mariposa rompe un primer muro: el de las imposiciones jurídicas y legales que hacen que un cuerpo sea válido en un espacio territorial y criminal en otro. Decirse mariposa es una forma simbólica de separarse de la nacionalidad porque al no tener dicha identidad se desestima entonces la ilegalidad en otro país. Pero la metáfora de Lukas no se limita a las fronteras geográficas, también a otras como las del género y la sexualidad. Pues no importando nuestra identidad sexo-genérica-afectiva-amorosa, cualquiera puede ser mariposa porque –en palabras de Lukas– cuando una se reconoce como mariposa consecuentemente se nos otorga el derecho inalienable e imprescriptible: el del libre tránsito por el mundo.

Este trabajo etnográfico toca precisamente ese último punto, la posibilidad que tenemos todas de volar como las mariposas mientras transicionamos en diferentes niveles: corporales, sexuales, genéricos y geográficos. Pero, ¿de qué manera la antropóloga puede conocer las movilidades geográficas de las muxes que vuelan del Istmo oaxaqueño hacia la Ciudad de México sin perder de vista el carácter procesual de sus identidades?

Me enfrenté a un desafío inesperado al construir la metodología y no solamente en el tema de la contingencia sanitaria, sino también en el hecho de encontrar maneras pertinentes

⁶ Obtenido de la entrevista realizada por Sánchez (2019), en la cual Lukas describe elementos centrales de su trabajo y cómo se vincula con la migración.

de comprender el fenómeno de movilidad muxe, las prácticas corporales y las identidades de género. Para esta investigación yo voy a mirar lo muxe desde una óptica *trans* y no quiero con ello colocar a todas las muxes en una condición de mujeres *trans* —aunque algunas de ellas así se reconocen—, sino que dicha mirada hace referencia a lo *trans* como una categoría inclusiva de la variedad de expresiones del género que no se ajustan a las normas socialmente establecidas (Stryker y Currah, 2014).

El feminismo cuenta con una larga tradición de cuestionar la neutralidad de la ciencia, del papel que juega la investigadora en el propio fenómeno que estudia, el lugar de las mujeres en la ciencia y en el mundo en general, pero no es hasta los noventa con la corriente postfeminista que se problematizó la categoría “mujer”, más tarde teóricas transfeministas como Sayak Valencia proponen “desencializar al sujeto del feminismo”, pues lo *trans* no debe reducirse a su incorporación al feminismo, sino que éste considere los múltiples estados de transiciones de: género, geográficas, de mestizaje, de raza, de clase y articularlos dentro de los movimientos sociales de la insurrección (Valencia, 2018)

Según Sayak Valencia “transfeminismo” es el término que se ha acuñado para “enunciar una actualización crítica sobre la forma tradicional de interpretar y gestionar el sistema sexo-género y la sexualidad que afectan al sujeto político del feminismo” (Valencia, 2019: 327). El debate central del transfeminismo es cuestionar de forma interseccional la heteronormatividad como régimen político y económico generando desigualdades estructurales que están mediadas por la etnicidad, la clase, la disidencia sexual, la corporeidad *trans*, el amor romántico, derechos de los migrantes, los derechos de las personas de la diversidad sexual, etc. (Gil y Orozco, 2010; Valencia, 2019).

La epistemología transfeminista, de acuerdo con Siobhan Guerrero y Leah Muñoz (2018), se encuentra en el campo de las epistemologías situadas, las cuales se alejan de las aspiraciones de producir conocimiento “objetivo” producido por un sujeto universal y universalisante, neutro y transhistórico. Por otro lado, Guerrero y Muñoz arguyen a que no hay un único mecanismo de opresión en las sociedades al igual que no hay una única voz en las subjetividades *trans* y que éstas no son homologables con las subjetividades cisgénero, es decir, el conocimiento que se produce es acotado, situado cuyo motor son las experiencias y voces *trans* particulares y se abandonan las pretensiones universalistas que esconden las miradas cisgenéricas⁷.

Desde las epistemologías *trans* se intenta reivindicar a las identidades *trans* y la validación de sus discursos que históricamente han sido silenciados, soterrados y malversados, resistiendo la *injusticia testimonial* y *hermenéutica*, oponiéndose a la “subsunción cis-heterofenomenológica”⁸. La acción que se emprende pasa por la incorrección de las propias experiencias que tiene uno/una/unx, pues el conocimiento que se posee sobre sí mismo no debe ser corregido por agentes externos, pues no es necesario que alguien más le explique las experiencias internas, relacionadas con la identidad de género, a ese mismo alguien (Guerrero y Muñoz, 2018).

⁷ El término cisgénero se refiere al hecho de que una persona se encuentra alineada respecto a su sexo asignado al nacer con su género.

⁸ Guerrero y Muñoz (2018) mencionan que se: “emplea el término para señalar la forma en la cual, en las ciencias cognitivas, el testimonio que alguien hace sobre su propia experiencia puede ser tomado por los neurocientíficos como un dato para correlacionar con la información extraída por técnicas imagenológicas avanzadas. Si se habla, por tanto, de heterofenomenología es porque, a diferencia de la fenomenología clásica en la cual la primera persona tiene prioridad, aquí es la tercera persona la cual interpreta el testimonio ofrecido. Quisiéramos, también, hacer que el término se lea a la luz de un cis-hetero-patriarcado en el cual la voz *trans* es subsumida bajo la coherencia del punto de vista del sujeto cis-heterosexual que implícitamente estaría detrás del discurso médico e interpretando el *trans*-testimonio”

Sayak Valencia revira uno de los objetivos de la epistemología transfeminista, la promoción de prácticas que sitúen a las personas como agentes del autocuidado, frente a los efectos excluyentes, segregacionistas y discriminatorios productos de la reificación de asumir determinadas identidades en el contexto neoliberal actual. Un ejemplo de esas prácticas es la búsqueda de agenciamientos y alianzas que afrontan las opresiones que son vividas por minorías sociales, de esta manera se despliegan estrategias que promueven la supervivencia en los espacios que se habitan (Valencia, 2014). Las epistemologías transfeministas prestan la atención a las propias experiencias que los sujetos reconocen, los espacios y posicionamientos que ocupan en la cotidianidad, las vidas que se juegan día con día son corporalidades relacionales, son sujetos sociales que se constituyen no únicamente por los aspectos sexo-genéricos, sino también por la etnicidad, las representaciones lingüísticas y culturales, la clase a la que se pertenece, es decir, que puede ser comprendida a nivel interseccional (Azócar, 2018).

1.5.2 LA ETNOGRAFÍA MULTISITUADA

Usualmente la etnografía es conocida por aquella modalidad en la que el etnógrafo pone en práctica estrategias como la observación y la investigación participante intensamente centrada en una sola localidad. Sin embargo, para atender el problema de las múltiples transiciones muxe resulta pertinente aproximarnos desde la propuesta de Marcus (1995) la cual trasciende la necesidad de situar el trabajo etnográfico en una sola unidad de análisis territorialmente delimitada.

Esta propuesta es una etnografía móvil, pues permite al etnógrafo realizar el seguimiento de: personas y sus biografías, de las formas en la que circulan los objetos, las

metáforas, los conflictos, etc. De este modelo etnográfico se desprende una estrategia de investigación que considera los aspectos macro y su relación con el sistema-mundo, pero no necesariamente depende de ello para explicar los contextos en los que los sujetos se encuentran insertos. Esta modalidad permite investigar y construir etnográficamente los mundos de vida de personas situadas del mismo modo que construye aspectos del sistema por medio de conexiones y asociaciones dentro de las localidades.

Una de las preocupaciones centrales de esta metodología es si en la práctica se puede realizar un trabajo etnográfico en diversas localidades sin que éste se disuelva o se generalice, no obstante, los sitios involucrados en la investigación no son tratados de forma uniforme ni con la misma intensidad, justo en esto radica la base de este modelo: de ir variando la intensidad y las cualidades de los espacios (Marcus, 2001). Cabe señalar que esta forma de quehacer etnográfico no es un retrato exacto del sistema-mundo como una totalidad; por lo contrario, éste daría cuenta de determinadas construcciones culturales y su relación directa con el sistema-mundo, es decir, se presta atención a la incidencia entre las conexiones entre distintos espacios y cómo ésta afecta la construcción cultural de un grupo, sus prácticas y discursos.

Durante el desarrollo de mi investigación estuve presente en diversos espacios geográficos, simbólicos y digitales. En relación a este último vale la pena señalar que: a pesar de ser un espacio que puede entenderse como “desterritorializado”, tanto estos como los espacios sociales son espacios pertenecientes a la cultura posmoderna extendida y complementaria, son discusiones de las geopolíticas actuales y de una realidad que integra lo digital dentro de la producción material de una sociedad moderna y tecnológica. Justamente en mi investigación se recorrieron ciertas rutas digitales, pues a partir de la limitante para

regresar de forma presencial a espacios de Oaxaca y de la Ciudad de México empleé la comunicación con algunas muxes a través de medios digitales como WhatsApp, Facebook y Google meet.

La comunicación mediada por la tecnología con los actores de esta tesis me permitió complementar y enriquecer el trabajo etnográfico *in situ* que había desarrollado desde el 2019, de esta forma dicho trabajo se articuló con la información obtenida a través de medios digitales. El haber establecido previamente redes con las muxes migrantes, en cierta medida, facilitó el trabajo pues ya contaba con un mapeo de los tránsitos geográficos de las muxes migrantes. Las técnicas y posibilidades metodológicas que permitieron la articulación de este trabajo de investigación se describen a continuación.

1.5.3 OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

El acto de la observación participante comprendida por Guber (2005) implica varias formas de "*estar ahí*", desde estar como un testigo mudo hasta integrarse a las actividades del grupo. La investigadora al participar implica la adopción de un rol de participante pleno. Entonces participar es asumir ciertos roles que permiten situarnos en una lógica que no nos es propia. (Guber, 2001). Una parte del trabajo de campo consistió en la observación participante *in situ*, a lo largo de los capítulos muestro los momentos en lo que *estuve ahí*, en espacios compartidos con las muxes. Por otro lado, un conjunto más de información fue recuperada a partir de la observación participante mediada por la tecnología, por medio de ella se generó comunicación con los actores sociales a distintos niveles.

La observación en contextos digitales puede llevarse a cabo de forma "oculta", pero en ese sentido valdría la pena cuestionarnos las perspectivas éticas de esta práctica, muchos

participantes de investigaciones prefieren que el antropólogo participe activamente con ellos (Cora *et al.* 2009). En esta investigación los actores sociales fueron informados respecto lo que el antropólogo observaría en la red. En este sentido lo que se registró fue la performatividad de género mediada por lo digital, además capté las diversas prácticas corporales de las compañeras tanto en las redes sociales como en los espacios físicos en los que ellas se mueven.

1.5.4 CONVERSACIONES INFORMALES

Las charlas informales que tuve con diversas personas a lo largo de mi trabajo de campo conforman una de las principales fuentes de información que nutre la presente etnografía. De septiembre de 2019 a marzo de 2020 participé en diversas actividades junto con algunas muxes que aparecen aquí, pero a partir de agosto a diciembre de 2020, el trabajo se realizó mayormente de forma digital.

El trabajo de campo antropológico confronta al investigador a través de eventos entrelazados de distinto carácter (simbólico, corporal, etc.) situados en un momento histórico particular y con agentes sociales específicos involucrados, tales hechos se presentan objetivados en prácticas discursivas o no discursivas, de esta manera el investigador se interesa por conocer las acciones en curso, como en la generación de discursos sobre la realidad observada, por tanto la antropóloga está asistiendo a los actos y también está con los agentes sociales, conversando con ellos (Devillard *et al.* 2012).

De tal suerte que una buena parte de la información obtenida en campo la realicé por medio de conversaciones informales, para ello me apoyé del enfoque conversacional propuesto por Devillard *et al.* (2012) el cual reconoce la relación entre el informante y

etnógrafo en los que se producen discursos dialógicos sobre lo cotidiano, de esta forma la información que se obtiene se da dentro de un marco social dialógico y de producción de discursos entre el investigador y el interlocutor los cuales conversan sobre situaciones ordinarias, ambos se encontrarían liberados del encorsetamiento característico de un intercambio prefijado.

Aquí el etnógrafo se adapta al propio discurrir de informante y no interrumpe, favoreciendo la espontaneidad del interlocutor. Las preguntas que este realiza pretenden conocer las prácticas y las experiencias sociales de los sujetos, se puede indagar de un amplio abanico de ámbitos y posibilidades donde se desarrollan los sujetos, en su conjunto se busca producir un conocimiento detallados de las relaciones entre los distintos niveles y consistencias de la práctica social. Las conversaciones informales en las que participé se dieron en espacios de la cotidianidad y de fiesta tanto en Oaxaca como en la Ciudad de México. Las personas que me compartieron información fueron asistentes de las velas muxes de Juchitán y la Ciudad de México, asistentes a bodas istmeñas, etc. Los temas que giraron alrededor de esas conversaciones estaban relacionados con la percepción de las muxes *gunaa* por ellas mismas y por otros, conocer la cotidianidad de ellas y las relaciones de género que acontecen en los lugares de origen y de destino.

1.5.5 RELATOS BIOGRÁFICOS Y ENCUENTROS AFECTIVOS

Mi investigación originalmente intentaba realizar una etnografía con la organización de las *Auténticas Muxes Radicadas en la Ciudad de México*, sin embargo, por diversas complicaciones derivadas, en gran parte, por la pandemia opté por mirar otros horizontes, ahí fue donde el tema de lo corporal y la identidad de género atrapó mi atención.

Afortunadamente, ya contaba con varios contactos de amigas, colegas y compañeras militantes en temas de diversidad sexual y de género en Oaxaca y en la misma Ciudad de México, esto me ayudó a establecer nuevas directrices en la investigación.

Si bien, las conversaciones informales me ayudaron a aproximarme al tema muxe y sus diversas transiciones, también sentaron las bases para un trabajo más profundo, las conversaciones informales fueron la antesala de la siguiente etapa que consistió en escuchar de forma atenta a las compañeras muxes de la CDMX. Debo señalar que, una vez hechas las modificaciones para estudiar el género, la movilidad geográfica y lo corporal mi amiga Xaneri—oaxaqueña migrante que radica en el Estado de México— me ayudó a localizar a otras compañeras muxes, también migrantes, que estuvieron interesadas en compartir su historia de vida, de esa forma junto con Xaneri fuimos programando citas para entrevistas en noviembre.

Desgraciadamente, a principios de noviembre de 5 personas que teníamos contempladas para participar en la investigación, únicamente una de ellas (Ruby) fue quien confirmó su participación, incluso se mostró entusiasmada para platicar conmigo. Las otras muxes argumentaron no tener tiempo para atenderme, no contar con recursos digitales para una entrevista a distancia o simplemente habían perdido el interés por compartir sus historias. Para ese momento Mitzary y Frida, amigas mías, confirmaron su deseo de participar en este estudio, agendamos fechas de entrevista a finales de noviembre. Bajo las condiciones de trabajo de campo en tiempos de pandemia se decidió escuchar tres relatos biográficos distintos, que posibilitan la aproximación a las formas de entender y habitar lo muxe en un sentido corporal, geográfico, social, simbólico y cómo todo esto se hilvanaba en su identidad como muxe, pero también como *binni'zaa*, istmeña y migrante.

La estrategia que decidí seguir para conocer las experiencias de Mitzary, Frida y Ruby fue realizar relatos biográficos, en ese sentido, desde la perspectiva biográfica-narrativa hacer investigación implica una multiplicidad de métodos narrativos que varían en sus formas y sus propósitos, éstos se entienden como una categoría amplia que incluye una pluralidad de formas de obtener y analizar información sobre relatos del Yo, éstos pueden ser las historias de vida, historia oral, narraciones autobiográficas, etc. (Plummer, 2001). La narrativa cobra especial sentido en el proceso etnográfico pues por medio de ella se pueden conocer las diversas experiencias de las muxes, lo que viven en su cotidianidad, los silencios y las violencias a las que son sometidas, pero también la forma en la que subvierten las normativas del género y resisten con sus cuerpos tanto en su lugar de origen como en el de destino.

A partir de la investigación narrativa se puede mostrar/significar diferentes elementos que la investigación formal no considera relevantes como los afectos, propósitos y deseos. De tal suerte que el conocimiento que produce la investigación narrativa (o relato) aprehende la riqueza y los detalles de determinados significados humanos: motivaciones, sentimientos, deseos o propósitos, que difícilmente son expresados a través de definiciones, enunciados factuales o proposiciones abstractas, lo anterior se trata de la reconstrucción de experiencias particulares (Ripamonti, 2017).

La narrativa biográfica se posiciona como una estrategia metodológica que articula las experiencias de las personas, es decir, a través de la narrativa se expresa, interviene, inscribe y la transmite tramas, las cuales incluyen subjetividades diversas, miradas, situaciones vitales, tensiones o conflictos en contextos mundiales complejos (Ripamonti, 2017). Desde el enfoque biográfico-narrativo, el discurso y su carácter performativo adquieren especial relevancia, pues este da forma al mundo desplegando una relación

dialéctica entre el etnógrafo y su interlocutor, por ello analizo las narrativas y trayectorias personales, como el caso de los migrantes, como un proceso dinámico, dialógico e intersubjetivo que tiene lugar en el “*aquí y el ahora*”, es justo el enfoque biográfico lo que permite la construcción colectiva y dialógica del conocimiento (Güelman y Borda, 2014).

El enfoque biográfico, es un ejercicio coproducido, con ello me refiero a que las personas que participan aquí son agentes activos que construyen su propio relato. Pero la investigadora puede indagar sobre los acontecimientos significativos en la vida de los entrevistados mediante preguntas que facilitan la evocación de recuerdos, de esta manera se busca conocer los momentos de bifurcación o de transiciones vitales en cada una de las vidas de los entrevistados (Güelman y Borda, 2014).

La coproducción del relato biográfico no pudo ser posible sin la existencia de un *encuentro afectivo* con las compañeras muxes, éste fue la base para establecer un diálogo en el que se tocaron temas íntimos y de una fuerte carga emocional —compartidos por mí como por ellas en los encuentros dialógicos que tuvieron lugar en el “trabajo de campo”—, pues hablamos de situaciones de violencia, exclusión, abusos sexuales, etc. Hablar de encuentros afectivos es pensar en otras formas de hacer investigación social, reconociendo que en las entrevistas hay una relación de poder y aunque la investigadora se mantiene en una posición neutral y —como diría Donna Haraway— de *testigo modesto*, esto es imposible (Pons, 2018).

De acuerdo con la propuesta de Alba Pons (2018), los encuentros afectivos son construcciones de relaciones íntimas y de afecto con las personas que participan en la investigación, ello nos permite analizar los diversos marcos normativos y de inteligibilidad que se ponen en juego de todas las personas involucradas. Esto genera cierto sentido común

compartido que contiene también el relato, por tanto, el análisis de ese marco y del propio relato biográfico nos posibilita articular la experiencia de vida de la persona con la que trabajemos y nuestra propia experiencia como antropólogas, experiencias enmarcadas en contextos sociales, políticos, culturales e históricos particulares. No obstante, dicha relación no está exenta de tensiones por ello es apropiado construir nuevas formas de aprehensión, análisis y traducción política desde la parcialidad (Pons, 2018), es aquí donde el transfeminismo cobra importancia, pues la objetividad y la producción de conocimiento se da a partir de la localización y lo encarnado.

Para el desarrollo de mi estudio conté con la ayuda de Mitzary a quien conocí en 2019, ella fue clave en el desarrollo de este trabajo, tanto por las experiencias que compartió y que vivimos juntas y porque ella me introdujo al mundo muxe en la metrópoli. Ella es miembro activa del Contingente Muxes de la CDMX y es socia de la Vela Muxe de la Ciudad de México.

Al ser mi estudio cualitativo y descriptivo, decidí centrar el trabajo en tres experiencias de las muxes que habitan en la CDMX, estos casos son muy distintos entre sí, pero al mismo tiempo atravesados y ligados por elementos comunes, con ello puedo profundizar el tema de las identidades de muxe, sus prácticas corporales y su relación con el contexto migratorio. En este sentido, las experiencias que se despliegan a lo largo del cuerpo de la tesis fueron construidas a partir de los relatos biográficos y los encuentros afectivos. Se puede diferenciar cada experiencia por las siguientes características:

La primera experiencia compartida es la de Frida de 39 años de edad, es licenciada en sistemas computacionales, ella es soltera, de religión católica y vive en la zona centro de

la Ciudad de México. En el momento de la entrevista, Frida se encontraba trabajando para un banco, pero en febrero de 2021 se encontraba desempleada, ahora únicamente trabaja en el comercio informal: vende artesanías y juguetes en un tianguis de la Ciudad de México. Frida es una muxe que se define como un *tercer género*, el acto de travestismo lo preforma únicamente en las velas de la CDMX o en otros eventos culturales zapotecas dentro de la ciudad, en su cotidianidad ella viste y adopta roles sociales “masculinos”, el nombre con el que ella misma se nombra en esta versión de sí, es Uri.

En un segundo lugar, Ruby me compartió su experiencia, ella actualmente vive en la delegación Miguel Hidalgo, tiene 27 años, cursó hasta el nivel medio superior, actualmente se dedica al trabajo sexual junto con su hermana, también muxe. Ruby se describe no como un *tercer género*, a diferencia de Frida, sino como una mujer. Ella se sometió a tratamientos de hormonización y procedimientos quirúrgicos. Actualmente se reconoce como muxe y mujer *trans*. Ruby se caracteriza por ser una mujer alegre y muy crítica respecto al tema de lo muxe en la Ciudad de México y Juchitán.

Por último, Mitzary tiene 36 años, es licenciada en nutrición y actualmente labora como administrativa en una de las universidades públicas con mayor renombre en el país la cual está centralizada en la CDMX. Vive en la delegación Iztacalco. Mitzary se reconoce a sí misma como muxe, pero al mismo tiempo se identifica como una chica travesti. Ella no se había sometido a alguna intervención quirúrgica para modificar su cuerpo, pero en marzo de 2021 entró al quirófano para realizarse su primera cirugía cosmética. En su cotidianidad Mitzary emplea “*trucos*” o “*hechizos*” como estrategias para transformar su cuerpo “masculino” hacia uno más “femenino”, el travestismo en ella no se limita a las festividades

zapotecas, sino que se muestra en diferentes momentos y espacios de la CDMX e incluso en otras regiones.

Además de la identidad muxe, las tres reconocen otras características identitarias que comparten entre sí, pues todas ellas orgullosamente se identifican como zapotecas e istmeñas. Tanto Mitzary como Frida son originarias de un pequeño poblado llamado La Venta, localidad que pertenece al municipio de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, por su parte, Ruby es originaria de Juchitán. Las tres pertenecen a la religión católica, también cada una de ellas señaló haber vivido episodios de violencia en su hogar desde la infancia, el no reconocimiento de sus identidades de género a temprana edad y que las tres han dejado el Istmo oaxaqueño para vivir en la Ciudad de México, aunque cada una por razones totalmente diferentes. Ellas presentan una forma diferenciada y situada de experimentar el género y su expresión corporal, sin embargo, sus experiencias tienen cierta similitud con otras muxe tanto en el Istmo de Tehuantepec como de la Ciudad de México.

El encuentro afectivo implica cierto grado de intimidad, acompañamiento y confianza, por ello es necesario hacer mención hasta qué punto y como investigador marqué límites para poder llevar a cabo el proceso etnográfico, pues la estrechez de lazos pudiera eclipsar la información brindada. Los límites para poder verter la información de la mejor manera para esta tesis se basan en el autocuidado y el cuidado de otras, me refiero que yo como investigador tuve presente los objetivos y los terrenos que tendría que conocer y a pesar de que las charlas con las muxe excedieron esos terrenos logré captar la información correspondiente para fines de esta tesis.

En nuestros encuentros surgieron temas diversos y no todos ellos están plasmados en esta tesis, sólo escribí lo que las muxes me autorizaron pues conocí información dolorosa y sensible, por ese mismo motivo no comparto datos que pudieran exponer a las muxes de alguna forma. Finalmente, el autoanálisis y la reflexión personal fueron estrategias que implementé para valorar la información y analizar los efectos emocionales que tuvieron en mí, pues algunos aspectos que ellas me compartieron, también los he vivido, sobre todo el tema de la violencia familiar, el abuso sexual y otras formas de discriminación.

Durante la investigación de campo tuve más encuentros afectivos con otras amigas y compañeras cuyas voces también aparecen en los pasajes de esta tesis y que me ayudaron a fortalecer el contexto de las biografías de las tres historias centrales: Xomali quien se reconoce como muxe, ella trabaja como docente de inglés y es la actual reina de la vela muxe Guuchachi realizada en la Ciudad de México. Xaneri de 23 años, ella es estudiante de antropología en la ENAH y actualmente crea contenido de divulgación sobre el tema muxe en medios digitales. Beth Sua, muxe originaria de Ixtepec, Oaxaca, ella dedica su vida al trans-activismo, lidera una organización que trabaja el tema de la migración centroamericana, es impulsora de leyes nacionales a favor de las personas *trans* y de las migrantes *trans* centroamericanas. Joselin Sosa, originaria de Tehuantepec quien también lidera una organización dedicada a la atención de mujeres *trans* y actualmente ella está conteniendo para un puesto público por elección popular en Tehuantepec. Chepe, quien se define como muxe *nguiiu*, con él viví varias experiencias que se relatan en capítulos posteriores permitiéndome profundizar en aspectos íntimos de la vida de las mujeres muxe. A Mandu (recientemente finado), muxhe *yoxho* vendedor de dulces tradicionales en Juchitán. A las

otras muxes –Jesús, Gaby, Cristal y Michelle– aunque sus nombres se han modificado están presentes a través de sus experiencias en este escrito.

Además de las ya mencionadas, esta tesis se nutre del pensamiento de las antropólogas Lukas Avendaño y Amaranta Gómez y de otras figuras conocidas dentro de la comunidad muxe como el poeta Elvis Guerra, la comerciante Gaby Villalobos, la activista Naomi Méndez, entre otras. Tales voces fueron recuperadas a partir de distintas fuentes documentales obtenidas de medios digitales.

1.6 ANTECEDENTES DE ESTA INVESTIGACIÓN

Este apartado expongo algunos de los trabajos académicos que se han realizado sobre las personas muxes, del Istmo de Tehuantepec en Oaxaca. Mostraré un breve repaso acerca de las principales producciones académicas que han tratado la migración zapoteca y la muxicidad.

1.6.1 LA ANTROPOLOGÍA DEL GÉNERO Y LA CATEGORIZACIÓN DEL TERCER GÉNERO

Las culturas han sido analizadas desde varias escuelas antropológicas y diversos posicionamientos a lo largo del tiempo. Cuando hablamos de comprender la sexualidad, las identidades sexuales, de género y su relación con la etnia desde la antropología, es necesario hacer un repaso sobre cómo se han concebido tales fenómenos. Si bien la antropología clásica tuvo el objetivo de reconocer la organización y estructuración de la vida social, es hasta el surgimiento de la antropología de género que se comprenden, de forma amplia, los roles y estatus diferenciados dentro de las culturas y su relación con el origen étnico (Alberti, 1999; Aulette y Connell, 1991; Azkona, 2013).

Es común asociar a las muxes con la categoría del *tercer sexo* o *tercer género*, sobre dicha categoría se encuentra la propuesta de Rivera-Garza y Herdt (1996) en su libro *Tercer sexo, tercer género* en donde realizan un debate respecto a la condición de la sexualidad humana en el que integran perspectivas sociales, históricas, biológicas y conductuales. Las autoras examinan, reexaminan y redefinen estudios sobre el sexo y el género más allá de las limitaciones del paradigma reproductivo. Rivera-Garza y Herdt revisan la variabilidad sexual y del género a lo largo del tiempo y el espacio de forma crítica, reconociendo las trampas sobre las perspectivas dicotómicas sobre el sexo y el género que provienen de un cientificismo engañoso.

Rivera-Garza y Herdt (1996) demuestran que, en diferentes momentos históricos, los sujetos han adquirido roles, tareas, prácticas e instituciones que van más allá de una visión dicotómica occidental en términos del género y los sexos (femenino-masculino, hombre-mujer). Las autoras desarrollan en su texto cómo la creación de un tercer sexo o tercer género es una variable adaptativa de las culturas humanas.

Existen estudios sobre la diversidad sexo/género y la etnicidad que han documentado la transexualidad, las sexualidades no normativas, la homosexualidad, etcétera a través de etnografías. Desde la antropología se ha hablado de la presencia de tres géneros o de géneros supernumerarios como construcciones sociales e individuales (Agueda Gómez, 2010). La investigación realizada surge para comprender la experiencia compleja que supone, en determinados lugares y con determinadas características sociohistóricas, la trascendencia de categorías binarias (hombre-mujer, masculino-femenino) (Anzaldúa, 1999; Rivera-Garza y Herdt, 1996). Los estudiosos de los terceros géneros advierten que el estudio del mismo debe realizarse desde la cultura y percepción de los sujetos, porque a pesar de que los terceros

sexos o géneros se aprecian en distintas sociedades, no se hallan en todos los lugares y todo el tiempo (Émon y Garlough, 2015; Khanna, 2007; Nanda, 1990; Reddy, 2007).

1.6.2 EL TERCER GÉNERO EN DIVERSAS SOCIEDADES

Los terceros géneros o terceros sexos han estado presentes en distintas sociedades a lo largo de la historia, podemos mencionar a los *xanith* de Omán, las *hijras* de la India, las *muxes* de Oaxaca, los Bakla de Filipinas, el *we 'wha* entre los *zuñi* norteamericanos, los *mahu* hawaianos, los *sarombay* de la República de Malgache, algunos *kunbas* de Panamá (Agueda Gómez, 2010; Miano, 2001; Nieto, 2003).

Desde la antropología se ha intentado conocer cómo las diversas sociedades representan a la masculinidad y la feminidad, en varias sociedades del mundo existe un “tercer género”. Los ejemplos de los trabajos etnográficos sobre el tema son variados, se puede hablar del caso de los Mojave, en el que un hombre biológico puede adquirir identidad social de mujer, o viceversa, y su vida sexual como social es plenamente reconocida entrando así en la categoría del tercer género (Lamas, 1986).

Se tiene registro del caso de los *inuit*, en este grupo los niños no tienen género, pero sí sexo o el caso de la tradicional institución del “*berdachismo*” perteneciente a algunos pueblos indígenas americanos, estos *berdaches* eran personas cuyo sexo no determinaba su género, se refieren a un tercer sexo (Azkona, 2013). Otro caso documentado del siglo XVII son los indígenas denominados *cudinhos* quienes adquieren roles asociados a lo femenino entre los guaicurús y xamicos (Mott, 2011). Las prácticas sexuales indígenas no normativas se han documentado a lo largo de la historia, muestra de ello son las referencias que se tienen sobre la sexualidad desde el inicio de la colonización en Brasil. Algunas mujeres indígenas

que imitaron el comportamiento de los hombres y se casaban con otras mujeres (Amantino, 2011; Fernandes, 2014).

1.6.3 IDENTIDADES MUXES

En cuanto al concepto de *muxe* o *muxeidad*, se han realizado trabajos (Agueda Gómez, 2009; Miano, 2002; Mirandé, 2016; Tenoch, 2016) que dan cuenta del rol que desempeñan las muxes en la comunidad desde una perspectiva sociohistórica que muestran las características y condiciones que se mantienen en sus contextos para después comprender el despliegue analítico (Andrómeda, 2017; Bevacqua, 2014; Cruz, 2017; Marcial, 2014; Urbiola, Vázquez, y Macías, 2016). En este sentido, se recobra la importancia del proceso de socialización, el cual constituye una parte esencial para la comprensión del rol social y cultural de la *muxeidad* (Agueda Gómez, 2010; Graul, 2019). Estos procesos de socialización se han estudiado desde un nivel comunitario atendiendo a las lógicas de las relaciones genéricas, la construcción del hombre biológico a *muxe*, su identidad sexo-genérica, sus prácticas sexuales y finalmente el performance de género (Barbosa, 2013; Flores, 2010; A. Gómez, 2004; Prieto, 2014; Urbiola et al., 2016).

Algunos trabajos académicos han puesto énfasis en la influencia que tiene el movimiento gay occidental desde los años setenta, pues a partir de ello se formaron diversos grupos que han trabajado contra la discriminación, la educación y prevención del VIH/SIDA. También se ha estudiado el impacto de la globalización y la sociedad capitalista-consumista y su reflejo en los cuerpos de las *muxes*, sobre todo en generaciones recientes, quienes intentan alcanzar un estándar de belleza, para el cual ellas se someten a procedimientos que atentan contra su salud (J. A. Flores, 2010; Graul, 2019; Marcial, 2014).

1.6.4 PROCESOS MIGRATORIOS: ZAPOTECAS DEL ISTMO OAXAQUEÑO Y DE LA COMUNIDAD MUXE

Entre las investigaciones que ponen atención a la intersección entre el origen étnico y las experiencias migratorias de familias zapotecas originarias del Istmo de Tehuantepec, se encuentra la investigación titulada “Del Istmo de Tehuantepec a Baja California: Experiencia migratoria y la reconstrucción de pertenencia en familias zapotecas en Ensenada” de Espino (2015), en ella la autora realiza un estado del arte en donde repasa diversas investigaciones cuyo interés gira entorno a la migración, particularmente a nivel regional, la autora sitúa diversos momentos históricos que le permiten identificar procesos migratorios, entre los eventos que impactaron en la población istmeña se encuentra la guerra durante la intervención francesa, la llegada del ferrocarril al Istmo de Tehuantepec, etc. (Espino, 2015).

El proyecto vasconcelista en la década de 1920 influyó en la migración de los zapotecos del Istmo, pues muchos istmeños mandaron a estudiar a sus hijos a ciudades más grandes a Oaxaca o México, sin embargo, algunos de estos jóvenes al convertirse en profesionistas ya no regresaron al pueblo. En la década del noventa Irma Nicasio (1997) estudió la migración interregional de Oaxaca a Veracruz, otras etnografías han trabajado la migración a Minatitlán y el intercambio cultural que se da en ese contexto (Uribe, 2011).

Sobre la migración muxe la producción académica es escasa, sin embargo, investigaciones como las de Ordón (2017) estudia la movilidad muxe, las muxes migran del Istmo hacia Guadalajara con la finalidad de buscar opciones laborales y capitalizarse, de esa manera solventar los gastos para su reinado en velas muxes, ser mayordoma o capitana de celebraciones, sin embargo, también migran con la intención de resguardar su identidad sexo-genérica pues es frecuente que ellas no sean aceptadas en su lugar de origen.

COROLARIO

Comprender las experiencias transicionales y de movilidad muxe es una cuestión compleja, la aproximación etnográfica multisituada con perspectiva transfeminista propuesta aquí nos otorga un marco epistémico y teórico-metodológico que permite a la investigadora comprender desde una mirada parcial, situada, corporeizada e interseccional las experiencias migratorias muxe acentuando el carácter procesual de las identidades de género. El método biográfico-narrativo permite conocer las particularidades de cada experiencia contenida en esta tesis, de tal forma que para la co-construcción de relatos biográficos, los encuentros afectivos son pieza clave para el establecimiento de la relación dialógica más horizontal. Por otro lado, el capítulo mostró algunas bases teóricas que permitieron captar conceptos con los que se trabaja a lo largo de la tesis como el tercer género, la identidad muxe y sus procesos migratorios.

CAPÍTULO II: CORPORALIDADES, MIGRACIONES E IDENTIDADES DE GÉNERO

PREÁMBULO

En este capítulo se muestran las rutas teórico-conceptuales que iluminan los senderos sinuosos de la migración muxe del Istmo oaxaqueño hacia la Ciudad de México y cómo esta se integra con otras categorías de análisis como la corporalidad y la identidad de género. Mi punto de partida es desde lo *trans*, lo cual es retomado de la propuesta de Alba Pons y Eleonora Garosi (2018) de comprender lo *trans* como experiencia que transgrede las categorías genéricas de hombre y mujer, las autoras señalan que en diferentes culturas han existido conceptos que intentan representar vivencias subjetivas y corporales diferentes al binarismo de género occidental. En ese sentido lo *trans* es relevante en esta investigación, no porque las muxes encuadren forzosamente en categorías como lo transgénero, travesti, transexual, etc. sino porque los estudios *trans*, ponen atención a las transiciones, a las identidades que rompen el binarismo de género atendiendo a la conformación de diversas subjetividades y a partir de tales estudios se puede profundizar sobre la teorización de las disidencias sexuales y de género.

Una mirada desde los estudios *trans* y el transfeminismo, me permiten entender las identidades de género, la corporalidad y el propio proceso migratorio, pues estas miradas no sólo alumbran tales categorías de análisis, sino que también transversalizan toda la investigación. Por otro lado, la perspectiva transfeminista permite pensar lo *trans* como una herramienta hermenéutica para dilucidar las diferentes transiciones de las muxes migrantes: corporales, geográficas e identitarias. Lo *trans* puede dar un sentido a la experiencia de la migración muxe porque establece un hilo que vincula elementos inseparables entre sí: los

cuerpos, sus movimientos y sus políticas, la migración, la corporalidad y su carácter performativo y su implicación en la intersección entre el género, lo geográfico, la raza la clase y la etnicidad.

En la primera parte de este capítulo se discurre el tema del género y la identidad de género vista desde lo *trans*, seguido se encuentran elementos referentes a la identidad muxe y a la muxicidad, posteriormente se incorporan los estudios sobre la migración muxe y su relación con la migración *trans*. Finalmente se discute el concepto de itinerarios corporales y las prácticas corporales estableciendo la relación entre la corporalidad y las otras categorías de análisis.

2.1 LAS COORDENADAS TEÓRICAS: LOS ESTUDIOS TRANS Y LOS ESTUDIOS DE GÉNERO

Mi posicionamiento teórico se asienta en los estudios *trans* y los estudios de género, estos actúan como lentes con los que miré la realidad social muxe, por ello en las siguientes líneas describiré en qué constan tales estudios. Al mismo tiempo expreso que el transfeminismo recorre de forma transversal esta tesis, lo que intento es entablar puentes comunicacionales entre transfeminismo, estudios de género y estudios *trans*, los cuales frecuentemente tienen límites y fronteras difusas, sin embargo, cada uno de ellos con sus perspectivas propias comprenden a sujetos racializados, generizados y marginalizados.

Los estudios *trans* (*transgender studies* en inglés) llevan casi 30 años dentro de los debates académicos, Susan Stryker (2004) los define como un campo académico multidisciplinario que se enfoca no sólo en la transexualidad y travestismo, sino en las expresiones de "atipicidad de género", se puede decir que su interés versa sobre la diversidad

genérica humana. Al ser un campo de estudios iniciado en países de habla inglesa hay que considerar que la categoría *transgénero* puede aplicarse a otros sistemas de género no eurocéntricos atendiendo las especificidades de los casos que se estudien (Stryker, 2004, 2017; Stryker y Currah, 2014). Los estudios *trans* no se limitan a estudiar lo *trans*, el objetivo principal es problematizar de una manera más amplia la relación entre sexo-género-cuerpos-identidades-deseos (Férrandez, 2019).

Sally Hines menciona que podemos comprender a las identidades *trans* a través de múltiples variables como el género, la sexualidad, la etnia y "raza", clase, edad, la temporalidad de las transiciones y las posiciones geográficas, además los estudios *trans* ofrecen otro ejemplo a través del cual se puede desarrollar una teoría social de la diversidad de género que sea capaz de explicar una variada gama de expresiones (trans)género y sus respectivas comprensiones en términos identitarios. Los estudios *trans* articulan la importancia de una teoría fundamentada y están atentos a las experiencias vividas de múltiples posiciones subjetivas (Hines, 2007). También generan sus propias herramientas, teóricas y metodológicas, que se sitúan en distintas locaciones disciplinarias (Camminga, 2017). Trabajar en los estudios *trans* incluye:

Teorizar las subjetividades *trans*, exploraciones etnográficas de las realidades de vida *trans*, lecturas críticas sobre el conocimiento existente de las personas *trans* y la excavación y reconstrucción de las historias *trans*. Como un campo interdisciplinario, los estudios *trans* se expanden en variadas locaciones disciplinarias: historia, antropología, literatura, estudios políticos, sociología, estudios legales, estudios culturales, periodismo, por nombrar algunos (Bryant, 2009, p. 849).

Tomo la decisión de acercarme a la realidad social que viven las muxes migrantes, retomando la propuesta de Alba Pons y Eleonora Garosi (2018) de comprender lo *trans* como experiencia que transgrede aquellas categorías genéricas de hombre y mujer, en diferentes culturas han existido conceptos que intentan representar vivencias subjetivas y corporales

como el caso de las *muxe* de la población zapoteca del Istmo de Tehuantepec en México, las *omeggid* en el pueblo Kuna de Panamá, las *hijra* en India, los *Two Spirits* que habitan en ciertas partes de Canadá y Estados Unidos. Las autoras mencionan que resultaría relevante analizar las vivencias y las subjetividades de estas categorías de género no binario y cómo éstas se relacionan con el flujo de información globalizada que existente sobre la diversidad sexual y el género, la pluralidad y heterogeneidad de las experiencias sobre las diversas formas que toma lo *trans*.

El posicionamiento que yo tomo para este estudio es desde lo *trans*, pues desde este campo de estudios se problematiza la interrelación que hay entre las corporalidades, el género, las identidades y el deseo (Fernández, 2019). Desde la óptica *trans* es posible comprender procesos articulados de las muxe, es decir, vincula las experiencias de movilidad, de violencias y las experiencias corporales, poniendo como centro las vidas *trans*. La óptica *trans* cuestiona todos los elementos mencionados y puede ofrecer nuevas perspectivas sobre la producción de la normatividad de género relacionadas a aquellas personas que se “desvían” del género en un contexto cultural dado (Stryker, 2006).

Por otro lado, los estudios *trans* se vinculan con los estudios *queer* y con el feminismo, pero tal relación no está libre de tensiones, en ese sentido, la teoría *queer* y los estudios *trans* tienen orígenes similares e incluso problematizan las relaciones entre género, cuerpo, sexo, deseo e identidad, pero la teoría *queer* tiende a centrarse en la orientación sexual o identidad sexual, mientras que por su parte los estudios *trans* se focalizan en el género (Fernández, 2019). Además, algunos activismos y pensamientos *queer* conciben al fenómeno *trans* como una orientación sexual o un género separado, pero Susan Stryker (2004) señala que lo *trans* es un modo de existencia que atraviesa todas las categorías de género y

sexualidad, por ejemplo, una mujer puede ser *trans* y lesbiana al mismo tiempo. Otras tensiones que tienen los estudios *trans* con lo *queer* y algunos feminismos es que algunos teóricos instrumentalizan las vidas *trans* para satisfacer ciertas teorías, sin que les importen las personas *trans*. Una crítica más que se hace a la teoría *queer* es que generalmente se aceptan determinadas formas de ser *trans*, por ejemplo, a las personas no binarias, en cambio a la transexualidad se le acusa de reafirmar las normas de género (Fernández, 2019).

Los estudios *trans* dejaron de estar a la sombra de la teoría *queer* y en últimos años han estado siguiendo su propia trayectoria y tienen la capacidad de atender de forma crítica los problemas emergentes del género, la sexualidad, la corporalidad, la sexualidad y el deseo de una forma en que la teoría *queer* y el feminismo no siempre han atendido con éxito (Stryker, 2004). Por esa razón el enfoque desde los estudios *trans* representa una forma idónea de mirar las múltiples transiciones de las muxes, pues comprende su trayectoria como un proceso articulado y donde la centralidad recae en ellas mismas.

Incorporo los estudios de género, según Ana María Tepichin (2018), estos son aquellos estudios principalmente producidos desde las ciencias sociales y las humanidades que emplean el género como categoría analítica central para conocer determinado objeto de estudio, para entender y explicar diferentes dimensiones de la desigualdad social, se prioriza develar aquellas construcciones sociales inter genéricas que producen divisiones entre los géneros en el sentido del poder, de las capacidades, de los atributos y privilegios. que se enmarcan en la diferencia sexual.

Actualmente los giros teórico-metodológicos que han tenido lugar dentro de los estudios de género son aquellos que enmarcan a las mujeres no sólo como sujetas pasivas,

sino como sujetas que son capaces de resistir, proveedoras de transformaciones sociales, etc. Otro giro que se vincula con los estudios de género, es el creciente desarrollo de la interseccionalidad del género en otras dimensiones analíticas relacionadas con la producción y reproducción de la desigualdad (la etnia, la clase, la edad, etc.) y finalmente, otro interés de los estudios de género ha sido la diversidad de actores sociales que por sus identidades sexuales y de género (*trans*, travestis, gays, lesbianas, etc.) son posicionados en lugares de subordinación en las estructuras patriarcales.

2.2 LOS ENTRAMADOS DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO

Para poder comprender ampliamente la dimensión de “identidades de género muxe” realizo un recorrido teórico que permite dilucidar las formas en las que el género se construye y las dinámicas que ello supone. En un primer momento reviso desde los estudios de género el concepto género y su performatividad, la conformación de identidad del mismo; posteriormente desde los estudios *trans* muestro la forma en que se comprenden las identidades de género y finalmente la forma en la que se ha entendido el sistema sexo-género en los estudios de la muxeidad.

2.2.1 EL GÉNERO

Cuando estamos hablando de género, aludimos a aquellas diferencias entre el "sexo biológico", el que es asignado al nacer, y las construcciones sociales que se han fijado dependiendo de las diferencias anatómicas. Es un concepto relacional y no una serie de atributos que las y los sujetos adquieren "naturalmente", esto implica que el género da cuenta de aquellas relaciones, creencias, ideas y prácticas relacionados a lo que comúnmente llamamos femenino y masculino (Tenorio, 2016), en otras palabras, el género no es más que

una construcción cultural que corresponde a las designaciones sobre lo propio de una mujer y de un hombre en las diferentes sociedades.

Lamas (2018) indica que el género alude a la simbolización que se hace sobre la diferencia anatómica que es construida culturalmente y que es internalizada por los sujetos para pasar a ser parte de su mundo psíquico, lo anterior devela que la cultura mantiene sus lógicas en todas las dimensiones de la vida social, que condicionan las normas sociales, determina las relaciones de poder entre los géneros. El género es una clase de filtro cultural a través del cual se interpreta el mundo, pero también actúa como una armadura que va constriñendo los deseos, las acciones, las oportunidades y las decisiones de las personas, dependiendo de si su cuerpo es “femenino” o “masculino”.

2.2.2 HACIA UNA DEFINICIÓN DE IDENTIDAD(ES) DE GÉNERO

El concepto de identidad es complejo y puede ser problematizado desde diferentes perspectivas, yo sigo la propuesta de identidad de Pons y Guerrero (2018) entendida como un devenir, un trayecto de vida, un conjunto de prácticas que a su vez se entretajan con otras subjetividades, con otras trayectorias. Esas trayectorias son únicas y compartidas y forman parte de un devenir que no termina, salvo con la muerte. La identidad es el resultado de un entretajido: “Entretajemos vidas, entretajemos cuerpos, entretajemos afectos y entretajemos nuestra comprensión de todo eso y del mundo mismo, y así damos pie a un proyecto común, a la vez político y epistémico de navegar por el mundo, de conocerlo y de darle forma” (Pons y Guerrero, 2018: 4).

La identidad entonces, es el resultado del entretajido de lo cultural, nuestras trayectorias de vida y su relación con los demás. En dichas relaciones están presentes el

cuerpo y los afectos que serían las hebras que anudarían ese entretejido que a la vez es cultural.

2.2.3 LA IDENTIDAD DE GÉNERO Y LA PERFORMATIVIDAD

Judith Butler (2007) problematiza la idea que la biología es destino y se aproxima a las diferencias entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos. Con su obra *El género en disputa*, Butler pretende desestabilizar las categorías binarias del género y su heterosexualidad. El género no es una interpretación cultural del sexo, más bien es una performatividad, esta idea proviene del *performance* teatral y de ritual, con ello determina que el género requiere una actuación constante que debe ser reiterada, ello supone repetir un acto que conlleva un significado social que se legitima cada vez que tal acto se reitera, en ese orden de ideas, las identidades de género aparecen como prácticas rituales que dan sentido y coherencia al sujeto, se puede decir que: “no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas ‘expresiones’ que, al parecer, son resultado de ésta” (Butler, 2007: 84–85).

Para Butler el género no es la interpretación cultural que se hace de la diferencia sexual, más bien es esa repetición –obligatoria– de determinada normatividad que actúa en un contexto específico que dictamina lo propio para lo femenino y masculino, esto constuye a los sujetos y los dota de inteligibilidad social, es decir, a medida que sus actos se reiteran se está creando algo, en este caso las identidades de género. Los actos o prácticas definen el género o la sexualidad, es un afuera, no existe una esencia de género interna "uno es un hombre porque actúa como un hombre". Dice Butler que “el hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos

actos que conforman su realidad” (Butler, 2007: 266), con esto se desmiente la “verdad interna” del género.

El género al ser un “acto” en un sentido amplio, constituye la ficcionalidad social de su propia interioridad psicológica, de tal forma que éstos no pueden ser verdaderos o falsos, reales o aparentes, lo que realmente sucede es que las personas son forzadas a vivir en un mundo donde los géneros conforman significantes unívocos en los que el género se encuentra polarizado, estabilizado, diferenciado e intratable (Butler, 1998).

En efecto, el género está hecho para cumplir con un modelo de verdad y de falsedad que no solamente contradice su propia fluidez performativa, sino que sirve a una política social de regulación y control del género. Actuar mal el propio género inicia un conjunto de castigos a la vez obvios e indirectos, y representarlo bien otorga la confirmación de que a fin de cuentas hay un esencialismo en la identidad de género. (Butler, 1998: 311).

Que las personas que incumplen ese determinado ordenamiento social sean sometidas a castigos, correcciones y marginaciones, implica la ilusión de un género esencialista y que la verdad o ficción del género es socialmente reforzada y en ningún sentido ontológico es necesaria. El orden social al que se refiere Butler (2007) es lo que denominó “matriz heterosexual”, se refiere a ella como una matriz dotadora de inteligibilidad que al mismo tiempo organiza las identidades extendidas a los cuerpos asignándoles significaciones, normativizando las prácticas de los cuerpos, esa matriz permite una única manera de entender las identidades que son binarias, es decir, niega la existencia de otros cuerpos. Al respecto, Judith Butler menciona que:

Utilizo la expresión matriz heterosexual [...] para describir un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad (Butler, 2007: 292).

Con la finalidad de materializar nuestros cuerpos se crean cuerpos que importan y otros que no, esta matriz heterosexual abarca todas aquellas identidades "conformes" al ordenamiento social, sin embargo, las otras identidades son excluidas, se quedan sin significación y sin valía, pero al mismo tiempo tienen la posibilidad de irrumpir la norma heterosexual. La matriz heterosexual, según Butler (2002), divide a los sujetos que en ella se forman y los otros, los que quedan al margen en la esfera de la abyección, aquellos no-sujetos pero que conforman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Para Butler lo abyecto determina aquellas zonas grises, invisibles, inhabitables de la vida social, pero que están ocupadas por aquellas personas excluidas por la matriz, en sus cuerpos se inscribe el signo de lo invivable, es aquí donde las personas se constituyen por medio de la fuerza de la exclusión y la abyección, "una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto, que después de todo es 'interior' al sujeto como su propio repudio funcional" (Butler, 2002: 20).

En resumen, se puede decir que la identidad de género es una conciencia encarnada de un cuerpo que emerge de acuerdo a la posición que se coloque frente a las normas de género de la matriz heterosexual, esto tiene implicaciones en las formas en las que se habita el propio cuerpo, de habitar la espacialidad vivida, así que se orienta a través de diversas prácticas corporales como los gestos, la vestimenta, los movimientos entre otras actividades hacia determinado género (Muñoz, 2018).

2.2.4 UNA MIRADA AL GÉNERO Y A LA IDENTIDAD DESDE LOS ESTUDIOS TRANS

Kimberly Tauches (2009) expone que la categoría *trans* ha cambiado a lo largo del tiempo, su significación varía de aquel primer significado que se le dio en 1969 por Virginia

Prince en *Tranvestia*, una revista para travestis, ella usaba el término para referirse a las personas que viven permanentemente en el género opuesto al que nacieron, pero no tenían interés en someterse a cirugías de reasignación de sexo. Lo *trans* ahora es entendido no sólo como una identidad para quienes se identifiquen como transgénero, sino a distintos grupos de personas: no binarias, travestis, *queers*, entre otros, es decir, es un término cuyo alcance es amplio.

La palabra *trans* empezó a emplearse en los años 90 en el ámbito del activismo, *trans* se refería a la metáfora de la sombrilla que cubría a transexuales, travestis y a cualquier otra persona que realiza transiciones del sexo asignado al nacer (Stryker, 2017). Para Laura Horak (2018) actualmente lo *trans* es entendido como aquella categoría que articula e integra a diferentes personas cuyas identidades de género están en desacuerdo con el sexo asignado al nacer, sin embargo, se puede argumentar que lo *trans* más allá de establecerse como una identidad fija, debe ser analizada como un proceso.

Para entender lo muxe como una identidad de género que trasgrede las normas culturales de la sexualidad occidental propongo entenderlo dentro del marco de lo *trans*, para Mauro Cabral esta perspectiva puede entenderse como la designación de:

Un conjunto de discursos, prácticas, categorías identitarias y, en general, formas de vida reunidas bajo su designación por aquello que tienen en común: una concepción a la vez materialista y contingente del cuerpo, la identidad, la expresión de sí, el género y la sexualidad —es decir, un rechazo compartido a la diferencia sexual como matriz natural y necesaria de subjetivación (Cabral, 2011: 97)

Para Cabral (2011) la *transgeneridad* es originalmente heterogénea, bajo esta categoría se adhieren términos, que no solamente son dispares entre sí, sino que además pueden estar enfrentados:

Las narrativas, la carne, el cuerpo y la prótesis, el deseo y las prácticas sexuales, el viaje y el estar en casa, la identidad y la expresión de sí, la autenticidad y lo ficticio, el reconocimiento y la subversión, la diferencia sexual y el sentido, la autonomía decisional y la biotecnología como instrumento que es, a la vez, cambio de batalla (Cabral, 2011: 97).

La categoría *trans* es un espacio que se encuentra permanentemente atravesado por una pluralidad de sujetos en dispersión (travestis, *drag kings*, *drag queens*, lesbianas transgéneros, transexuales, etc.), en otras palabras, en esta categoría entran todas las personas cuyas formas de vida desbordan las categorías del binarismo de género, además aquellas existencias que desafían con sus corporalidades a los regímenes de la heteronormatividad y de la homonormatividad⁹. La migración muxe puede leerse desde esta perspectiva, pues ellas con sus corporalidades y sus formas de transitar los márgenes tanto corporales, geográficos y simbólicos enfrentan los regímenes heterosexuales de “raza”, de clase entre otros.

Lo *trans* entendido como propuesta teórica ha sido considerado como algo ajeno, periférico, desconocido y por tanto relegado y marginado, generalmente por quienes producen "ciencia" en temas del género. Todo lo que niega la diferencia sexual, la transgeneridad lo acoge al mismo tiempo que valida todas las formas de masculinidades y feminidades como auténticas y poseedoras de derechos (Cabral, 2011).

En forma resumida, puedo decir que las identidades vistas desde una perspectiva *trans* abarcan diferentes experiencias culturales de identificación, expresión y corporización, la expresión *trans* alberga múltiples identidades y experiencias de travestis, transexuales, transgéneros, etc., sin olvidar que cada identidad responde a estrategias diferenciadas en

⁹ La heteronorma y homonorma no son dos caras de la misma moneda, la primera ocupa un lugar hegemónico en las relaciones sociales de poder, las cuales son articuladas de modo sexista, el segundo concepto se construye a partir de lo que la primera deshecha y que piensa que entre la homosexualidad y la heterosexualidad no hay nada, que ambas son verdades son esenciales, naturales e inmutables y solo quien encaja en sus parámetros merece reconocimiento social (Moreno y Pichardo, 2006).

términos conceptuales, experienciales y políticos (Bravo, 2015). Los estudios *trans* en la academia tienen que responder al fenómeno *trans* y sus subjetividades superando las discusiones que explican la pluralidad de identidades basándose solamente en el deseo sexual, tampoco lo *trans* debe entenderse como casos atípicos que ilustran la norma. Desde la perspectiva de lo *trans* se debe intentar comprender la no-conformidad del género en las múltiples formas en las que éstas se viven y habitan. En vez de usar las vidas *trans* para entender otras estructuras ideológicas, se debe de producir conocimiento desde las mismas personas *trans* (Bryant, 2009).

2.3 MUXEIDAD, ETNICIDAD, MIGRACIÓN

Las muxes son personas que se encuentran en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, territorio zapoteca que ofrece una forma particular de organizar el género. Existen producciones académicas desde la antropología que intentan dar cuenta de su situación, entre ellas se encuentran posturas que mencionan que lo muxe está considerado como una figura más dentro de la sociedad zapoteca, que se le respeta y se le valora, incluso se ha llegado a pensar en el Istmo de Tehuantepec como un paraíso de la diversidad sexual. En tal sociedad zapoteca, hablando en términos del género, existen hombres, mujeres, muxes (Miano, 2002) y las *gunaa nguui*.

2.3.1 SISTEMAS SEXUALES Y GENÉRICOS EN EL ISTMO OXAQUEÑO

Comprender a la muxe como una sujeta histórica, que tiene un determinado lugar social donde se generan diversas dinámicas sociosexuales y culturales requiere situarla en su sistema sexo/genérico (Rubin, 1996), es decir, al conjunto de acuerdos mediante los cuales la sexualidad biológica es transformada en una actividad humana en el Istmo oaxaqueño.

El Istmo oaxaqueño se caracteriza por la persistencia de categorías transbinarias¹⁰: *muxe* y *nguiiu*. Ambos desempeñan tareas específicas, por lo general la *ngiuiiu* realizan trabajos tradicionalmente “masculinos”, mientras que los *muxes* pueden estar presente en espacios “femeninos” y “masculinos”. Ambas identidades adquieren un valor importante en la sociedad zapoteca pues ellas dan continuidad y fortaleza a la identidad del grupo étnico al momento de desempeñar roles determinados. La etnicidad genera un contexto en el que los roles y la sexualidad de las identidades transbinarias cobran sentido, fuera del mundo zapoteco tales identidades dejan de ser comprendidas (A. Gómez, 2020).

La sexualidad, el género y la etnicidad son construcciones sociales que deben ser comprendidas en contextos particulares, pues siempre corresponden a un contexto sociohistórico y cultural específico, por ello en las siguientes líneas muestro un rastreo histórico de las transiciones y cambios que ha tenido lo *muxe*. Lo *muxe* como hoy lo conocemos es el resultado de un proceso histórico de transiciones, cambios, apropiaciones, reapropiaciones y resignificaciones colectivas, uno de los ejemplos más evidentes es la vestimenta de la *muxe*, pues no siempre portó la indumentaria de la mujer teca con el orgullo que la caracteriza ahora.

Se dice que la existencia de otras formas de habitar el género y la sexualidad más allá de los binarios europeos en el Istmo corresponden al siglo XVI, pero hay poca evidencia al respecto, en cambio, las primeras características del travestismo se observan entre los años de 1950 y 1980, los *muxes* solían vestir con blusas coloridas y holgadas, usaban pantalones

¹⁰ Este concepto propuesto por Agueda Gómez (2020) se refiere a categorías que vinculan el género con la etnicidad, son flexibles y dan cuenta de la plasticidad de las formas del género que trascienden los modelos binarios y que posibilitan la existencia de espacios sociales “institucionalizados” para tales identidades de género no binarias.

que se abrochaban por atrás (como si fueran faldas) y colocaban flores entre la oreja y el cabello. (Flores Martos, 2012).

La antropóloga muxe Amaranta Gómez (2004) indica que los zapotecos son un grupo étnico que es capaz de zapoteguizar¹¹ todo lo que viene de fuera, del mundo moderno, e incorporarlo en la sociedad sin perder las costumbres y tradiciones, es decir, traducir lo externo bajo las lógicas culturales propias. En ese sentido, en la década de los 90 se emprendió el “rescate cultural” de la palabra muxe, la cual fue colocada en la centralidad de las personas de la diversidad sexual del Istmo. Los esfuerzos para lograr ese “rescate cultural” se vieron materializados en la revaloración de lo muxe y en la reapropiación de la vestimenta regional, la enagua y el huipil, como parte habitual de la forma de vestir de la muxe.

Existen muxes que visten ropa de mujer cotidianamente, otras lo hacen de manera ritual; en ocasiones especiales como en la “Vela de las Intrépidas”. Algunos muxes han llegado incluso a casarse, tener hijos y vivir su vida con una identidad masculina, existen homosexuales en el Istmo que ocultan sus identidades sexo-genéricas en el closet, estos últimos pertenecen a estratos socioeconómicos altos, en general se puede decir que en el Istmo de Tehuantepec existen marcadas diferencias sociales que se mantienen en los guetos territoriales habitados por muxes pobres, las marginadas, las vestidas (Miano, 2002).

¹¹ En ese sentido Luanna Barbosa señala que “este vocablo entraña una modalidad en el conjunto racial zapoteco (...) Significa el entrometimiento de caracteres zapotecos en el alma de las cosas o de las personas extrañas que con sólo situarse o vivir en los pueblos del Istmo juchiteco, adquieren un revestimiento peculiarmente zapoteco (...). Este vivo sentimiento de la superioridad es el atributo más general y palpable de la raza (...) Extranjero entre los zapotecas no sólo significa lo que en otras lenguas: de otro país, sino que tiene una acepción burlesca, despectiva, ofensiva y, en último término, compasiva...” (Henestrosa, 1935, en Barbosa, 2015, pp. 92)

Las transiciones que han sucedido dentro de la comunidad muxe en los años recientes se hacen notar en la edad en la que las muxes *gunaa* comienzan a travestirse, en últimos años es común encontrar jóvenes muxe de clase “baja” iniciarse en el travestismo desde los 12 o 13 años, además de que ellas desean ser completamente una “mujer”, es decir, intervenir sus cuerpos quirúrgicamente para cambiar de sexo (Hernández, 2019).

2.3.2 IDENTIDAD MUXE Y MUXEIDAD

Según Miano (2002) en el Istmo oaxaqueño existe una “homosexualidad institucionalizada” que constituye un tercer elemento que se integra a la organización genérica y cultural zapoteca, lo muxe, el cual es socialmente concebido y aceptado, este tercer género reúne características tanto femeninas y masculinas. Otras autoras determinaron la existencia de un “tercer género”, el concepto fue empleado para explicar la varianza genérica en el Istmo a finales de los 80 y principios de los 90; Por ejemplo, la socióloga alemana Veronika Bennhold-Thomsen (1994) que observó la “integración” de los homosexuales a la sociedad. Por su parte, la antropóloga física Della Collins Cook (1986) denominó al muxe como un “*undernumbergender*” (tercer género), el cual mantenía características masculinas y femeninas. Sin embargo, para Miano (2002) dicha categoría resulta encorsetada para comprender la complejidad de roles, identidades de interrelaciones contrarias a lo biológico, al género y a la sexualidad, sus zonas de sombra y luminalidad que abarca la identidad sexual.

La varianza de géneros como una ventana del transgenerismo¹², no es un constructo social moderno, de hecho, abundante evidencia apunta que ha estado presente en diferentes

¹² Para comprender a mayor profundidad esta visión, se puede revisar el texto “Los cuerpos mediadores o los transgéneros amerindios” (Flores Martos, 2010).

sociedades a lo largo de la historia, así podríamos hablar de cuartos, quintos o más géneros además del binario hombre/mujer. En tales sociedades la división de género trasciende la heteronormatividad reguladora, de tal forma que la varianza de géneros se integra dentro de un sistema más complejo que articula al sujeto en un engranado donde los roles de género son asignados por el grupo y estos roles al mismo tiempo se arraigan en la mente del mismo sujeto (Subero, 2013).

La identidad *muxe* y la *muxeidad* no necesariamente son sinónimos, el primero hace referencia a una identidad de género que se halla entrecruzada con la etnia zapoteca, el pasado *binni'zaa* y la cultura del Istmo; se refiere a la identidad de género que alberga varias posibilidades de manifestar los deseos, el género y la sexualidad (Subero, 2013), de esta se pueden distinguir dos tipos distintos de *muxe* el primero la *muxe gunaa* de apariencia femenina y que adopta las actividades estereotipadas de las mujeres, está inmersa en las actividades económicas. Ellas son quienes sustentan la vida dentro de sus familias, pues su trabajo gira entorno a las fiestas, que en buena medida aportan a la economía familiar y social, se dedican también a las labores artesanas, pero también son quienes se encargan del cuidado de la vida.

Por otro lado, el *muxe nguiiu*, de apariencia masculina, adopta el papel estereotipado del “varón”, generalmente son de clase media y varios de ellos son profesionistas, este grupo es el que menos dificultades enfrenta dentro de la sociedad, pues su rol está asociado al poder. Estudios han demostrado que las *gunaa* se encuentran estratificadas, el estrato *muxe* alto en ocasiones margina a las *muxes* del entorno popular, es decir, el control de los recursos y el poder recae en determinadas élites *muxes* (Cruz, 2017; Graul, 2019; Marcial, 2014; Miano, 2001, 2002; Suárez y Miano, 2008). La parte *muxe* dominante es la masculina y

masculinizada, ello implica un ejercicio de poder, una segmentación y otrificación de las demás muxes, lo cual está cimentado en las diferencias de la expresividad del género y en el poder socioeconómico. Frecuentemente los límites de las identidades muxes suelen ser difusos y movedizos, pero lo que persevera en ellas es que se encuentran en un constante performance de género (Miano, 2010).

Finalmente, con el término “muxeidad” se designa al manejo e integración de diferentes formas de manifestar el deseo, la sexualidad y el género que rompen con el esquema binario hombre-mujer. La muxeidad entonces es la forma en la que cada muxe ofrece su propia y particular versión y visión de su propio género que no necesariamente tiene que ser sujeta a categorías rígidas, su característica principal es que ocupa los espacios e intersticios que hay entre lo masculino y lo femenino y que retoma elementos tanto de uno como de otro para conformar identidades (Subero, 2013).

La muxeidad es una categoría macro en la que se articulan entre sí las identidades muxe *gunaa* y *nguiu* y sus variadas manifestaciones. Por su parte, Tenoch (2016) enfatiza el carácter dinámico de la muxeidad. Existen muxeidades discursivas y performativas, las primeras son prácticas productoras de género con elocuciones de relevancia identitaria, las expresiones verbales soportadas por lo corporal que dan lugar a la diversidad identitaria del muxe. Las segundas también producen género desde la subjetividad corporal significada en legibilidad genérica, en conjunto lo discursivo y performativo construyen realidades que dan cuenta de la pluralidad de maneras de ser muxe.

2.4 ITINERARIOS CORPORALES: LA CORPORALIDAD COMO PRÁCTICA Y SÍNTESIS DE LAS IDENTIDADES DE GÉNERO

A lo largo de la historia y en diversas culturas el cuerpo ha tenido una importancia variable, sin embargo, algo ineludible es que la corporalidad se encuentra relacionada con lo sociocultural. Nuestro cuerpo que está inmerso en la cultura occidental es moldeado por determinadas normatividades. Es difícil hablar de la construcción del género y de las identidades de género sin tomar en cuenta la corporalidad, pues es el cuerpo el lugar en el que se inscriben determinadas representaciones, discursos y deseos, pero también resulta ser un medio que conlleva una amplia gama de posibilidades de expresión

La migración muxe hacia la Ciudad de México hace evidente las manifestaciones identitarias interseccionadas: raza, género, pues estas se encarnan en el cuerpo a partir de adscripciones fenotípicas (Viveros, 2009), de tal forma que la corporalidad, el género y la etnia son elementos indivisibles entre sí, éstos a su vez producen lecturas para sí mismos y para los otros que son comprendidas según el contexto sociocultural y la época.

La acción y la transformación social son también procesos corporales, pues el cuerpo en sí mismo es un símbolo sociocultural, Mari Luz Esteban con su propuesta de itinerarios corporales tiene por objeto “identificar cuáles son los límites de la variabilidad de los mismos y su articulación con los contextos idiosincráticos” (2013: 58) Poner lo corporal como centralidad nos está conduciendo a lecturas más complejas y alternativas de la experiencia múltiple de las identidades de género desde una mirada performativa y dinámica del género que además contempla dentro de su análisis la sexualidad. Para este trabajo de investigación comprendo a los itinerarios corporales como:

Procesos vitales individuales, pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas, y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es considerado, por tanto, un nudo de estructura y acción, el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales (Esteban, 2013: 58).

Este modelo para la comprensión del cuerpo permite el análisis de todos los niveles y circuitos vinculados con las identidades de género y las relaciones que se establecen entre los géneros, con la sexualidad y otros niveles de experiencia de los sujetos. Desde el estudio de las prácticas corporales, Elsa Muñiz (2018) considera que los trabajos que han abordado lo corporal como objeto de estudio, que proporcionan al cuerpo un estatus epistemológico y que lo sitúan en un contexto histórico (indispensable para su comprensión), al mismo tiempo son los que profundizan la separación del sujeto, hablan del cuerpo como un ente “el cuerpo enfermo”, “el cuerpo doliente”, “el cuerpo transexual”, etc. Así los trabajos académicos que intentan reivindicar al cuerpo, al mismo tiempo lo cosifican y disocian la carnalidad de los sujetos con el propio, cuerpo, es decir, la división cuerpo-sujeto mantiene implícita, aún ahora, la tesis cartesiana que continúa desmembrando el cuerpo de la mente. De tal suerte que la postura de Muñiz incorpora las prácticas corporales que pretenden entretejer lo corporal y superar la escisión del sujeto con lo carnal.

En las prácticas corporales la manifestación corporal tiene la centralidad, éstas son un elemento que permite comprender no solamente la construcción de identidades, sino la cultura en un sentido más amplio, pues a través de ellas podemos observar relaciones de poder, costumbres, experiencias de vida y las transiciones que ocurren en ellas (Sarabí, 2012; Soares, 2006), es decir, la forma en que los sujetos se constituyen en sus cotidianidades, las relaciones sociales que establecen las cuales se encuentran enmarcadas en determinados sistemas socioculturales, en estos espacios las prácticas corporales son esas que los sujetos

ejecutan sobre sí mismos y sobre otros que recobran una forma corporal y producen transformaciones, en otras palabras se constituye la materialidad de los sujetos (Muñiz, 2010, 2018).

El cuerpo no es por sí mismo un signo, símbolo, significado o mediador de la cultura, más bien es el objetivo central de la investigación, pasa a ocupar un lugar preponderante para comprender al sujeto en un contexto sociohistórico dado (Esteban, 2008), al respecto, se puede determinar que:

[...] las “prácticas corporales” en tanto usos y disciplinas se constituyen [...] Es decir [...] En dicha exploración están comprendidas imágenes y representaciones, acciones y vivencias, tanto como los procesos de construcción y reconstrucción de las subjetividades y las identidades de los sujetos. Este proceso permanente, las prácticas corporales, tanto como los discursos, las representaciones, se suceden participando de la performatividad y materialización de los cuerpos (Muñiz, 2010: 21).

Es justo la representación del actuar del propio sujeto mediante su cuerpo, desviando la mirada del objeto de estudio, el cuerpo, atendiendo a aquellas acciones del sujeto que cobran sentido dentro de un contexto social, cultural e histórico específico. Las prácticas corporales entonces son en sí mismas acciones humanas, son formas de actuar que interactúan con la naturaleza, transforman los entornos sociales, pero al mismo tiempo los sujetos son producidos socialmente (Muñiz, 2018).

Muñiz, (2018) considera que el *giro practicista* resulta idóneo en las investigaciones sobre el cuerpo pues al colocar las prácticas corporales como unidad de análisis para entender los procesos de materialización y encarnación de los sujetos, éstos se encarnan en géneros, normalmente ubicados como masculinos o femeninos. De ahí que Muñiz retome los postulados de Butler sobre los procesos de materialización de los sujetos de género como productos de los efectos discursivos, prácticas corporales y de la performatividad, Muñiz se

aventura a discurrir sobre la materialización del género y su relación con las prácticas culturales.

La teoría de la performatividad, nos ayuda a comprender el género como algo que se hace a través de prácticas corporales. De tal forma que las distintas maneras de vivir el género son por sí mismas procesos sustancialmente corporales "una vivencia encarnada que se sitúa en las coordenadas sociales e históricas determinadas y cambiantes" (Esteban, 2008: 139). Esteban quiere mostrar que el género es performativo, es decir, que se produce a través de actos corporales: "maneras de sentir, andar, hablar, moverse, vestirse, adornarse, tocarse, emocionarse en interacción continua con los otros actos que se van modificando en el tiempo y el espacio" (Esteban, 2008:139).

El cuerpo es un territorio donde los sujetos establecen prácticas e identidades de género acorde a la normatividad heterosexual, sin embargo, algunas veces esa normatividad es transgredida (Butler, 1998), ese poder heteronormativo establece los roles de género, los deseos, etc. mediante una rígida jerarquización donde lo masculino es más valorado que lo femenino, Butler abogaría por desclasificar las corporalidades y desmitificar las categorías del sexo aceptando la diversidad:

Dentro de estos términos, el «cuerpo» se manifiesta como un medio pasivo sobre el cual se circunscriben los significados culturales o como el instrumento mediante el cual una voluntad apropiadora e interpretativa establece un significado cultural para sí misma. En ambos casos, el cuerpo es un mero instrumento o medio con el cual se relaciona sólo externamente un conjunto de significados culturales. Pero el «cuerpo» es en sí una construcción, como lo son los múltiples «cuerpos» que conforman el campo de los sujetos con género. (Butler, 2007: 58).

Como norma, el género "opera dentro de las prácticas sociales como [...] estándar implícito de normalización [...] y brinda los parámetros de inteligibilidad social de la acción que rige, determinando lo que aparecerá y no aparecerá en la esfera de lo social" (Butler,

2006: 69), como práctica reguladora, el género produce los cuerpos que gobierna; es decir, los demarca, circunscribe y diferencia.

Es un ideal regulatorio cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas... construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del cuerpo... Es un proceso mediante el cual las normas reguladoras del sexo obran de una manera performativa... para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual (Butler, 2002: 18).

Sin embargo, Butler afirma que se pueden encontrar construcciones de nuevas identidades partiendo de la negación de los tipos ideales, es decir, hay otras posibilidades de entender al sujeto social (Butler, 2007). Por otro lado, la materialización a la que se refiere Butler no es un lugar sino el resultado de un “proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de pertenencia y de superficie que llamamos materia (Butler, 2002:18). De tal suerte que las prácticas corporales cobran sentido ya que a través de ellas y de su efectividad performativa es posible que se materialicen los sujetos generizados (Muñiz, 2018).

La performatividad se encuentra estrechamente vinculada con el cuerpo, porque a partir de ella podremos alcanzar cierto grado de consistencia para presentarnos en el mundo y accionar en él a través de nuestras representaciones. La corporalidad no es la condición estática del sujeto, sino forma parte de su ser el cual fue materializado por la performatividad de sus prácticas corporales, es performática en medida que dichas prácticas que se realizan o producen lo que se nombra.

En conclusión, se puede decir que los itinerarios corporales actúan como ventanas que muestran las vidas y los cuerpos dinámicos de los sujetos que se encuentran en permanente transformación que son singulares, contradictorios e inacabados. Éstos se

relacionan a la cultura a la que los sujetos pertenezcan y son interseccionados por la etnia, la clase social, el género, la generación entre otras experiencias identitarias (Esteban, 2013). Por su parte, las prácticas corporales constituyen sistemas complejos y dinámicos que entretejen al sujeto encarnado, a la vez que se encuentra interseccionado entre lo biográfico, lo biológico, lo cultural y social en un momento histórico dado y su relación con otros sujetos y agentes, cuya conjunción da como resultado formas de accionar en el mundo. Adoptan una forma corporal que construye al mundo, pero también constituyen al propio sujeto a través de la performatividad y de la materialización de los cuerpos.

El cuerpo y la identidad de género son elementos inseparables, pero el primero sintetiza al segundo: pues en lo corporal se materializan nuestros tránsitos en el mundo como sujetos generizados, el cuerpo es "en sí una construcción performática pero también es una materialidad intencionalmente organizada, el cuerpo siempre es una encarnación de posibilidades a la vez condicionadas circunscritas por la convención histórica" (Butler, 1998: 300). De esta forma el cuerpo es, por un lado, materialidad producto de la historia y la cultura, pero también es el resultado de la manera en la que los cuerpos se sitúan frente a la matriz heterosexual que diferencia un cuerpo de otro, a la vez que los dota de sentido en cuanto a cómo ese cuerpo es habitado por uno mismo y reconocido por otros y por tanto en las actuaciones encarnadas que constituirán las formas en que el género se exprese.

2.5 LA MIGRACIÓN INTERNA DESDE LA ÓPTICA DE LO TRANS

La muxicidad en últimas décadas se ha visto influenciada por los procesos migratorios, la cultura *queer* y las culturas mestizas, lo que convierten la identidad muxe en algo sincrético, por tanto, esa identidad ya no es comprendida únicamente desde la visión zapoteca que coexistía entre lo femenino y masculino, para Subero (2013), ahora es una identidad

separada por completo. Lo muxe ha pasado a ser un género en constante evolución que ha incorporado y “zapotequizado” elementos occidentales como algunas características de las identidades gay, transgénero, etc.

Nilvia Ordón (2018)¹³ encuentra en su estudio que la movilidad de la comunidad muxe no es definitiva, en el transcurso de su proceso migratorio ellas constantemente viajan del lugar de destino al de origen y es común que esta población desee regresar de forma permanente a su lugar de origen; pero situaciones como tener un marido, lo cual no es bien visto en el Istmo oaxaqueño, retrasan su regreso. Ellas migran principalmente para generar recursos económicos y explorar de forma más libre su identidad de género, pues en su lugar de origen encuentran rechazo a su condición muxe. Una vez en la urbe, ellas laboran como empleadas domésticas, dentro de la ciudad ellas experimentan transformaciones a partir de la combinación de su cultura con la del grupo mestizo.

Ordón (2018) encontró que la migración reforzó la identidad muxe y *binni'zaa*, paralelamente, describió que el proceso migratorio es un “rito de iniciación y aceptación”, pues sortear la vida en la ciudad cargando la doble discriminación, ser leídas como indígenas y transgéneros, les permitió ganarse el respeto de sus paisanos en la comunidad de origen, pues cuando ellas regresan lo hacen investidas de dignidad, firmeza y seguridad para enfrentarse a quienes no las aceptan. Por otro lado, habitar en la ciudad permite a algunas muxes adquirir un nuevo oficio o perfeccionar el que ya tienen (maquillista, estilista, costura,

¹³ El trabajo de Nilvia Ordón (2018) *Migración, género y etnia. Identidad muxe' en la ciudad de Guadalajara, México* repasa el caso de las muxes procedentes de Santa María Xadani, Oaxaca, pueblo vecino de Juchitán. Las muxes con las que trabajo se dedicaban a oficios y la mayoría de ellas no tenían escolaridad, todas ellas eran muxes *gunaa*.

etc.) que les permite autosustentarse en su pueblo a la vez que se les asigna un estatus de experta en ese oficio.

Desde los estudios antropológicos la migración puede ser comprendida como: “movimientos que supongan para el sujeto un cambio de entorno político, administrativo, social y/o cultural relativamente duradero; o de otro modo cualquier cambio permanente de residencia que implique la interrupción de actividades en un lugar y su reorganización en otro” (Blanco, 2000: 17). En general, en México el fenómeno migratorio ha recibido especial atención desde la academia, así pues, se ha estudiado la migración nacional, transnacional, el impacto en las políticas públicas de los países de origen y de destino, la productividad que genera, la transformación de las culturas, las redes indígenas migrantes, etc. Pero el tema de la migración de la disidencia sexual y de género no ha provocado la misma reacción que otros temas, en cambio las experiencias migratorias de las personas *trans* –y en este caso zapotecas– han quedado casi invisibles en la academia y en otros ámbitos (Lewis, 2012).

Entiendo a la migración interna de las muxes del Istmo oaxaqueño hacia la Ciudad de México, como parte de una movilidad territorial, la cual implica el flujo de las personas, esta puede ser de manera temporal o estacional, aunque ello no implica necesariamente un cambio de residencia o un cambio radical en la vida de los migrantes (Zelinski, 1971). Además, la migración interna es concebida como un fenómeno multidimensional, sus características y determinantes no sólo incorporan aspectos económicos, sino que frecuentemente es relacionado con la búsqueda de mejores condiciones de vida y el bienestar social es lo que, al menos en los últimos años, ha movilizó este tipo de migración (Acosta y Cruz, 2015).

2.5.1 EL GÉNERO Y LA MIRADA TRANSFEMINISTA EN LOS PROCESOS MIGRATORIOS

La migración no debe quedar exenta de mirarse desde una óptica que abarque al género y las corporalidades, en especial de aquellas personas que salen de los binarismos producidos por la matriz heterosexual. Allison Petrozziello (2013) propone una postura donde incorpora al género para comprender el fenómeno migratorio, la autora señala que el género influye directamente en las motivaciones para migrar, quiénes migran, qué redes de apoyo tienen o no, de qué forma estas personas se integran tanto a la sociedad como al mercado laboral en su lugar de destino, el dinero que se consigue trabajando y cómo se traslada y emplea.

Allison (2013) propone que al trabajar la migración se debe incorporar una perspectiva de género, atendiendo a las relaciones de género en contextos migratorios como relaciones que determinan y son determinadas, en cada paso del proceso migratorio se debe mantener el género como una categoría analítica central y dinámica. Tal análisis debe realizarse sí de forma individual, pero vinculado el nivel comunitario, regional e institucional. tomando en cuenta la diversidad de identidades de género que son construidas y reconstruidas a lo largo del proceso migratorio.

El transfeminismo por su parte propone, desde un posicionamiento situado, denunciar la exclusión y la explotación de los cuerpos y de las sexualidades subversivas migrantes, las que no se afilan en los marcos normativos, la violencia y discriminación hacia los cuerpos racializados. Es así que el transfeminismo cuestiona la multiplicación de fronteras que se producen sobre los cuerpos *trans* racializados. Cuestiona fuertemente la instrumentalización de las personas, así las políticas transfeministas establecen articulaciones histórico-culturales

del pasado colonial mediante las cuales permiten el cuestionamiento de las fronteras: transnacionales, dentro de un Estado-nación, pero también en las barreras de la cotidianidad de los/las migrantes, es decir, actos de dominación y exclusión (Rojas y Aguirre, 2013).

En este sentido, estudiar los procesos migratorios desde una perspectiva *trans* supone abrir nuevos diálogos críticos y terrenos teóricos sobre la migración que no habían sido abordado antes. La teoría *trans* ha emergido en la última década desde los estudios *queer* que cuestionan lo global, geográfico, los efectos del capitalismo sobre la gente LGBT+, los roles de género, la sexualidad; uno de los aportes principales es el establecimiento de marcos críticos de estudio sobre la diáspora y la migración (Cotten, 2012).

La perspectiva *trans* sobre las migraciones tiene en la mira lo geopolítico, lo espacial, los archivos y el centro de su atención son los cuerpos *trans*, sus movimientos y sus políticas, la exploración de las diásporas *trans*, la migración, pero también analizan las concepciones de lo que es el “hogar” y los asentamientos. Al hablar de los movimientos *trans* estamos entendiendo a estos como un marco heurístico que abre nuevos territorios para el pensamiento crítico que implica la creación de nuevos conceptos, investigaciones de fronteras y métodos críticos. Estudiar las migraciones *trans* es atender a los movimientos del deseo, a la agencia, las transformaciones y transiciones de los cuerpos y los espacios a través de diferentes fronteras, temporalidades y en diversas sociedades (Cotten, 2012).

Los procesos migratorios que emprenden las personas *trans*, no necesariamente comienzan con el tránsito y traslado entre fronteras geográficas, sino que las transgresiones tienen su inicio en las fronteras corporeizadas, relacionadas éstas últimas con el sexo/género/sexualidad, las cuales son infringidas mucho antes de disponerse a migrar o a

movilizarse de una región geográfica a otra (incluso esta primera trasgresión puede impulsar la migración), una vez que se está en el contexto migratorio dichas transgresiones adquieren nuevas significaciones; esto es que los proyectos de tránsito migratorio, las opresiones derivadas de la articulación sexo/género/sexualidad forman un componente medular en los cuerpos y en las experiencias *trans* (López, 2018).

La idea de frontera(s) en el proceso migratorio, desde un sentido simbólico, son vistas como metáforas, barreras sociales, genéricas, étnicas, históricas, de clase, etc. Para Victoria López (2018), cada frontera siempre es una posibilidad de transitar espacios, simbólicos o geográficos, ejemplo de ello son las fronteras sexo-genéricas que encarnan los cuerpos de las mujeres *trans* en contextos migratorios, los cuerpos de personas *trans* serían leídos como fuera de la norma heterosexual, por tanto, inteligibles, además de que tienen el signo de la abyección (Butler, 2007).

Entonces, se puede decir que las fronteras por un lado reflejarían la causa fundamental que desencadena el proceso migratorio, pues las lógicas normativas de género hegemónicas castigan a los cuerpos ambiguos, a los que desacatan el ordenamiento social heterosexual. Pero, por otro lado, las fronteras sexo-género también adquieren una función instrumental fundamental en el interior de las dinámicas del tránsito y en los diferentes contextos migratorios (López, 2018).

Finalmente, López (2018) menciona que se debe destacar las formas que las personas *trans* habitan los espacios y habitan las múltiples categorías que median su experiencia migratoria (etnia, clase, migrante, edad, etc.), el contexto es un condicionante que guía su expresión de género, es decir, están mediada por la articulación de operadores culturales

(Monteros y Díaz, 2017). Las estrategias corporeizadas serán distintas según las fronteras sociales a las que se enfrenten, por ejemplo, preformar estrategias y prácticas normativas en sintonía con los géneros “ininteligibles” que permitan sobreponerse a la violencia, la persecución o la exclusión a lo largo de sus procesos migratorios (López, 2018).

COROLARIO

Lejos de intentar homologar los estudios *trans* con los estudios de género y los feminismos, intento estrechar lazos de comunicación entre ellos, aunque se podría decir que cada uno de estos estudios tiene objetivos particulares, hay espacios en los que se intersectan los unos con los otros, esos espacios son los que generan interés para este trabajo. Pero lo anterior también sucede con otras teorías, por ejemplo, sobre lo corporal, lo migratorio, etc. De tal forma que se puede decir que las identidades de género son construcciones socioculturales que cobran especial sentido en contextos particulares con determinados sistemas sexo-genéricos, como la muxeidad, pues esta se encuentra estrechamente ligada a dinámicas sociosexuales donde las identidades desempeñan una función concreta, en el caso de las muxe es el cuidado de la vida, así como la producción y reproducción de elementos que fortalecen la identidad zapoteca.

Las identidades muxe pueden comprenderse desde los estudios *trans* en tanto que estos estudian y articulan todas aquellas experiencias humanas que desbordan los sistemas binarios del género en diferentes sociedades a lo largo de la historia, de estos estudios se puede reconocer las narrativas, las prácticas sexuales y corporales, la diferencia sexual, las movilidades geográficas, la autonomía, etc.

Así, las diferentes expresividades de la muxeidad pueden ser leídas desde lo *trans* enfatizando el carácter procesual y transicional de las mismas. Al hablar de la migración interna muxe desde la óptica *trans* reconoce a esta como una movilidad humana que puede ser más o menos estable en el tiempo prestando atención no sólo a los movimientos geográficos, sino a las movilidades del deseo, de la agencia, a las transiciones corporales a la vez que se analizan las fronteras: del cuerpo, simbólicas, geográficas, etc. Todo lo anterior es aprehendido y reflexionado por el transfeminismo que desde un conocimiento situado cuestiona las fronteras mencionadas, a la vez que enuncia las injusticias desde la interseccionalidad.

Por otro lado, el cuerpo recobra un lugar preponderante en la conformación y mantenimiento de las identidades, a través de las prácticas corporales es posible entender cómo los sujetos construyen su cotidianidad, sus relaciones sociales, etc. las cuales están enmarcadas en contextos socioculturales específicos y que al mismo tiempo construyen tales contextos.

CAPÍTULO III. LA MUXEIDAD EN CONTEXTO: DEL ISTMO DE TEHUANTEPEC A LA CIUDAD DE MÉXICO

PREÁMBULO

La migración muxe hacia la Ciudad de México responde a dos vertientes principalmente: primero, escapar de la violencia y la discriminación que algunas experimentan en sus lugares de origen, y, en segundo término, la posibilidad que el cambio de residencia les abre para poder explorar su corporalidad, su sexualidad e identidad de género encontrando una mayor apertura. En este sentido hablamos de la migración como un tránsito en la biografía de las muxes, pero también significa un tránsito geográfico, corporal y de su identidad de género, elementos que desde la mirada transfeminista son reconocidos e interpretados desde una posición situada, encarnada cuestionando los contextos de segregación y exclusión a los que son sometidos los cuerpos no normativos.

El capítulo muestra los contextos de origen (Juchitán y La Venta) y el de destino (CDMX), para ello me apoyo de escenas etnográficas que ilustran la segregación, invisibilización y “cosificación” que algunas muxes experimentan en algunos espacios de Juchitán, especialmente en las “Velas” como lugares festivos en los que las muxes tienen presencia.

El capítulo se divide en los siguientes apartados: en la primera parte se describe el Istmo oaxaqueño, sus características sociodemográficas, por otra parte, muestro las principales características de Juchitán y La Venta, así como las relaciones de género, las festividades que se dan en estos espacios y la participación de las muxes *gunaa* en la sociedad. En la última parte se expone a la CDMX como destino migratorio para las muxes

y otros istmeños, permite comprender la relevancia de las velas urbanas y su relación con las muxes migrantes, pero también muestra el rechazo y discriminación que experimentan ellas al migrar a esta ciudad.

3.1 EL ISTMO OAXAQUEÑO

Comencé a acercarme al tema de lo muxe en septiembre de 2019, lo hice principalmente a través de las experiencias que recogí de amigas y amigos que conocí en la militancia de la disidencia sexo-genérica de Oaxaca, con ellas establecí estrechos lazos de amistad. Posteriormente me aproximé al tema desde diversos textos académicos, entre los trabajos principales sobre lo muxe que leí, fueron los escritos de Marinella Miano (Gómez y Miano, 2006; Miano, 2001, 2002, 2010). La información que encontré en los textos académicos contrastaba con las historias que había escuchado. En su afamado libro “*Hombres, mujeres y muxes*” Miano invita a visitar el Istmo de Tehuantepec a todo aquél interesado en conocer sobre el tema muxe, así que eso hice.

El Istmo de Tehuantepec cuenta con cerca de 200 kilómetros de ancho en línea recta, lo anterior coloca a dicho territorio como la franja de tierra continental más angosta de México, a través de ésta y de sus puertos en Salina Cruz y Coatzacoalcos se conecta el Golfo Atlántico con el Océano Pacífico. El Istmo está integrado por la zona oriental de Oaxaca y una parte del sur de Veracruz, sin embargo, también está conformado por parte de los estados de Chiapas y Tabasco (Torres, 2017). El Istmo representa el 20.9 % de la superficie de Oaxaca, los cuales son repartidos entre los distritos de Juchitán al que le corresponden 13 300 kilómetros, el resto pertenece a Tehuantepec (Miano, 2002).

El Istmo oaxaqueño es una región pluriétnica en la cual han convivido a lo largo de cinco siglos diversos grupos étnicos, entre ellos podemos encontrar: zapotecos, zoques, chontales, huaves, mixes, grupos afroamericanos y mestizos, cada uno con rasgos distintivos en la lengua y la cultura, sin embargo, todos ellos convergen en el ámbito comercial, el cual fue establecido por los zapotecos, el grupo dominante. Los grupos étnicos que habitan el Istmo tienen culturas y economías propias, por ejemplo, los zoques vinculan su cultura y economía al bosque de los Chimalapas, los mixes basan su economía en el café, mientras que los huaves y los chontales mantienen una economía ribereña. Por su parte los zapotecos están asentados en la zona centro y dominan cultural y económicamente a los demás grupos étnicos (Reina, 2019).

Los zapotecos istmeños pertenecen a la tercera macroetnia en el país, después los nahuas y los mayas. Desde el pasado prehispánico hasta la actualidad los zapotecos se nombran a sí mismos como “*Binni’Zaa*”¹⁴, de esta manera se distinguen de la palabra “*zapoteca*”¹⁵ de origen náhuatl (A. Flores, 2009), y su lengua es el *diidxazá*¹⁶. Para Marcela Coronado (2004) la supremacía zapoteca en el Istmo de Tehuantepec ante los otros grupos étnicos es tal, que las relaciones interétnicas han sido *zapotequizadas*, los resultados de este proceso se ven reflejadas en los rituales, las fiestas, la vestimenta, la alimentación que el resto de grupos ha adoptado del “estilo zapoteco”.

¹⁴ La historia de los *binni’zaa* cuenta que los *binnigula’sa* fueron los sus primeros padres de los *binni’zaa*, Los *binnigula’sa* no fueron derrotados en la conquista española, sino que se dispersaron y se llevaron consigo la tradición (C. Cruz, 1935).

¹⁵ Zapoteca proviene del náhuatl *tzapotecatli*, lugar del zapote, con la que los mexicas nombraron a dicha etnia.

¹⁶ Diidxazá está conformada por *diidxa* que significa palabra y *zá*, nube.

Las características del estilo cultural zapoteco están presentes en la cotidianidad: en el mercado, en los alimentos y en el ámbito festivo, dicho estilo no se puede explicar sin los lazos de parentesco y las alianzas entre los miembros de la sociedad istmeña, la cual se entrelaza por medio de las ceremonias, ritos y las velas. Estas últimas son las tradiciones con mayor arraigo en la cultura *binni'zaa*, se celebran en toda la región del Istmo e incluso a causa de la hegemonía zapoteca estas celebraciones se han trasladado a otros pueblos indígenas y grupos mestizos (R. Flores, 2011).

El estilo cultural zapoteca se fundamenta en la identidad étnica, la cual por un lado preserva la tradición resistiéndose al cambio y, por otro lado, reivindicando su capacidad autónoma, la individual y la colectiva sobre sí mismos y sus territorios, quieren ser modernos, pero sin renunciar a su especificidad étnica (Miano, 2002). La identidad del zapoteca en el Istmo oaxaqueño puede ser vista como una identidad tripartita, puesto que: juchitecos, blaseños, venteros, etcétera, conservan su identidad *biini'za*, además de una identidad local (por ejemplo, juchiteca) y una identidad regional (De la Cruz, 2000). En el caso de las muxes se puede agregar un aspecto más, el que hace referencia a la *muxeidad*, en conjunto estos cuatro aspectos: regionales, locales, muxe y *binni'za* permiten comprender los roles, tradiciones y transformaciones que pueden aparecer también en las muxes que migran a la Ciudad de México.

En cuanto al tema del género, en el Istmo se encuentran claramente definidos espacios sociales y el acceso a estos dependerá del género y el poder social en la vida comunitaria que el individuo posea. Los ámbitos de dominio “femeninos” son: lo doméstico, el comercio (mercado) y el sistema festivo; por su parte, los hombres ocupan los espacios de la

producción (campo, pesca, fabrica, etc.), la política pública, la producción intelectual y artística, además las cantinas están asociadas a los hombres (Miano, 2001).

La sociedad zapoteca del Istmo oaxaqueño ha conformado históricamente una evidente división social del trabajo, en ésta las mujeres son las encargadas de la circulación y distribución de bienes y mercancías, además de la reproducción cultural mientras que los hombres se encargan de la producción económica, cultural, artística y política. Es el hombre a quien se ve como el sujeto “natural” e idóneo para asumir la autoridad y el poder, en especial en la política (Miano, 2001). Juchitán es uno de esos espacios en los que se puede observar la forma en la que opera el género y las relaciones entre hombres, mujeres, muxes y *ngiuu* descritas anteriormente.

3.1.1 JUCHITRANS, HEROICA CIUDAD DE LAS MUXES

A la ciudad de Juchitán se le conoce con varios nombres, Juchitán proviene del náhuatl *Xochitlán* que significa "Lugar de las Flores" (Münch, 1999). Anteriormente a Juchitán se le conocía como *Xabizende*¹⁷ o *Iztacxochitlán*¹⁸ para los mexicas, pero también se le conoce como Juchitán “la ciudad de las mujeres” nombre sugerido por Veronika Bennholdt-Thomsen (1994), para los gringos y europeos es Juchitán “*the queer paradise*” y para algunos homosexuales nacionales *Muxetlán* (Bartolo, 2010). Pero es hasta 2006 cuando la legislatura de Oaxaca le brindó el nombre de Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza en

¹⁷ *Xabizende*, palabra que proviene de “*xa*” (lugar) y *Bizende* (San Vicente), es decir, “El lugar de San Vicente” (Miano, 2002).

¹⁸ *Iztacxochitlán* proviene de *iztac* (blanco), *xochitl* (flor) *tlan* (abundante), “Donde abundan las flores blancas” (Miano, 2002),

reconocimiento a los zapotecos que vencieron a los franceses en la batalla del 5 de septiembre 1886, en tal lucha colaboraron pobladores de San Blas Atempa y otras comunidades.

Varias amigas muxes se han referido a Juchitán como *Juchitrans*, todas ellas coinciden que ese nombre corresponde, por un lado, al aumento de mujeres *trans* en la ciudad, o a la mayor visibilidad que tienen ahora; pero, sobre todo, ese nombre hace alusión a un espacio peculiar en el que suceden diversas transiciones y transformaciones en los cuerpos y en las mentes de las muxes. Es decir, es un espacio donde los tránsitos biográfico-corporales y de género están presentes todo el tiempo.

El municipio cuenta con una extensión de 414.64 kilómetros cuadrados, Juchitán corresponde al distrito del mismo nombre, el cual se encuentra conformado por 22 municipios, en Juchitán de Zaragoza se localizan 76 localidades. Juchitán cuenta con cinco agencias municipales: La Venta, La Ventosa, Chicapa de Castro, Álvaro Obregón y Santa María del Mar. De los 5070 municipios que tiene Oaxaca, Juchitán es el tercero que alberga mayor población con un total de 113 570 habitantes, de los cuales el 58.1% son hombres y el 51.9% son mujeres, no hay un porcentaje que hable sobre el “tercer género”. En este municipio 63 031 personas hablan una lengua indígena, es decir, el 59.29% de la población, siendo el zapoteco y el zoque las lenguas más habladas con un 98.4% para el primero y un 0.7% para el segundo (INEGI, 2021b).

Según el censo de población y vivienda realizado por el INEGI en 2020, los habitantes del municipio tienen en un 49.1% educación básica, 21.7% media superior y solo el 20.1% han cursado carreras profesionales, además el 8.9% no cuenta con escolaridad. Por otro lado,

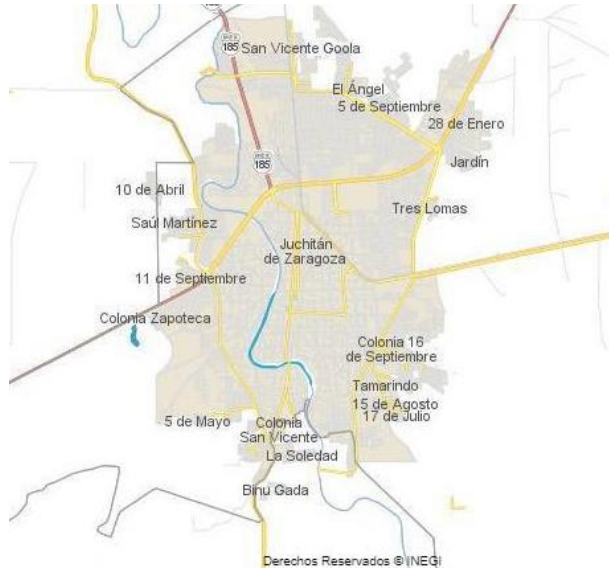
la población juchiteca mayormente se encuentra casada en un 46.6%, el 31.3% permanece soltera, el 9.5% en unión libre, el 12% separada y el 6.7% es viuda.

La religión dominante en Juchitán es la católica y el patrono de la ciudad es San Vicente Ferrer. El pueblo es agrícola, se dedican a la siembra del maíz, sorgo y ajonjolí principalmente. La producción del maíz es esencial para el pueblo, pues una parte se destina al autoconsumo y a la manufactura de totopos¹⁹, tamales, etc. y el 40% de ese maíz producido se dirige a la comercialización. De igual forma en el municipio se cultiva la sandía, melón, calabaza y tomate que también son exportados. Sin embargo, en últimas décadas estas actividades se han visto alteradas por el crecimiento demográfico y por las migraciones juchitecas hacia otros estados o a Estados Unidos (Cruz-Altamirano, 2000).

La ciudad de Juchitán se encuentra dividida en dos grandes espacios, por un lado, están los del norte: los ricos, la gente con dinero y prestigio. Por otro lado, están los de abajo, los empobrecidos, éstos generalmente son campesinos, pescadores, artesanos y asalariados (Miano, 2002). Los tecos²⁰ ubican los espacios de la ciudad de acuerdo con el norte o sur, en ese caso la gente del norte es conocida como *binni neza guio* y *binni neza gueté* para los que habitan en el sur. La ciudad está dividida socialmente y el punto donde inicia esta división es en el centro. En Juchitán se le conoce a los barrios o colonias como “secciones” y en total hay nueve, éstas se encuentran vinculadas a oficios o actividades económicas de quienes las habitan.

¹⁹ El totopo es parecido a una tortilla, pero es horneada en horno de barro, es principalmente elaborado por mujeres. El totopo acompaña cualquier alimento de la cocina istmeña.

²⁰ De esta forma se les conoce a los juchitecos tanto en Juchitán como en otras regiones de Oaxaca.



Mapa de la Heroica Ciudad de Juchitán

Fuente: <http://gaia.inegi.org.mx/>

La primera sección de Juchitán se caracteriza por ser céntrica y por ella atraviesan algunas de las calles principales como la 16 de Septiembre y 5 de Septiembre, aquí hay tiendas departamentales y bancos. La segunda es conocida como la *guchachi* (iguana) porque ahí habitan personas que se dedican a la casa y comercio del reptil. La tercera y cuarta son céntricas, ahí viven los hamaqueros y coheteros, contiene al mercado y el parque principal, además está la iglesia mayor y diversas tiendas de ropa, zapatos, tela, etc. La quinta sección está cruzando el río, comúnmente se le conoce como “Saltillo”. La sexta sección abarca desde el río Los Perros hasta la carretera a playa San Vicente. La séptima es la sección más “popular” y algunos la consideran la más peligrosa, algunas calles no están pavimentadas y quienes la habitan son pescadores y comerciantes, en la octava se encuentran talleres de madera y tejidos de palma. Finalmente, la novena también conocida como Barrio Santa Cruz, es una de las zonas más alejadas, ahí está el panteón Lunes Santo.

Los juchitecos se ven a sí mismos como una población hospitalaria, fiestera, alegre, creadora, bebedora, generosa, igualitaria, artísticamente elevada, fieles a sus costumbres y tradiciones y sobre todo muy trabajadores. La organización social es de carácter reticular, es decir, esta sociedad se caracteriza por sus relaciones sociales fuertes e intensas y son establecidas a través de los vínculos de parentesco, pero también por los oficios, la vecindad e incluso por su pertenencia teca, lo cual se vincula estrechamente con la identidad social de los juchitecos, pues ésta se encuentra ligada a la pertenencia de una colectividad estructural inmutable: la familia, el barrio que se habita, el oficio o por haber nacido teco, todo ello en medio de un proceso constante de transformaciones a la modernidad (Gómez y Miano, 2006).

3.1.2 RELACIONES DE GÉNERO

Un aspecto que ha interesado a los estudiosos de las Ciencias Sociales es cómo el género y la sexualidad se organizan en el Istmo de Tehuantepec, especialmente en Juchitán. El interés de las académicas se ha centrado en las relaciones intergenéricas, un ejemplo son las investigaciones de Beverly Newbold Chiña (1992), que intentó mostrar un carácter matrifocal en las relaciones de género istmeñas, o la controversial propuesta de un grupo de investigadoras lideradas por Veronika Bennholdt-Thomsen (1994), quienes aseguraron que el sistema de género en Juchitán está asociado a que las mujeres desarrollaron un sistema moral diferenciado de los hombres basado en la ética del cuidado y que en esa ciudad se distinguía un matriarcado contemporáneo que se centra en la cultura de la “madre fuerte”.

Respecto a lo anterior, Miano (2002) crítica ambos modelos argumentando que el poder de la madre sólo aplica en determinados espacios y en ciertas mujeres, sobre todo las que ya han mostrado su abnegación maternal y que ya no son fértiles. Si bien, las mujeres

gozan de cierto poder social, no están exentas de padecer subordinación, en especial en la socialización primaria de género, la cual otorga más libertades a los niños y restringe la vida de las mujeres, quienes tienen pesadas cargas de trabajo doméstico, la restricción a espacios de la política pública y su ausencia en la “alta cultura” (Suárez y Miano, 2008).

Las mujeres están presentes en todas partes de la ciudad, también lo están las muxes. En la sociedad juchiteca se reconocen elementos que componen el orden de género, los hombres, las mujeres, los muxes y las *gunaa nguui*. Según Miano (2010) hay una diferencia entre el patrón nacional que tiende al rechazo, desaprobación, burla y otras formas de violencia contra la diversidad sexual, y Juchitán donde existe mayor visibilidad y una cierta actitud permisiva hacia el muxe. En ese sentido, la autora argumenta que los juchitecos integran al muxe como una parte natural de la composición genérica de la sociedad, de él se valora el rol que desempeña al interior de las familias, por sus oficios que reproducen determinados elementos culturales.

El modelo étnico zapoteco no es idílico, pues no todos los muxes son aceptados en las familias y en la sociedad en general. Las muxes *gunaa*, las vestidas y travestis son a quienes se discrimina con mayor frecuencia. Tanto en Juchitán como en el resto del Istmo las mujeres y las muxes tienen un largo camino por recorrer para poder ganarse el prestigio familiar y social, es decir, producir méritos a través de ocuparse del cuidado de la vida, contribuir y acrecentar el capital económico de las familias, y participar activamente en el compulsivo sistema festivo y ceremonial (Miano, 2010). En otras palabras, la aceptación del muxe está de condicionada a su productividad tanto en el ámbito público como en lo privado. Es frecuente hallar historias de las muxes que se caracterizan por la violencia, el abuso, el rechazo, comúnmente ellas abandonan sus propias vidas para cumplir los objetivos familiares

y sociales que se depositan en ellas. Las siguientes escenas etnográficas revelan lo escrito en líneas anteriores, además sitúan a las muxes en el contexto juchiteco.

3.1.3 LA VELA DE LAS AUTÉNTICAS INTRÉPIDAS BUSCADORAS DEL PELIGRO

A mediados de noviembre de 2019 llené mi mochila de viaje solamente con dos cambios de ropa, artículos de higiene personal y una pequeña libreta forrada de cuero negro, mi diario que me acompañaría a lo largo de 2 años, el Istmo de Tehuantepec era mi destino. El primer viaje que realicé a Juchitán sucedió el 16 de noviembre de 2019, estuve 4 días en el pueblo. Mis amigas de Oaxaca me recomendaron que antes de viajar a Juchitán planeara muy bien todo lo referente a mi estadía y sobre todo que buscara hoteles seguros, la preocupación de ellas era debido a que en últimos años Juchitán ha experimentado cambios sociales, en especial el aumento de la violencia y al crimen organizado.

Eran las 9 de la mañana del 16 de noviembre cuando fui a recoger a la central de autobuses ADO a Israel, un amigo de la Ciudad de México quien también asistía por primera vez a Juchitán, –de hecho, jamás había estado en Oaxaca– nuestro principal objetivo del viaje a Juchitán era asistir a la vela muxe que realiza la organización de las Intrépidas Buscadoras del Peligro y en el proceso recolectar información sobre el tema muxe. No teníamos reservación en ningún hotel, buscar habitación el 16 de noviembre justo unas horas antes de la celebración de la vela de las intrépidas era una moneda al aire, pregunté en varios hoteles cercanos al centro de Juchitán, todos estaban ocupados, por suerte encontramos un hotel que tenía una habitación. El encargado del hotel “Lena Palace” nos dijo que tenía una habitación, pero que nadie quería rentarla porque no tenía agua caliente, no nos preocupó tal desperfecto

y la tomamos, por si fuera poco, nos hizo un considerable descuento. Recuerdo haber pensado que aquel evento presagiaba que la noche sería brillante y afortunada, no me equivoqué.

La indumentaria requerida para las velas istmeñas es: para “varones” un pantalón negro, zapatos oscuros, una guayabera blanca (en varias velas se pide que sea guayabera blanca lisa y no bordada, pues los bordados grandes y coloridos denotan “feminidad”) y un paliacate en el cuello, esto es opcional. Para las mujeres se pide que porten una enagua, huipil y el tocado resaltado con flores. El tipo de traje que la mujer porte combinado con las alhajas denota la clase social a la que pertenece, los trajes son caros y se mandan hacer con meses de antelación, los precios van desde 3 000 hasta 18 000 pesos mexicanos.

Eran cerca de las 8 pm cuando salí de mi hotel, me dirigía al festejo muxe auspiciado por las Intrépidas. Después de varios minutos encontramos un taxi que nos llevó al lugar del evento, el joven taxista de 32 años dijo que nunca iría a la vela de las intrépidas, que él las respetaba, pero no quería involucrarse de más, después que yo le preguntara cómo era la fiesta de las “intrépidas”. Yo lo increpé cuestionándole si tenía algo que ver la identidad de género de ellas, él replicó que no, que simplemente se trataba de gustos personales y a él no le agradaban las vestidas, pero que en el pueblo todas ellas eran aceptadas, algo que contrastó con lo que encontré más adelante.

En sus orígenes las velas se realizaban para pedir a las deidades lluvia y mejora en cosecha, después ello devendría en la celebración de los oficios de cada barrio o de apellidos de prestigio, pero también se han agregado hechos históricos como el caso de la batalla del 5 de septiembre. Las velas de familias han ido desapareciendo, pero se mantienen algunas velas que gozan de gran aceptación como la vela Pineda o la López (Latorraca, 2011). De forma

concisa se puede decir que la vela es “aquella festividad profana organizada por una corporación religiosa que anualmente cambia de mayordomos, quienes año con año, desean superarse unos a los otros, celebrando dignamente la vela que les corresponden” (R. Guerrero, 1939: 243).

Las velas son centrales en la vida de los istmeños, las festividades en Juchitán se distinguen por su esplendor y por el modelo de fiesta que incluye la misa, la procesión por las calles de la ciudad y el baile donde no falta la abundante botana y bebida. El alcance de la fiesta en Juchitán es tal, que se puede hablar de la existencia de una economía de la fiesta, cumpliendo de esta manera una función estructurante en la ciudad (Michel, 2006). Dentro de esta economía participan las muxes de diversas formas, ellas son las bordadoras que tejen los vestidos para las celebraciones, son las cocineras que preparan la botana, actúan como comerciantes en el mercado, etc., es decir, se mantienen presentes económicamente en actividades relacionadas a la fiesta.

Las velas se han transformado a lo largo de los años por diferentes causas, ejemplo de ello son movimientos sociopolíticos como el movimiento de la COCEI²¹, las luchas entre priístas y coceístas, los cambios sociodemográficos, etcétera. En su conjunto esto ha dado lugar a algunos cambios como la aparición de “nuevas velas” como la de las “Intrépidas” (Michel, 2006).

Llegando al lugar, el salón corona, bajamos del mototaxi y nos formamos en la fila – que parecía no tener fin– para el acceso al evento. A lo lejos podía ver que en la entrada se estaban vendiendo cartones de cerveza por el lado izquierdo y en el derecho había varias

²¹ Coalición obrera campesina estudiantil del Istmo.

mujeres, por un lado, entraban hombres y por el otro las mujeres. El requisito de admisión para los hombres consistía en comprar un cartón con 24 cervezas de cuartito²², a las mujeres se les pedía la limosna²³ para su acceso. Pagué el cartón de cervezas, al igual que mi amigo y dimos una vuelta para ubicar los espacios, eran muchos los puestos²⁴ de las muxes y yo no conocía a ninguna.

La fiesta se desarrolló en un terreno bardeado con cupo para 6 mil personas, el cual para las 12 de la noche se encontraba abarrotado. Después de varias vueltas alrededor del lugar ubiqué el puesto de Cony, muxe de 50 años de edad aproximadamente, dicho puesto era uno de los menos concurridos. Entregamos los cartones de cerveza y Cony nos dio a cambio una botana que consistía en huevo de tortuga, bolitas de queso, un taco de carne, quesillo con chile verde y salchichas con chipotle.

La pluralidad de cuerpos que asistían a la vela era increíble: jotos, maricas, gays, muxes, mujeres *trans*, *ngiuu*, lesbianas, hombres *trans*, *dragas*, heterosexuales, travestis estábamos presentes; jamás había asistido a una fiesta relacionada con la diversidad sexual que fuera realmente tan diversa. Al día siguiente de la fiesta conocí a la trans-activista Joseline Sosa, ella mencionó que estuvo viviendo en la CDMX y ejercía el trabajo sexual, dejó el Istmo por la violencia en el hogar familiar, en el periodo en el que ella vivió en la Ciudad de México modificó su cuerpo. Después de varios años regresó a Tehuantepec de

²² Son pequeñas cervezas en botellas de cristal, cuyo contenido es de 210 ml.

²³ Se le conoce así a una pequeña aportación en efectivo que realizan las mujeres, suele tratarse de cantidades pequeñas como 150 o 200 pesos mexicanos.

²⁴ Dentro de la vela hay una división de espacios, a estos se les denomina "puestos" y son lugares bien delimitados que corresponden a cada anfitrión, en dichos espacios se pueden encontrar una cantidad considerable de sillas, mesas en las que reposan canastas y botes que contienen la botana, en la parte trasera se apilan los cartones de cerveza o bien algunos puestos tienen hieleras donde colocan las cervezas. El anfitrión atiende a sus invitados a lo largo de la fiesta.

donde es originaria para trabajar en una Asociación Civil que lucha contra la discriminación y el VIH/Sida desde una perspectiva *trans*.

En esa misma noche conocí a otras activistas de derechos humanos, además conocí a varios académicos que se encontraban en la celebración, entre ellos Joshua Truett, investigador de la Universidad de Ohio quien actualmente se encuentra escribiendo su trabajo llamado “‘*Resistance Begins in the Party.*’ *Indigenous Fiesta and Zapotec Resistance*”, además de otras personas que venían de diferentes partes del mundo. Los extranjeros con los que charlé estaban embriagados con la combinación de los performances istmeños con los modernos shows travestis. Varios de estos extranjeros vestían huipiles, enaguas, y guayaberas bordadas, una de ellas, una mujer australiana de unos 60 años de edad, aseguró que pensaba seriamente en irse a vivir a Juchitán, aprovecharía su jubilación que, según ella, le alcanzaría para tener una vida acomodada en la parte norte de aquél pequeño pueblo.

3.1.4 VELA SANTA CRUZ BAILA CONMIGO

La vela “Baila conmigo” es una vela periférica que surgió como una alternativa a la vela de las auténticas intrépidas buscadoras del peligro. Una amiga muxe me había comentado que si a mí me interesaba ver otra forma de vivir las velas tenía que ir a la vela Baila Conmigo. Esta vela fue una iniciativa del club "Baila Conmigo" creado en 1990, por muxes jóvenes, fue nacido en la séptima sección de Juchitán, dicho club organiza desde 1996 la vela "Baila Conmigo" celebrada el 28 de diciembre de cada año. La fiesta se hace a media calle, tienen su regada de flores o frutas y carros alegóricos (Miano, 1998).

El 19 de diciembre de 2019 estaba caminando por la calle 5 de septiembre y luego doblé por Efraín Gómez para llegar al Hotel Central, lugar donde me hospedé casi toda la

semana que estuve en *Juchitrans*. Estuve en la segunda planta del hotel, la ventana de mi cuarto daba a la calle Efraín Gómez desde ahí podía ver la algarabía de los vendedores ambulantes que rodeaban la entrada del “corazón de Juchitán”, en las calles paralelas a él había vendedores de pan, de pollo, de dulces tradicionales y otros productos típicos de la región; eran las arterias vivas que mostraban que el gran corazón de Juchitán volvía a latir después del sismo de 2017.

Una vez que dejé mis cosas visité los puestos que estaban afuera del mercado, estaba buscando algo de comer, compré un par de tortas compuestas²⁵ y un jugo de naranja, me senté en la banqueta que estaba a la siguiente cuadra pasando el mercado, para comer aquel manjar juchiteco. Una vez que almorcé regresé al mercado para conocer cómo era éste por dentro, pues en la vez anterior que estuve en *Juchitrans* éste permanecía cerrado.

El ambiente de la ciudad era distinto al de la vez anterior que estuve ahí. El mercado activo implicaba jovialidad, color y vida. Aquella estructura enorme albergaba locales de todo tipo, ahí se comerciaba la carne, quesillo, guayaberas, tehuanas, huaraches, guisados, etc. Al entrar por la puerta principal me deslumbró ver tantos colores en un sólo sitio. El mercado por dentro es un espacio muy amplio consta de dos plantas, en la planta baja se encuentran las personas que venden carne, queso, totopo entre otros alimentos que no faltan en las mesas de los juchitecos. Caminé por los pasillos de la planta baja y vi mayormente mujeres comerciantes, además de algunas muxes que trabajaban en diferentes locales del mercado. El aroma que se respiraba en aquel recinto no era precisamente el más agradable, pues olía a carne cruda revuelta con un queso bastante oloroso.

²⁵ Es la mitad de un bolillo que lleva mayonesa, jitomate, cebolla, quesillo o carne de res molida.

Salí del mercado por la puerta que da al andador Benito Juárez, ahí entre gritos de las vendedoras de guisados, las marchantas del totopo, las comerciantes del pescado y camarón me fui abriendo camino. Llegué con una vendedora del preciado *guetabingui*²⁶, compré suficiente para todo el día, el sabor de aquel tamalito salado me acompañó durante todo mi recorrido por el centro. Llegue al jardín principal, ahí vi más comerciantes mujeres que con voz fuerte y firme anunciaban sus productos “¿*Totopo, güero?*”, “*lleve totopo*”.

Llegué al triciclo de Mandu Cano, él se encontraba entre varios puestos sobre la calle, la cual estaba a un costado del mercado. Mandu era muxe *yoxho* reconocido por la sociedad juchiteca, cuando lo vi él también me vio y pareciera que me reconoció, que me identificó diferente, me reconoció maricón. Mandu tenía 74 años cuando lo conocí, él se dedicaba a la elaboración de dulces tradicionales, vendía los limones con coco, calabaza cristalizada, ciruela fermentada. Él se distinguía por sus cabellos chinos, esponjados y negros, el día que lo conocí llevaba una camisa holgada color azul y unos huaraches. En su triciclo colocaba cacerolas con dulces, todos se veían bastante apetitosos. Le pregunté que en dónde podría encontrar a alguna muxe y él me dijo “estamos en todas partes, estamos en todas las secciones” (Tomado de diario de campo, Juchitán, 2019). Tenía razón, a lo largo de las secciones que recorrí vi a varias muxes.

Desafortunadamente no conversé más con Mandu, pensé que regresaría pronto a Juchitán y con mayor detenimiento volvería a contactarlo para una entrevista, por desgracia el muxe *yoxho* falleció en enero de 2021 a los 76 años a causa de problemas asociados a la diabetes. La comunidad muxe del Istmo de Tehuantepec lamentó el deceso y Felina Santiago,

²⁶ Es un pequeño tamal con forma ovalada, está hecho de maíz martajado, manteca de cerdo, camarón y condimentos.

vocera de la agrupación de las Intrépidas, señaló en un comunicado que Mandu fue un ejemplo para la comunidad y un icono para la muxicidad.

El 20 de diciembre Chepe mi amigo muxe de la capital de Oaxaca me informó que había rumores de que la vela “Baila conmigo” no se realizaría. El sábado 21 de diciembre estaba caminando por las calles de la ciudad, buscaba a alguna muxe que me pudiera dar información sobre la vela “Baila Conmigo”, encontré a una compañera muxe en el parque municipal “Benito Juárez”, pero me dijo que ella no sabía nada al respecto, caminé a lo largo de la calle F. Gómez. Llegué a la 5ta sección, caminando apresurada y con mandado en mano encontré a Cony quien fue la anfitriona que me atendió en la Vela de las Intrépidas, la saludé y ella me reconoció. Cony me platicó que había ido a comprar carne y otros encargos al centro. Ella desconocía si se realizaría la vela porque no se había informado nada, hasta la fecha no había invitaciones, nos compartimos números telefónicos y quedó en que me avisaría si habría vela y en dónde.

A los 5 minutos mi amigo Chepe me dice que la vela se canceló y desconoce las razones, pero me informa que visitará el Istmo e irá a una boda de una conocida suya el domingo, que podía acompañarlo. De esa forma, se terminó mi ilusión de acudir a una nueva vela antes de que terminara el año, no lo sabía aún pero no asistiría a ninguna otra vela.

Las siguientes escenas etnográficas ilustran la segregación, invisibilización y cosificación que algunas muxes experimentan en Juchitán por un lado nuestro a Gaby la muxe que desea casarse o tener un marido, pero se ve obligada a olvidar sus sueños, la historia de Jesús quien se conforma con comprar el “amor” y compañía de un hombre casado, la exclusión de un grupo de muxes en celebraciones juchitecas.

3.1.5 QUEDARSE EN EL PUEBLO Y ATENDER A LA FAMILIA

Una tarde a finales de diciembre estaba navegando en Grindr²⁷, entre los hombres conectados estaba Fernando²⁸, él me preguntó que qué estaba haciendo, yo contesté que buscando una buena cantina para tomar cerveza y que me encontraba en el centro de la ciudad. Fernando me invitó a que lo acompañara a beber y a comer botanas en un bar cercano, me mandó una foto de su rostro y la ubicación de aquel bar.

Salí del hotel y me dirigí hacia el Pichoy's Sport Bar ubicado en la calle Miguel Hidalgo el cual se encuentra en la 3ra sección de Juchitán. Caminar por esta sección fue una experiencia agradable, el clima era templado, veía las casas juchitecas cuyas fachadas no eran nada modestas, la mayoría de las casas tenía buenas proporciones de tamaño, sin embargo, algunas casas aún mostraban daños provocados por el sismo de 2017.

A punto de llegar al bar le mandé un mensaje a Fernando²⁹ diciéndole que estaba a unos metros de llegar y le indiqué cómo venía vestido, “entra estamos al fondo”. La fachada del bar era peculiar, parecía una casa similar a las que había visto unos minutos antes por esa calle, sólo se diferenciaba por el anuncio del bar. Para pasar al área de las mesas tenía que cruzar un pequeño pasillo, al lado derecho de este había varias palmeras y diversas plantas, era un espacio muy verde. Pasando el pasillo había mesas y sillas de plástico, del lado

²⁷ Grindr es una red geosocial que al mismo tiempo es una aplicación para teléfonos. Esta red está pensada para que sea usada principalmente por hombres homosexuales, bisexuales y hombres que tienen sexo con hombres para encuentros sexuales casuales. La aplicación permite ubicar a otros usuarios mostrando su cercanía geográfica, de esta forma en la aplicación se muestra en forma de cuadrilla los perfiles más cercanos. En esa aplicación los usuarios pueden compartir su ubicación exacta, fotografías además de un chat gratuito.

²⁸ Los nombres de las personas de esta y la siguiente historia han sido modificados.

²⁹ Los nombres: “Fernando”, “Gaby” y “Jesús” que se muestran en esta escena etnográfica y en las posteriores son seudónimos, la decisión anterior fue para salvaguardar la identidad de las personas que me narraron sus experiencias.

izquierdo estaba la barra y atrás de ella estaban los refrigeradores repletos de cervezas, a los costados del bar estaban superpuestas algunas pantallas que proyectaban algún partido de futbol, de esa forma le hacían justicia al nombre de Sport Bar.

El lugar estaba algo solitario, dos mesas estaban ocupadas por dos grupos de hombres que no pasaban de 4 integrantes, otra mesa estaba ocupada por un hombre y su pareja. Al fondo del bar estaba un grupo de tres hombres, uno de ellos alzó la mano indicándome que en esa mesa era a la que debía ir.

Con algo de bochorno, porque sólo esperaba ver a Fernando, me acerqué a la mesa y me presenté con aquellos hombres: Fernando de 30 años y un acompañante de él de la misma edad venían de la capital de Oaxaca y además estaba una muxe a quien llamaré “Gaby” de 38 años quien vivía en Juchitán. En la mesa de ellos había varios platos con botana, caldo de pescado, alitas de pollo y tostadas con lo que parecía ser ceviche y cervezas. Tomé de las cervezas que tenían en la mesa y comenzamos a hablar y les narré que vivía en la capital de Oaxaca y que estaba ahí porque quería ir a la vela Baila Conmigo, Gaby me dijo que había escuchado que dentro del comité que organizaba la vela había varias tensiones y no sabía si se realizaría ese año.

Gaby me dijo que ella se reconocía como muxe, que no le gustaba tanto la idea de vestirse, pero le gustaba referirse a ella misma en femenino, yo le pregunté sobre qué significado tenía ser muxe para ella.

“Pues ser muxe aquí es ser algo normal, por ejemplo, yo aquí me siento valorado por mi familia porque trabajo y soy productiva, me dedico al bordado [...] siento que aquí soy muy libre en todo lo que hago”. Gaby (Tomado de diario de campo, Juchitán, 2019).

La plática que tuvimos en ese bar giró alrededor de nuestras relaciones amorosas y lo que buscamos en un hombre, yo hablé sobre las relaciones abusivas en las que estuve hace algunos años, Fernando comentó que tenía novio pero que le gustaba salir con otras personas, su amigo señaló que a él no le interesaban las relaciones largas ni formales, estaba más interesado en encuentros sexuales efímeros. Gaby, por su parte mencionó que ella tenía un novio al que ayudaba económicamente, con tristeza en sus ojos refirió que en realidad no es su novio “él es algo parecido a una pareja”. Gaby nos contó que ese hombre era su mayate, ella le pagaba o le invitaba el alcohol para que estuviera con ella, y no se refería únicamente a encuentros sexuales, sino a pasar tiempo juntos.

Después de un rato pasamos a casa de Gaby para que mis nuevas amistades se cambiaran de ropa e ir a la lavada de olla de una boda a la que ellos asistieron el día anterior, por tanto, fuimos a casa de Gaby ubicada en la 7ma sección, su casa era pequeña, las paredes estaban pintadas de color verde bandera, tenía una sala grande, un comedor café y entre la sala y la pequeña cocina estaba una hamaca en la que ella se acostó. Gaby me continuó platicando sobre el amor y las muxes, decía que era difícil que un muxe encontrara el amor:

“Si una quiere marido, si una quiere que la amen como una es, se tiene que ir del pueblo (Juchitán). Aquí a lo más que vamos a llegar es a tener un chacal, un mayate que sí va a estar con nosotras, pero no por amor sino por dinero”. Gaby (Tomado de diario de campo, Juchitán, 2019).

Gaby me dijo que tenía algunas amigas que tenían marido pero que vivían en la Ciudad de México o en la capital de Oaxaca. Después de un rato, tomamos un transporte local llamado, mototaxi, que nos llevó a la colonia La Amistad, un lugar retirado del centro de Juchitán. 4 personas adultas íbamos viajando en el mismo transporte compacto, por momentos sentía que el taxi colapsaría por el peso de nosotros. El viaje hacia la casa de los

novios me pareció eterno, comenzó a caer la noche y empecé a sentir angustia porque nunca había estado tan lejos y el camino se veía desolado, pero ya iba en camino.

Llegamos a una pequeña y modesta casa, nos pidieron una cooperación de 200 pesos por cada uno de nosotros para poder pasar al patio, este era de terracería, nos sentamos en las sillas de metal que había ahí. Nos trajeron cervezas y un plato de unicol con botana: mojarra con mayonesa y chile verde, quesillo con chipotle y escabeche. Ahí conocí a los novios, dos jóvenes de 22 y 20 años de edad, se veían muy felices por su matrimonio, poco fue lo que pude platicar con ellos porque tenían la atención de sus familiares. Gaby me confesó que tenía el deseo de casarse, sobre todo para no quedarse sola, que le gustaría tener hijos, pero sabía que ese era un sueño que difícilmente podría cumplirse, que tendría que resignarse a estar en el pueblo y atender a su familia.

Regresé a mi hotel en un taxi y dormí. Gaby y los otros dos chicos se fueron a seguir la fiesta, yo estaba francamente cansado. Al día siguiente Chepe me mandó mensaje a mi teléfono, me decía que estaba en la barbería, que lo alcanzara allá, se estaba preparando para la boda. Caminé hasta la barbería que se ubica en la segunda sección. El viento era increíblemente fuerte, podía ver cómo movía las palmas y los arbolitos que decoraban la calle, la brisa traía consigo puñados de tierra y polvo que chocaban contra mi rostro. Una vez en la barbería, vi a mi amigo. Chepe ya estaba en medio ritual de belleza para la fiesta, después fuimos a la casa de él.

3.1.6 “AQUÍ NO ENTRAN VESTIDAS”

En casa de mi amigo conocí a la hermana y padres de Chepe, me cambié de ropa, usé una guayabera blanca con bordados azules que Chepe me prestó, pues yo no traía ropa para

un evento tan elegante, me vestí. Los demás hacían lo mismo, la boda a la que iríamos no era cualquier boda.

Chepe es muxe *ngiuu* y es aceptado por su familia, tanto él como su pareja. Al menos ahora, parecía tener una buena relación con su madre y su padre, además mostraba una estrecha relación con su hermana. Después de un rato todos estábamos listos, excepto la hermana de Chepe quien es bordadora, profesionista y feminista. Y tardó más, pues vestirse con enagua y huipil para una boda es algo que se debe cuidar con meticulosidad, ella me dijo que “una tiene que estar bien arreglada porque de lo contrario la gente habla de una”.

Cuando todas estuvimos listas salimos para la calle buscando un mototaxi para trasladarnos, Chepe me dijo que tuviera precaución, porque nuestra indumentaria en aquel momento indicaba que estábamos de fiesta, y por tanto, que traíamos dinero, lo que resultaba atractivo para algún asaltante. Esto es un hecho ordinario en Juchitán desde hace unos años.

Eran cerca de las 5 pm cuando llegamos a la boda que se desarrolló en una de las calles de la cuarta sección. Los autos atravesados a media calle y estas siendo ocupadas por sillas de madera y un gran escenario para algún grupo musical me confirmaban que aquella fiesta no era un evento ordinario. A un metro de la entrada del lugar, nos reunimos con un grupo de muxes, todos ellos y ellas amigas de Chepe, unos vestidos de “varón” y otros travestidos de varón, pues los organizadores de esta boda fueron explícitos en prohibir la asistencia a “hombres vestidos de mujeres”.

Esta boda fue especial, pues quien se casó fue la hija de una afamada activista, a este evento acudieron personajes reconocidos: artistas, académicos, activistas, etc. Un asistente al evento me comentó que esa celebración era “de las caras” porque cuidaron todos los

aspectos de esa boda, por ejemplo, la decoración, el conjunto musical prestigioso y porque podían darse el lujo de llevar una enramada, “sólo la gente con dinero puede decorar sus fiestas de esa manera” (Tomado de diario de campo, Juchitán, 2019), comentó.

Para la realización de esa boda se cerraron un par de calles, había cerca de 200 personas en el evento. En una entrada improvisada se encontraba un hombre vendiendo cartones de cerveza, cada quien compró el suyo, estos fueron nuestra entrada a la fiesta. Nos sentamos en un espacio asignado por la novia, el lugar más apartado de la fiesta. La zona donde estaban los novios era la que tenía una estructura que sostenía un toldo, ésta se encontraba decorada con ramas de palmera, a esto se refería aquel hombre con “enramada”.

Estuvimos un rato bebiendo en el rincón al que nos mandaron, pero después de un rato uno de mis compañeros usó sus influencias y nos trasladamos a un espacio que estaba justo enfrente de los novios. Seguimos bebiendo cerveza mientras yo charlaba con algunas muxes y con otros asistentes, uno de ellos me contó que la regla de vetar a las “vestidas” de las velas era porque algunas mujeres las ven como enemigas, otros tantos se quejan de las muxes porque “toman mucho” y que intentan “engañar a los hombres”.

Ya avanzada la fiesta, mientras el grupo tocaba música guapachosa en vivo, yo seguía charlando con otro asistente sobre sus problemas amorosos, su esposa recién lo había dejado. De pronto vi a una pareja de dos hombres bailando muy sensualmente. Se trataba de un hombre de más de 50 años blanco, alto, rubio y bien parecido —probablemente se trataba de un extranjero— bailando con un muchacho moreno de aproximadamente 20 años, o menos. En algún momento los vi besarse con furia y pasión, la gente cercana a ellos no parecía tener mayor problema ante semejante escena, me sorprendió, la gente de ahí no tenía inconveniente

con las muestras de afecto homosexuales, pero al parecer esa aceptación a la “diferencia” se acababa cuando alguien transgredía las normas binarias del género.

Pude comprobar la percepción que algunos hombres tienen de las muxes con algunos comentarios muy desafortunados. Cuando fui al baño portátil había una fila esperando para entrar, un hombre de unos 40 años se aproxima a mí y me dice: “nosotros no usamos esos baños, esos son para las viejas... Ni que fuéramos nosotros jotos o muxes” (Tomado de diario de campo, Juchitán, 2019). Un compañero muxe me comentó que esa prohibición para el acceso a los “travestidos” no era exclusiva de eventos como esa boda, sino que eso sucedía en otros espacios públicos, sobre todo en velas, pues en algunas de estas se tiene muy clara la indicación de “los hombres entran de hombres y las mujeres de mujeres”, “aquí no entran vestidas”.

Yo me indigné por esa prohibición, pero parecía que los demás no reaccionaban igual que yo, le dije a una de ellas que no es justo que limiten a alguien por su apariencia, ella contestó que así era ahí, que es mejor llevar la fiesta en paz, que había muchos lugares “transfóbicos”, pero había otros espacios que sí podían ser ocupados por ellas como sus propias fiestas, sus talleres de bordado, etcétera.

Miano (2010) señala que desde el 2007 a las muxes *gunaa* se les ha prohibido el acceso a ciertas velas, en particular a las velas dedicadas a santos y a las velas organizadas por gente rica como la Vela San Isidro o la Vela Pineda, a este fenómeno Miano lo denominó *neosegregación*. En 2009 la segregación a las muxes fue más explícita, pues en las invitaciones incluían la vergonzosa nota aclaratoria: "no se permitirá la entrada a hombres vestidos de mujer". Miano asegura que para ese momento se había instalado una homofobia

contra las muxes, sobre todo hacia las vestidas, pues se acepta a los muxes que se comporten bajo las reglas de género heterosexistas dominantes. Pero tal “homofobia” no es nueva, ha estado presente al menos desde el siglo pasado, aunque ha aumentado a medida que las muxes *gunaa* han adquirido mayor visibilidad.

3.1.7 UN MAYATE ES A LO MÁS QUE VOY A LLEGAR

Eran casi las 11 pm cuando nos retiramos de esa boda, más tarde llegamos al bar 33 de Blue, un bar gay ubicado en el centro de Juchitán, yo y las demás nos sentamos en la barra. Mientras tomaba una cerveza llegó una pareja de hombres, uno de ellos ya venía tomado mientras el otro encaminaba a su compañero a una silla que estaba cerca de la barra. A mi lado se sentó Jesús, su acompañante que al llegar a la barra se quedó dormido.

Jesús, aparentaba tener unos 24 años de edad, de tez clara y muy delgado, él se veía algo preocupado por aquel hombre ahogado en alcohol. Platiqué con Jesús y le pregunté si todo estaba bien, me respondió que estaba bien, que ese que estaba ahí dormido era su pareja. Jesús es *muxe-gay* como él se autonombró, me contó que trabajaba en una tienda y le gustaba ser muxe, pero había aspectos desagradables como el tema amoroso, pues aquel hombre tenía esposa y dos hijos, incluso la mujer sabía de la existencia de Jesús, los hijos de ese hombre también conocían a Jesús.

Me comentó que él le daba dinero a su pareja, que también les compraba cosas a los niños e incluso a la esposa de ese hombre, pero a pesar de que Jesús era cariñoso y dadivoso con su pareja y con la familia de él, éste era celoso y violento, que había llegado a golpearlo en más de una ocasión. La pareja de Jesús lo celaba de todos los hombres que lo rodeaban, le prohibía travestirse y tener amigos. Jesús me confirmó que, a pesar de todo, él amaba a su

pareja que, aunque frecuentemente se sentía utilizado, era lo más que iba a tener. Mencionó que había veces que deseaba que su pareja fuera más tierno, dulce y que sólo fuera de él porque ya no lo quería compartir con ninguna mujer:

“Quiero un hombre que sólo sea para mí, que me quiera por lo que soy y me valore, pero me tengo que conformar con lo que tengo” Jesús (Tomado de diario de campo, Juchitán, 2019).

Después de un rato Jesús se fue del lugar, tenía que llevar a su mayate a casa. En Juchitán las relaciones homoéroticas de los hombres que se relacionan con muxes no implican una identidad homosexual de los primeros, pues a pesar de mantener relaciones no heterosexuales a estos se les sigue considerando hombres, a diferencia del muxe a quien se le ve como homosexual (Gómez, 2009). Estos hombres –mayates– suelen tener esposa, novia e incluso tienen hijos, pero su estatus de heterosexual está resguardado. Su "masculinidad" se caracteriza por ser: varonil, fuerte, dominante, de rol sexual activo, violento y frecuentemente tienen relación con muxes por placer o por interés, son “chichifos” de una muxe generalmente de mayor edad que él (Miano, 2002).

3.1.8 LA VELA DE CABALLEROS PARA CABALLEROS

La negación y el rechazo no proviene únicamente de heterosexuales, también puede provenir de la propia comunidad LGBT+, un ejemplo de ello es la vela “Ganaxhinu”³⁰ que se celebra cada 14 de febrero en Juchitán. Esta vela lleva algunos años de celebrarse, algunos han catalogado a la celebración y a sus organizadores como transfóbicos, pues a pesar de ser una fiesta organizada por y para muxes *ngiuu* y hombres gays, mantienen como única regla que sólo los hombres vestidos de “hombre” pueden entrar a la fiesta. La vela adopta las

³⁰ Palabra zapoteca que traducida al español significa “amémonos”

costumbres de la mayordomía, lavada de cera, etc. y es dedicada a Santa Marta Betania, patrona de las cocineras. A pesar de autodenominarse como vela de la diversidad y dedicar su celebración a la patrona de varias muxes *gunaa*, lejos está de ser una fiesta diversa. El verdadero requisito de admisión es la puesta en escena de la masculinidad.



Foto: Invitación oficial a la vela Ganaxhinu, Juchitán, 2019

Un amigo istmeño que ha asistido a esa vela me confirmó que la razón por la que se prohíbe la entrada a las “vestidas”, es porque ellas asustan a los mayates. Estos ocasionalmente quieren experimentar sexualmente con cuerpos “masculinos” y esa vela es la oportunidad perfecta. Por otro lado, algunos gays quieren involucrarse sexualmente con los chacales sin que ninguna vestida les interfiera. Mi amigo me dijo que sí iba en 2020 a la vela, me acercara al baño de esa fiesta, pues seguro podría encontrar sexo exprés y que hasta un trío u orgía podría hallar.

3.1.9 PRESENTES EN TODOS LADOS, NEGADAS EN ALGUNOS

No sólo las muxes son invisibilizadas y rechazadas de las formas en las que he narrado, existen otros espacios en los que su ser muxe les impide gozar de sus derechos humanos en relación con la autoderminación de género, la autonomía, el acceso a la educación; esto último sucede principalmente porque las muxes son objeto de agresiones en el ámbito escolar, las cuales oscilan desde la violencia física y verbal hacia los niños que muestran características de afeminamiento, también incluye la prohibición que niños y niñas muxes acudan a los baños de niñas, en los baños de hombres son acosados.

Las muxes *gunaa* siempre están ahí, en una fiesta bailando el son de Paulina, travestidas de hombres para colarse a una vela transfóbica, como la amante que le da su cuerpo al mayate mientras le invita un cartón de cerveza, la que ve a su amante a escondidas, a la que él no presenta a su familia, la que prepara la botana de la fiesta sin que sea invitada, la que se viste y se maquilla en medio de un paraje desolado, porque hacerlo en casa significaría una brutal golpiza por parte del padre, la que se encarga de cuidar la vida de otros mientras se ve forzada a olvidar la propia.

3.2 LAS MUXES DE LA VENTA, JUCHITÁN: LAS SEMILLAS DE SAN VICENTE QUE EL VIENTO SOPLÓ

Está documentado en diversos filmes, libros, artículos académicos, pinturas, la existencia de un llamado “tercer género”, el foco de atención sobre la muxeidad se centra en Juchitán. Sin embargo, lo muxe no se limita a este espacio geográfico, pues hay muxes en Santo Domingo Tehuantepec, San Blas Atempa, La Ventosa, El Espinal, Ixtepec, Santa María Xadani, La Venta, etcétera. Es precisamente del poblado La Venta de lo que escribiré en las siguientes líneas.

Según el mito fundacional de las identidades de género en el Istmo de Tehuantepec, más aceptado (o al menos el que más he escuchado), es aquel que cuenta que el patrono de Juchitán, San Vicente Ferrer, llevaba tres bolsas y en cada una de ellas llevaba diferentes semillas, en un bolso había semillas femeninas, en otro sólo semillas masculinas y el último bolso estaba repleto de semillas muxe. San Vicente Ferrer tenía que repartir esas semillas por Centroamérica y el sur de México, sin embargo, al pasar por Juchitán esa bolsa se rasgó y cayeron bastantes semillas muxe en ese territorio, por lo que se afirma que en Juchitán hay muchas muxes. No obstante, este mito tiene sus variaciones, pues hay quienes aseguran que sólo llevaba dos bolsas con semillas masculinas y femeninas y que al romperse ambas se fusionó lo masculino y femenino dando lugar a un tercer género, otros dicen que esas semillas se esparcieron por el Istmo de Tehuantepec y no únicamente en Juchitán.

Lo anterior cobra bastante relevancia, pues desde la edificación del mito relacionado con el género y cómo éste se imprime en las relaciones intergenéricas en el Istmo, además mantiene ciertos parámetros de inclusión-segregación, por citar un ejemplo; se excluye a otras formas de experimentar la identidad de género, como es el caso de la *gunaa ngiuu*; ellas no tienen presencia en el mito y tanto en Juchitán como en otros espacios del Istmo son frecuentemente invisibilizadas. Por otro lado, el mito también hace énfasis en la demarcación territorial, o sea, las semillas que cayeron sólo en Juchitán las cuales tiró el patrón de esa misma ciudad, pero como ya se ha dicho, lo muxe está presente en todo el Istmo de Tehuantepec e incluso fuera de éste.

Mitzary y Frida, de quienes hablaré en los siguientes capítulos, son originarias de La Venta, por tal motivo menciono algunas características socioculturales y económicas del lugar, no obstante, el tema de las relaciones de género y la muxeidad se irá desdoblado a

medida que se muestren las historias de ellas. Este poblado tiene sus especificidades socioculturales, económicas, etc. Sin embargo, comparte una gran cantidad de elementos con sus pueblos vecinos, especialmente con Juchitán el cual es la cabecera municipal.

Desde épocas prehispánicas el territorio geográfico donde hoy se encuentra La Venta, fue un punto por el que atravesaron los aztecas y zapotecas con destino a Chiapas, era el “Camino Real”. Se estima que por la ubicación de aquel lugar convergían varios grupos, los zoques bajaban de la sierra de los Chimalapas, los huaves venían del mar y los zapotecas provenían del Istmo de Tehuantepec (Ordaz, 2015).

El origen del nombre de La Venta es desconocido, pero se especula que se llamó así debido a que en la época de los hacendados ése era un territorio donde se comercializaba ganado vacuno y la gente de otras regiones acudía a tal lugar a realizar sus compras diciendo “vamos a la venta” y de ahí se le quedó el nombre. Existe otra suposición de que el nombre fue asignado por los españoles en la conquista, La Venta estaría refiriéndose a las ventas de España, los cuales eran sitios que hallaban los caminantes en su camino y que funcionaban como posada (Ordaz, 2015).

La Venta se encuentra en el Istmo de Tehuantepec y pertenece al municipio de Juchitán, se encuentra a 25 kilómetros al noroeste de dicha ciudad. Cuenta con 2 161 habitantes y se puede decir que los venteros se dedican al campo y al comercio, algunas personas rentan sus terrenos a empresas de generación de energías eólicas, a algunos les va bien económicamente, sin embargo, otras personas viven empobrecidas lo que ha movilitado a algunos pobladores a migrar a diversas partes de la república o a otro país en busca de oportunidades de empleo.



La Venta, Juchitán, Oaxaca

Fuente: <http://gaia.inegi.org.mx/>

El pueblo de La Venta es bien conocido por los fuertes vientos que soplan a lo largo de él, es frecuente encontrar en las noticias acerca de autos y camiones que el viento hace volar fuera de la carretera como si se tratara de hojas de papel, es justo esa fuerza del viento lo que generó interés para que las empresas eólicas encuentren aquí un territorio para explotar. La gente de este poblado se reconoce a sí misma con fuertes raíces zapotecas y esto permea sus tradiciones y costumbres.

En La Venta no hay vela muxe, Frida y Mitzary concuerdan que no se animan a hacer un evento de ese tipo porque la mayor parte del pueblo son fervientes católicos, que honran con devoción al patrón del pueblo, el Santo Niño de La Venta, aunque también hay otras religiones, pero con poca presencia. Crear eventos de “vestidas” alarmaría a la sociedad conservadora y no están dispuestas, por el momento, a enfrentarse a eso. Los muxes *yoxho* que habitan el pueblo son más respetados y aceptados, ellos no se travisten y tienen oficios considerados como “dignos” en el pueblo, son costureros, sastres, cocineros, etc. A las muxes

gunaa más jóvenes se les ve con sospecha, varios aspectos que suceden con las muxes en el ámbito social de La Venta se asemejan a los que sucede en Juchitán.

Una tarde de marzo de 2021 fui a la CDMX y me reuní con Mitzary para almorzar en el mercado Jamaica, el cual queda cerca de su casa, charlábamos sobre el mito de San Vicente y ella dijo que sus semillas no sólo cayeron en Juchitán, que algunas de ellas fueron sopladadas por los vientos que nacen del Golfo de Tehuantepec y recorren todo el Istmo, algunas semillas cayeron en La Venta, otras en la Ventosa, En Santo Domingo Ingenio, etc. Ahí cayeron y florecieron muxes de todos los colores. Esta resignificación de Mitzary sobre el mito de las semillas de San Vicente permite entender diversas configuraciones de lo muxe en otros espacios geográficos, además vincula elementos propios de su pueblo de origen, como lo es el viento, junto a lo muxe, dotando de sentido a su propia identidad afirmándose por un lado como ventera, zapoteca y por otro apropiándose de lo muxe de forma afectiva, simbólica, expresiva e incluso territorial.

3.3 LA CIUDAD DE MÉXICO COMO DESTINO MIGRATORIO PARA LAS MUXES

La migración en México ha sido un componente determinante en el desarrollo y crecimiento de las ciudades, desde 1940. México, Guadalajara y Monterrey se posicionaron como centros urbanos que crecieron considerablemente a partir de la llegada de importantes flujos migratorios, se trataba de una migración particular, personas del campo que ahora buscaban oportunidades de vida en las grandes ciudades (Cárdenas, 2014). El género pasó a ser una categoría analítica con la que se observa la migración indígena, desde esta perspectiva se puede estudiar cómo ocurren nuevas manifestaciones que propician los tránsitos, los roles que ocupan los y las sujetas, así se analizan los flujos migratorios, ya no como las personas

que seguían al padre que migraba, en cambio ahora las mujeres y las otras personas indígenas son personajes que ocupan lugares centrales en los procesos migratorios (Cárdenas, 2014).

En la década del ochenta, el Distrito Federal era el destino por excelencia de la población indígena migrante, se intensificó el flujo migratorio femenino superando al de los varones. Entre las decisiones que impulsaban a las mujeres a migrar se encontraba la necesidad de conseguir recursos para la subsistencia familiar, evitar el "robo" para matrimonios forzados o bien para expresar inconformidad con las prácticas impuestas a su género, algunas condiciones han cambiado en sus lugares de origen en tiempos recientes (Romer, 2019). No obstante, los estudios de migración de personas indígenas disidentes sexuales y de género a la CDMX son escasos.

Respecto a los datos sociodemográficos, tan sólo en 2020, en CDMX se contabilizaron 9 209 944 habitantes, de los cuales el 52.2% son mujeres y el 47.8% son hombres, la edad mediana en este lugar es de 35 años. Del año 2010 al 2020 la Ciudad de México tuvo un crecimiento absoluto de 358 864 habitantes, es decir, su tasa de crecimiento fue de 0.4, lo cual implica que el crecimiento de la población capitalina ha descendido en últimas décadas (INEGI, 2021a).

Los zapotecos al igual que otros grupos étnicos que habitan la ciudad mantienen ciertos raigambres y boscajes simbólicos que dotan sentido a su cosmovisión, por otro lado, se encuentran frente a un "armazón cultural" y económico desigual. En ese sentido la constitución de su historia étnica y sus características socioeconómicas que determinan pautas migratorias y los mecanismos que hacen posible la adaptación e inserción a la ciudad son cruciales para entender la migración (Cortés, 2019). Sobre este punto en CDMX se sabe

que el 1.40% de la población habla una lengua indígena, de éstos el 0.82% no habla español. Las principales lenguas indígenas que se hablan en la ciudad es el náhuatl y el mazateco. En el tema migratorio, la población que contaba con un lugar de residencia en marzo de 2015 distinto al actual corresponde al 7.4% de la población total. Las causas más comunes de la migración son: en primer lugar, el trabajo, seguido de motivos familiares, el estudio y la inseguridad en sus lugares de origen (INEGI, 2021a).

Arribé a la ciudad el 30 de noviembre de 2019, el día que se celebró la vela, llegué en compañía de un amigo y de mi novio, oaxaqueño de Valles Centrales, teníamos poco dinero para gastar, así que nos quedamos en un hostel del centro histórico, ubicado detrás de catedral mayor. Acudíamos a la vela de la Virgen, para asistir pidieron expresamente que los asistentes portaran el traje regional. Una vez en el hostel mi novio y mi amigo se alistaron presurosamente para el evento, mientras yo lentamente me decoraba con varias joyas de fantasía y un paliacate estampado de flores istmeñas, ellos ya me esperaban en la recepción.

Cuando bajé a recepción, me comentaron que un par de personas los confundieron con los porteros del hostel, incluso una mujer se acercó a mi novio y le pidió que cargara sus maletas, al responderle él que no trabajaban ahí, la mujer replicó “pensé que eran empleados por su vestimenta”; la lectura de sus cuerpos desde una mirada racista y clasista.

3.3.1 LA CIUDAD DE MÉXICO “AMIGABLE” Y “ABIERTA” A LA DIVERSIDAD

La escena descrita anteriormente no es un caso aislado, es una constante que sucede en la CDMX, a pesar de ser una *isla de derechos*³¹ para algunas personas LGBT+³², sigue representando discriminación y violencia para otros. En una de las ocasiones que me reuní con Frida para charlar, me comentó que ella se sentía segura de vivir en la ciudad, un comentario que me sorprendió fue: “aquí sí tenemos derechos” sugiriendo que habitar en la CDMX implica saberse como poseedoras de derechos humanos: ser ciudadanas. Los derechos a los que se refería están relacionados con reconocimiento de su identidad de género, trabajar en diversos sectores más allá de los oficios que tradicionalmente desempeñan en el Istmo oaxaqueño, la posibilidad de tener una pareja e incluso casarse con él, entre otros. No obstante, ella ha sufrido violencia y acoso sexual en diferentes momentos, en otro capítulo Frida contará tales experiencias.

La Ciudad de México ha adquirido a lo largo de los años un valor especial para la “comunidad LGBT+”, en lo referente a la conquista de derechos humanos como el matrimonio igualitario, ley de identidad de género, etc. La "seguridad" y las políticas que ofrece la Ciudad de México la convierten en un centro de recepción y de tránsito para las personas migrantes internas de la “diversidad sexual” (Careaga, 2015).

Desde el 2012 la CDMX es considerada como una ciudad "gay friendly", situándola a la par de Nueva York, Buenos Aires, Madrid en materia de legislaciones contra la

³¹ A diferencia de otros estados, la CDMX goza de varios derechos para personas de la diversidad sexual y de género, sin embargo, esos derechos se encuentran centralizados, es decir, los derechos son sólo para unos cuantos, por tanto, esta división de derechos convierte a unos en ciudadanos de la diversidad sexual de primera categoría y el resto de segunda o tercera categoría.

³² Es necesario destacar que todas las políticas LGBT+ no son diferenciadas respecto a la comunidad muxe.

discriminación, el matrimonio igualitario y sobre todo que hay un mercado LGBT+. La CDMX pasó a formar parte de la Red de las Ciudades Arcoíris, dicha red tiene como objetivo trabajar en pro de los derechos humanos de las personas LGBT+ en temas de políticas públicas. En cuanto al tema migratorio, la CDMX el 6 de abril de 2017, durante el gobierno de Miguel Ángel Mancera, fue declarada como ciudad santuario; con esta acción la Ciudad de México se insertó en un proceso solidario a nivel internacional en el que se posiciona para recibir y atender a poblaciones migrantes ante las posturas y acciones que realizan algunos países que rechazan la llegada de posibles nuevos habitantes. El gobierno de la Ciudad de México señaló que la ciudad es un “espacio abierto” tanto para migrantes nacionales e internacionales, pues ellos enriquecen a la CDMX (Alejo, 2020).

No obstante, en la cotidianidad de las personas migrantes y LGBT+ no se ven reflejados los beneficios de habitar la ciudad “*gay friendly*” y “santuario”. Por ejemplo, aunque existe el discurso de hospitalidad para todos los migrantes, en realidad las políticas relacionadas a la “ciudad santuario” respondieron a fines políticos y fueron reactivas ante las acciones del gobierno estadounidense (Calderón *et al.* 2019) y que, a pesar de la narrativa de derechos humanos del gobierno, éste se limita a dar contención asistencial, la cual no es diferenciada a los migrantes (Alejo, 2020).

A pesar de que la CDMX sea considerada una zona donde las personas LGBT+ puedan gozar de sus derechos humanos existen factores que condicionan esos derechos, ejemplo es la violencia y discriminación en la escuela y en el ámbito familiar, pero también en el trabajo y en los servicios de salud. En la CDMX la violencia se expresa en formas simbólicas y sutiles como la discriminación, lo cual tiene un gran impacto en la salud mental de las personas de la diversidad (Ortiz-Hernández y Mendoza-Pérez, 2020). Cabe resaltar

que las violencias, son más intensas y prolongadas en los casos de las mujeres *trans*, estas se agravan cuando la identidad de género se entrecruza con otros elementos como la clase social, el origen étnico y la generación.

La migración de personas de la disidencia sexo-genérica hacia la CDMX responde a expectativas de mejorar la calidad de vida, huir de situaciones de hostilidad en sus lugares de origen a causa de su orientación sexual e identidad de género, continuar con estudios y trabajar. Las alcaldías en donde residen principalmente los migrantes LGBT+ son: la Cuauhtémoc (33%), Benito Juárez (17.9%), Coyoacán (11.3%), Iztapalapa (7.5%) (Careaga, 2015). Respecto a la migración muxe:

Sobre las hermanas (muxes) que han migrado... La migración está marcada por la violencia y la discriminación y pocas oportunidades laborales las orillan a migrar. Por ejemplo, el clima es un cambio principal, el número de gente, la velocidad que se vive en el Istmo. No sólo la CDMX, sino las ciudades grandes son vistas por los pueblos indígenas como la tierra prometida, las muxes tienen que llegar a trabajar como trabajadora sexual, cocinera o barrendera. Cuando llegan a la CDMX se rompen las ilusiones que teníamos en el Istmo. Siendo muxe se reciben varias discriminaciones: por ser muxe, por ser indígena y por ser extranjera [...] hay lugares en los que no pueden entrar libremente (las muxes), cuando uso mi huipil soy tratada como una “artesanía”, todos me llaman la “Frida”. En la calle las muxes son tratadas como artesanías, son folclorizadas. Xomali (Tomada de diario de campo, CDMX, 2020).

El tránsito geográfico de las muxes *gunaa* puede dar cuenta que sus lugares de origen, frecuentemente, no brindan las condiciones necesarias para vivir y expresar libremente su sexualidad e identidad de género y en varios casos la violencia sistemática es lo que las expulsa. Una vez estando en la CDMX ellas se ubican en diferentes zonas como la alcaldía Cuauhtémoc, Iztacalco y Tepito. Desde luego que cada ubicación geográfica tiene sus peculiaridades sociales y culturales. Varias de ellas desempeñan trabajos informales, el trabajo sexual y otras más ejercen determinadas profesiones.

Las personas indígenas disidentes sexo-genéricas sufren una doble o triple discriminación en las zonas urbanas, por un lado, debido a los motivos étnicos y por otro por los aspectos relacionados a la orientación sexo-afectiva y la identidad de género. Cuando las personas indígenas y de la diversidad sexual se encuentran localizadas en ciudades y centros urbanos viven en un estado constante de invisibilización de su cultura y su identidad étnica y al mismo tiempo su sexualidad y diversidad de género tiende a ser negada por completo.

3.3.2 ESPACIOS DE FIESTA Y TRADICIÓN: LA FIESTA ISTMEÑA MUXE TRASLADADA A LA CIUDAD DE MÉXICO

Llegamos al salón de fiestas “Icaro”, en este lugar se celebran otras velas, entre ellas las velas muxes, cuando llegamos nos recibió la muxe Gaby Villalobos quien nos regaló botana y unas bolsas de tela, al tiempo que nos asignó una mesa especial para muxes y “diversidad sexual”. Gaby es una de las muxes mayores más reconocidas en la CDMX, llegó aquí hace 40 años y actualmente es comerciante en Tepito. El lugar era espacioso, con un cupo para aproximadamente 500 personas, el salón destacaba por su luminosidad, las paredes blancas contrastaban con los colores intensos de las decoraciones hechas en papel maché que colgaban en el techo.

En medio del salón se encontraba la pista de baile, un espacio bastante amplio. Al lado derecho de la entrada principal había varios *stands* donde se vendía artesanía oaxaqueña: joyería bañada en oro, huipiles bordados, enaguas y mezcal. A lo largo del lugar se encontraban las mesas, cada una de estas se encontraba decorada con vasijas de cerámica pintadas con flores istmeñas y dentro de ellas había pequeñas banderas hechas con palitos de madera y papel de china. Cada mesa tenía un cupo promedio de 8 a 10 personas.

En la mesa “muxe” se encontraba Mitzary y su hermano, ambos muxes, el resto éramos mestizos excepto mi pareja. Ahí conocí a Lucita³³, una persona que se dedica al activismo y emplea el *drag* en su trabajo. Lucita viajó de Chicago exclusivamente a la vela, me comentó que inicialmente quería asistir a la vela muxe de CDMX, pero no pudo viajar, esta era su primera vez en una vela. Al calor de varias cervezas, Mitzary y Lucita compartían sus experiencias en el travestismo, ambas llegaron a la conclusión que sólo salían en los eventos y fiestas, el resto del tiempo se quedan encerradas en el closet; en ambos casos sus familias se oponían en cierta medida a sus transiciones y performances. Lucita, me confesó que estaba sorprendida por la aceptación y la tolerancia que se respiraba en esa fiesta que, aunque no fuera solamente para muxes o personas LGBT, se sentía segura y comprendida. Quedamos que nos veríamos en la vela de las Intrépidas en Juchitán en el 2020.

La fiesta en el Istmo oaxaqueño es central, no solo en lo referente a los lazos comunitarios sino en otros aspectos como en la economía y la religión. Las velas son rituales festivos que transmiten significados culturales de generación en generación y están sujetos a normas sociales regidas por un sistema de cargos³⁴ con la finalidad de mantener las tradiciones, de esta manera el ritual de la vela se mantiene como elemento que brinda continuidad étnica y cultural a los zapotecos del Istmo (Castro, 2013; Münch, 1999).

Las velas constituyen un elemento esencial de la sociedad istmeña, por ello las personas que migran del Istmo a diferentes partes de México e incluso a otros países, se organizan y establecen velas en sus los lugares de destino. Para los zapotecas en tránsito

³³ “Lucita” es un seudónimo que empleo para proteger la identidad de esta asistente.

³⁴ Se puede entender a los sistemas de cargo como exigencias organizativas y su papel reproductor y preservador de aspectos identitarios, además la influencia de ésta sobre la supervivencia o persistencia de determinadas tradiciones, por ejemplo, la consagración festiva dedicada a un santo (Madrigal, 2011).

reactivar la vida comunitaria y reconstituirse como colectivo a través de las festividades y los rituales son ejes fundamentales, es una necesidad básica de los migrantes en los lugares de destino. Los migrantes istmeños en CDMX organizaron velas desde los años 80 con la finalidad de conservar la tradición y que ésta a su vez fuera heredada a las nuevas generaciones, pero también que fuera compartida con las amistades mestizas del entonces Distrito Federal (Castro, 2013).

Las velas son la oportunidad de congregarse, aunque sea por tiempo reducido, sin embargo, cumplen una función indispensable que es dotar de sentido al migrante istmeño. Ahora bien, se puede preguntar ¿estas velas urbanas serían una réplica de las velas del Istmo? Las velas trasladadas a otras ciudades son el resultado de una combinación de diversos elementos como el hecho de reconocerse indígena en una metrópoli, pero a la vez identificarse también como migrante, además se incorporan novedades de la diversidad cultural que existe en la CDMX, de esta manera se enriquece la cosmovisión propia, se adapta la tradición a la vez que se fortalece (Sosa, 2011).

La vela de la Virgen de Guadalupe es un ejemplo de cómo se traslada la tradición a la urbanidad; la regada y el desfile se realizan dentro del salón de fiestas. Ese espacio, por unas horas contiene toda la algarabía y júbilo propio de la vela, fuera de este recinto las patrullas de la policía de la CDMX están dando rondines a lo largo de la velada, pregunté a un asistente sobre la intención de la policía al hacer esto, él me comentó que los “polis” están esperando a que algún paisano salga a la calle con botella de cerveza en mano para subirlo a la patrulla y extorsionarlo, no es para cuidar a nadie.

Participar en diversas celebraciones relacionadas con lo muxe en la ciudad de México, así como los lazos que desarrollé con varias muxes, me permitieron identificar la vela como un escenario de interacción entre las muxes, además de reconocer algunos de los espacios que ocupan ellas dentro de la Ciudad de México, los cuales he dividido en dos grandes ámbitos, por un lado, está la presencia de ellas en el espacio público, esto se refiere a los escenarios donde las muxes celebran las fiestas istmeñas: velas muxe, marcha del orgullo y la verbena muxe. Por otro lado, se encuentran aquellos espacios privados, éstos se caracterizan por ser espacios íntimos en los cuales las muxes de más edad transmiten la cultura istmeña y los saberes muxe, además de ser espacios en los que se entrelazan vínculos y se tejen alianzas. Tanto los espacios públicos y privados son descritos en el último capítulo.

En la actualidad existen más de 40 velas istmeñas que se celebran en CDMX las cuales se desarrollan en diferentes momentos del año, la característica común que comparten estas celebraciones es que, a diferencia de las velas celebradas en el Istmo donde los rituales y performances abarcan diferentes etapas (como la regada de fruta, la vela en sí misma y la lavada de olla), en la Ciudad de México los eventos previos y posteriores a la vela no son realizados de la forma tradicional, esto se debe a la limitación de los espacios públicos y el fuerte gasto económico que ello implicaría. De las velas realizadas en la CDMX, se desprenden únicamente dos que corresponden a la comunidad muxe, por un lado, se encuentra la vela Guuchachi, y por otro, la Vela de las Auténticas Muxes Radicadas en la Ciudad de México, a estas se le suma la Verbena Muxe, la cual también es un evento producido por muxes migrantes y se celebra cada año en las calles de la delegación Cuauhtémoc.

La vela Guuchachi³⁵ nace como una iniciativa nacida en la Asociación Civil Vida Digna, Ciudadanía y Derechos Humanos, la cual es una organización que se encuentra en Oaxaca y en la CDMX³⁶. “Vida Digna” junto con otras organizaciones y con Pilar Salinas – quien más tarde formaría la Vela de las Auténticas Muxes Radicadas en la CDMX– crearon la vela Guuchachi, la cual se ha celebrado anualmente desde el año 2013, dicha celebración no había sido interrumpida hasta el 2020, pues ésta se canceló por la contingencia sanitaria producida por el COVID-19 al igual que todas las otras velas propias de la CDMX y de Juchitán.

Desde sus inicios esta vela se ha distinguido por combinar elementos propios de las fiestas zapotecas con elementos de la CDMX, además dicha celebración también es un espacio para homenajear a activistas de los derechos humanos de la población LGBT+; un ejemplo de esto fue que en la tercera vela se coronó como rey a un investigador académico, además se entregaron reconocimientos a otros activistas.

En esta festividad se celebra la diversidad sexual, tal como lo deja claro la publicidad de esta vela, su eslogan dice que esta es: “*la fiesta más diversa del año*”. La fiesta se ha desarrollado en últimos años en el salón “Ícaro” en ese espacio se lleva a cabo la celebración Sólo se realiza la vela, omitiendo la regada, la misa, la lavada de olla. Respecto a este último punto, Xomali, quien es reina de la vela Guuchachi del 2019, comenta:

³⁵ Palabra zapoteca que traducida al español significa “iguana”.

³⁶ Dicha asociación tiene como principal objetivo coadyuvar a las mejoras de la calidad de vida de personas en situaciones vulnerables y que se encuentren en desventaja social, particularmente en lo que se refiere a la prevención del VIH. En Oaxaca tienen presencia en distintos municipios como en Juchitán, Pinotepa Nacional y Oaxaca de Juárez, en estas ciudades cuentan con centros comunitarios de detección de VIH y Sifilis, ellos brindan acompañamiento y asesoramiento con hombres homosexuales, HSH, trabajador es sexuales, etc. además de que se crean puentes entre los usuarios de sus servicios y diversas instituciones de salud.

Se necesitaría más dinero, pero en la ciudad no se cuenta con los espacios, me refiero a que no hay lugar donde se pueda extender, por ejemplo, todo lo que se hace en la vela, la lavada de cera, el paseo, el invitatorio, la regada de frutas, la lavada de olla, no hay dinero. No hay espacio y la gente no coopera tanto como allá, y es entendible porque los gastos en la Ciudad de México son mayores. Tenemos que rentar espacios para la fiesta, además tenemos que traer a grupos del Istmo, debido que son los principales grupos que la gente solicita. Xomali (Tomado de diario de campo, CDMX, 2021).

La Vela de las Auténticas Muxes Radicadas en la CDMX del comité que lleva el mismo nombre es liderada por Pilar Salinas. A diferencia de la vela Guuchachi, la vela de la Autenticas intenta rescatar elementos de las tradicionales velas istmeñas como lo es la participación de capitanas y mayordomas. Esta vela se ha celebrado en tres ocasiones, la última se llevó a cabo en 2019, se había proyectado que Mitzary sería la reina de esta fiesta, pero se canceló el evento.

Las velas urbanas se encuentran en constante evolución, los migrantes istmeños retoman elementos ciudadanos para enriquecer su propia cosmovisión y por tanto sus prácticas, ello fortalece la tradición y la mantiene. No importa si la vela se dedica a un santo, a un animal o a un apellido, lo importante para los migrantes istmeños es celebrar (Sosa, 2011). En la CDMX la entrada a la vela no es un cartón de cerveza como se acostumbra en Oaxaca, aquí se compran boletos de entrada, cada uno de ellos tiene un costo de 500 a 700 pesos mexicanos e incluye la botana istmeña, baile y mucha cerveza. Esto limita el acceso, pues los principales participantes son de clase media y alta ello imprime cierto ambiente elitista, aunque también hay otras velas que se hacen en la zona conurbada, Estado de México, el boleto es más económico, pero cada quien coopera para la bebida y comida o se resuelve a través del intercambio.

Cabe mencionar que no todas las velas urbanas permiten la entrada a las muxes, algunas de ellas mantienen las mismas reglas que las del Istmo “prohibido la entrada a hombres vestidos de mujer”:

Hay algunas velas que mencionan que no puedes venir vestida con el traje regional si eres muxe, no incluyen a la comunidad, o sea sí las incluyen siempre y cuando no vengas vestida. En las velas muxe una puede vestirse como quiere [...] Yo creo que esto se debe a que la mayordoma debe ser muy católica que dice “sí las acepto, pero que vengan vestidas así, no”. También porque en cierta manera reniegan que no pueden pertenecer, mucho menos portar un traje porque no son mujeres. Xaneri (Tomado de diario de campo, CDMX, 2020).

Otro evento de gran impacto en CDMX relacionado al tema muxe es la fiesta llamada “Verbena Muxe” la cual fue creada y es dirigida por Karla Rey quien, con apoyo de la Alcaldía Cuauhtémoc, la librería Voces en Tinta y otros organismos se celebra el evento “Verbena Muxe” desde 2017. Cuando la verbena muxe transcurre, las calles se llenan de colores mientras las muxes desfilan por las calles en una calenda, además en ese evento se aprovecha para vender artesanías y la gastronomía oaxaqueña.

COROLARIO

A lo largo de este capítulo se mostraron algunas escenas etnográficas ligadas a la migración muxe del Istmo oaxaqueño hacia la Ciudad de México, por un lado, encontramos la violencia y discriminación a la que algunas muxes son sometidas en su lugar de origen, resaltan aquellas condiciones que impiden a la muxe expresar su identidad de género tal y como se desea. La violencia contra muxes *gunaa* y mujeres es frecuente en el Istmo oaxaqueño, lejos queda la vieja idea de Istmo como un paraíso muxe o como un lugar donde el patriarcado no impactó con fuerza.

A pesar de que las muxes *gunaa* estén presentes en la vida social y económica del Istmo tienen un largo recorrido para ganarse el respeto de la sociedad, pues su aceptación

está condicionada a su productividad y aun cuando cumplan sus actividades relacionadas con el cuidado de la vida en los hogares istmeños, frecuentemente se les niega la posibilidad de tener una pareja, pues esto no es bien recibido por la sociedad, sobre este punto los hombres suelen relacionarse con las muxes sólo para obtener beneficios de ellas. Además, en el Istmo oaxaqueño, la identidad de género de las muxes *gunaa* es anulada, el claro ejemplo se encuentra en las restricciones para que las muxes *gunaa* asistan a las celebraciones istmeñas o en el acoso y violencia que sufren en el ámbito escolar.

La vida de un muxe hombre y una muxe mujer son diametralmente opuestos, el primero tiene el reconocimiento y el poder que su propio género le otorga, a este no se le margina como a la *gunaa*, incluso sus condiciones socioeconómicas son diferentes, ellos pueden tener profesiones y vivir en secciones céntricas de la ciudad, en cambio las *gunaa* difícilmente pueden acceder a estudios, sus actividades laborales están fijamente determinadas y se les ubica geográficamente en las periferias como en la séptima y novena sección.

Las velas son elementos que vinculan el Istmo con la CDMX, son espacios que propician las relaciones entre los istmeños migrantes y la reproducción de la cultura zapoteca en la urbe, algunos elementos propios de la Ciudad se combinan con la tradición zapoteca enriqueciendo la cosmovisión de ésta última.

Aunque la CDMX sea considerada el epicentro de los derechos humanos LGBT+ e incluso de derechos de migrantes en México, lo cierto es que la violencia y la discriminación es común, éstas recrudecen a medida que se intersectan elementos como el estatus migratorio, el origen étnico, la clase social y el género. Las muxes *gunaa* enfrentan una doble o triple

discriminación: porque sus cuerpos son leídos como mujeres *trans*, indígenas, pobres y migrantes.

CAPÍTULO IV: LA METAMORFOSIS DEL CUERPO INTRÉPIDO: LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES DE GÉNERO MUXE

PREÁMBULO

Le pregunté a un amigo muxe *ngiuu* que significaba ser intrépida, “ser intrépida en el Istmo es ser arriesgada, valiente y dispuesta a enfrentar lo que venga poniendo siempre el cuerpo por delante” (tomado de diario de campo, Oaxaca, 2019). En este capítulo intento comprender cómo ha sido la evolución de la identidad muxe a través del tiempo y cómo se integran los momentos históricos por los que lo muxe ha transitado, las batallas que ha librado y los derechos que han conquistado. Hablar de la metamorfosis del cuerpo intrépido es señalar cómo la historia, el contexto social y las ideologías han permitido cambios y transformaciones sobre la identidad muxe.

Un cuerpo intrépido hace referencia a un itinerario corporal particular, donde lo muxe y sus prácticas corporales, están comprendidas en un contexto social y cultural dado. El cuerpo muxe es donde se expresan las ideologías de género y las prácticas corporales concernientes a ésta. No podemos entender las experiencias de las muxes contenidas en esta tesis sin tomar en cuenta que sus identidades están circunscritas a un complejo entramado sociocultural de valorización y revalorización de lo muxe y su vínculo con las corporalidades.

En este capítulo se relatan las historias de estas tres muxes caracterizadas por la violencia, la precariedad, el rechazo en contextos donde lo femenino es supeditado a lo masculino, donde las mujeres tienen menor poder en comparación a los hombres y donde los guiones de género esperados para hombres y mujeres se encuentran puntualmente marcados y diferenciados.

4.1 LA HISTORIA DETRÁS DEL MUXE

El repaso histórico que escribo a continuación se basa en los hallazgos de trabajo de campo recuperados, por un lado, de testimonios y experiencias narradas por distintas muxes y, por otro lado, de materiales audiovisuales; principalmente de los documentales y entrevistas grabadas de De Lara (1999), Islas (2005), Corzo (2014) Farnós (2020) y Becattino (2020). No obstante, también retomé experiencias narradas por otras muxes contenidas en algunos documentos académicos como en la tesis de Tenoch (2019), Martínez (2016) y Miano (2002).

“Muxe” significa "afeminado" (Pickett, 2007: 19), otros traducen la palabra como “temeroso”, “cobarde” o “miedoso”, anteriormente se empleaba para referirse a alguien como “maricón”, hay quienes señalan que tal palabra significa “mujer”. Tenoch (2016) argumenta que “muxe” era entendida como “mujercita” o “no mujer de verdad”, que bajo el sentido común sexista “mujer” es considerada como inferior al hombre y poseedora de esa característica de “cobardía”. En cualquiera de las formas, la palabra remite a un uso peyorativo y sexista para referirse a aquel hombre que mostraba actitudes no “masculinas”. Al respecto, Beth Sua afirma que en las décadas de los setenta y ochenta “muxe era lo peor que te podían decir, esa palabra se usaba para referirse a los hombres que disentían de la heterosexualidad, tenía una carga negativa muy fuerte” (tomado de diario de campo, Oaxaca, 2021).

Lo muxe no siempre fue aceptado y respetado en la región del Istmo, la historia de lo muxe está atravesada por la violencia, la precariedad, el odio hacia la variabilidad de género y sus sexualidades, la segregación y la exclusión, pero también es una historia de coraje, valentía, apropiación de la injuria y una permanente subversión de las reglas heterosexuales.

No obstante, son exiguas las evidencias históricas que narren de forma precisa el lugar que tenían las personas de variabilidad de género en la sociedad zapoteca del Istmo antes del siglo XIX, los registros más antiguos que se conocen son las observaciones hechas por europeos a inicios de la colonia.

A principios de 2021 charlaba con la pensadora y activista Beth Sua quien señaló que lo muxe siempre ha existido, lamentablemente los registros sobre esto son escasos, ella misma ha intentado historizar lo muxe, pero se encontró con la misma limitante. El dato más antiguo que recuperó fue que a la llegada de los colonizadores a Cempoala, situado en lo que ahora es Veracruz, encontraron hombres en una ceremonia religiosa que vestían “ropas de mujer”, los colonizadores los asesinaron porque a sus ojos representaban el pecado nefando. Beth argumenta que la ausencia de información documentada sobre las muxes o sobre los zapotecos del Istmo se debe a que los códices zapotecos fueron destruidos por los conquistadores y gran parte de la información histórica se perdió con ellos.

Cuando los colonizadores arribaron a este continente malinterpretaron las prácticas y cosmovisiones indígenas y las tradujeron como pecados, aun cuando diferentes prácticas, entre ellas las sexuales, integraban un conjunto más amplio de prácticas y rituales con fines religiosos (Sigal, 2011). Las acciones de los colonizados y sus subjetividades fueron juzgadas como bestiales, propicias y grotescamente sexuales, por tanto, juzgarlos desde la misión civilizadora justificó las crueldades cometidas hacia ellos (Lugones, 2011). Para Manuela Picq (2020) ese proyecto de “modernidad europea” fue un proyecto heteronormativo que instaló el binarismo de género como indicador de la sexualidad moderna, la heterosexualidad fue un principio rector en la construcción de nuevos estados-nación, la heterosexualización fue un elemento más en la doctrina del descubrimiento.

Disciplinar los cuerpos nativos y enmarcarlos como “pervertidos”, “sodomitas” y “herejes” fue eje central del proceso colonial que llevó al despojo de la sexualidad y de la estructura familiar indígena, pues se impuso la configuración europea de familia nuclear (Fernandes y Arisi, 2017). El resabio de lo anterior se puede hallar en la configuración de la sexualidad y las relaciones de género en el Istmo oaxaqueño cuyos estragos de la colonización de la sexualidad son notorios. Volviendo al repaso histórico, no fue sino hasta los años setenta del siglo pasado cuando las “locas” se organizaron para ganarse su lugar en Juchitán y en el resto del Istmo, a partir de ese momento la historia muxe se hace más visible, pusieron su cuerpo intrépido en una lucha que continua hasta hoy.

A mediados de los años setenta del siglo pasado en Juchitán la homosexualidad era perseguida y sancionada. Los gays y “locas”, como se denominaban a ellos mismos en aquel momento, tenían prohibido organizar reuniones entre sí. Las congregaciones entre “locas” en los espacios públicos eran mal vistas, los gays debían estar atentas de las redadas y las persecuciones policiales. Las fiestas homosexuales pasaron a ser eventos clandestinos. Gays como Óscar Cazorla y otras “locas” cansadas de las persecuciones buscaron un refugio fuera de Juchitán donde pudieran expresar su sexualidad e identidad de género con mayor libertad, aunque fuera sólo por momentos.

El lugar donde se desarrollaría la primera vela de las Intrépidas fue en San Pedro Comitancillo, Oaxaca en 1986, tal espacio actuó en un primer momento como un “santuario gay”, tiempo después la voz se corrió por los rincones del Istmo: había un espacio para las “locas” donde no eran perseguidas ni violentadas. Por cinco años la fiesta gay se desarrolló de esa forma hasta que Cazorla inauguró su salón de fiestas, el primer salón de fiestas de la ciudad. Los socios y fundadores de la vela, la cual fue bautizada como Vela de las Intrépidas

Buscadoras del Peligro, estuvieron de acuerdo en continuar la celebración en Juchitán e incluso invitar al resto de los tecos:

Yo hice ese salón a raíz de las fiestas que hice con las Intrépidas, el primer baile fue de las intrépidas, porque tuvo importancia las intrépidas; se hizo el salón, cosa que no había en aquel entonces, y ahí fue cuando empezó el baile de gala en la noche en un salón elegante, porque lo hice elegante para el pueblo. Era una cosa muy novedosa, entonces llegó la sociedad y le pareció vio la decencia con la que lo hice y los compañeros que me ayudaron a realizarla. No podíamos estar en los parques porque la policía nos perseguía, éramos perseguidos en las cantinas, en los negocios; imagínate una vestida menos. Los mampos que antes nada más se recogían las camisas y andaban tuvo con otras locas en el parque y ahí venía la policía detrás de nosotros me tocó muchas corretizas. Igual cuando estuve en México pasó lo mismo, me decían: “Ahí viene la razzia” ¡rápido! nos escapábamos de donde estuviéramos éramos muy perseguidos.

En Comitancillo fue donde empezamos la vela por primera vez me acuerdo que fue una cosa sencilla Porque allá la gente nos acogió bien no tuvimos problemas con las autoridades estuvimos muy a gusto, venían los mampos de Matías, de Tehuantepec, de Salina Cruz a varios lugares y nos juntábamos ahí porque éramos perseguidos donde quiera, se vestían las locas de Salina Cruz vestidas así bonitas aquí a Comitancillo. Relato de Oscar Cazorla (Fiesta Istmeña Comunicaciones y Noticias, 2019).

El clima social en el Istmo oaxaqueño era caracterizado por represión y autoritarismo hacia la disidencia sexo-genérica, pero con la integración de la sociedad juchiteca y la comprobación de la “decencia” de la fiesta, los gays fueron tomados en cuenta. Los juchitecos acudían a esa vela para observar los performances travestis, que sentarían las directrices para los siguientes performances, los cuales sobreviven hasta hoy. En ese primer momento, la organización de las Intrépidas se asociaba al partido del PRI, pues varios de sus integrantes eran militantes activos (Miano, 2001). Miano argumenta que las “locas” no eran ajenas al clientelismo formado por el líder de la recién formada organización, los militantes y ex militantes de la COCEI veían a la organización de “Intrépidas” como un grupo de choque del PRI que provocaba a los coceístas.

En los 70 los movimientos gay mexicanos comenzaron a tomar presencia, pero Juchitán fue de las primeras ciudades donde los gays dieron la cara pública con pancartas propias dentro de otra manifestación pública (Miano, 2002).

En las décadas de los 80 y 90 la violencia contra las “locas” era constante dentro de las familias juchitecas, quien la ejercía principalmente era el padre de familia que mediante golpes intentaba “corregir” al hijo homosexual, en otras ocasiones la familia exiliaba al gay y éste se veía forzado a buscar asilo en la casa de las tías, abuelas o alguien que lo aceptara. Dicha violencia sucedía dentro de las familias de los muxes, tal situación se puede corroborar con el dicho de Sidral, bordador, muxe yoxho que participó en el documental de De Lara realizado a mediados de los años noventa, dice:

Antes mi mamá me pegaba mucho porque salí así, porque ninguno de nosotros tiene familia de muxes... Antes los muxes no eran así como ahora, antes nada de que el muxe que sale de vestida, puro con pantalón [...] Ya después mi mamá ya no se enojó porque ya ganaba un poco de dinero 10 pesos 15 pesos, mi mamá ya no se enojó porque ganaba dinero. (De Lara, 1999) ³⁷.

La violencia en la juventud de diversos muxes, que ahora son yoxho, era ordinaria, pero poco es lo que se conoce sobre el rechazo y la violencia a la que eran sometidos principalmente por sus propias familias, se puede sospechar que al menos desde mediados del siglo pasado la violencia y la exclusión formaba parte de la vida de los hombres homosexuales de Juchitán, tal como lo relata Ta Fili, muxe yoxho, en el documental de Islas:

No solamente mi mamá, sino todos mis hermanos, todas mis hermanas me pegaban, pero feo [...] y decían las viejitas “ay, Zenona por qué le pegas a este chamaquito, todos esos se van, este es el que te va a cuidar” y pues llegó el tiempo que yo bañaba a mi mamá. Relato de Ta Fili (Islas, 2005).

³⁷ Cabe mencionar que De Lara realizó el primer documental sobre la homosexualidad juchiteca a mediados de los años 90 pero se estrena en 1999, es curioso que ninguno de los participantes se refería a sí mismo como muxe, salvo Sidral. El trabajo de De Lara sentó las bases para futuras producciones filmográficas como la de 2005 de Alejandra Islas, quien asesorada por Miano mostró una visión muy diferente sobre la homosexualidad juchiteca, sobre todo que se observa la resignificación de la palabra muxe.

Los casos de Sidral y Ta Fili muestran la violencia física que experimentaron en su juventud y la aceptación condicionada al núcleo familiar. Algunos jóvenes gays juchitecos a mediados de los noventa vivían experiencias similares, pues todavía la sociedad los rechazaba, tal rechazo provenía desde sus hogares:

El padre que lo acepte desde un principio, no. Dicen: “Si tu naciste hombre yo te voy formar hombre” y yo he sabido de otras locas que hasta el momento tienen problemas con su papá; los corren de su casa, se van con su tía, se van con personas que los aceptan a ellos como son. Esquivan a sus padres al momento que los ven, es más aceptado que la mamá, la mamá es de “sí es mi hijo, yo lo tuve y pues tengo que aceptarlo tal y como es porque así me lo mandó dios” Relato de Andrés López (De Lara, 1999).

4.1.1 DE “VESTIDAS PARA MATAR” A VESTIDAS DE DIGNIDAD MUXE

En una de las charlas que tuve con Beth Sua me contó que durante los años ochenta y una parte de los noventa, era común que se usara la palabra muxe en forma negativa para referirse a la disidencia sexo-genérica, no sólo en Juchitán sino en otros pueblos del Istmo:

Para referirse a nosotras usaban palabras como muxe, mampo, joto, choto, culero [...] a partir del rescate cultural que comenzó a hacerse más o menos a finales de los años ochenta y noventa, cambió de cierta forma esto. El rescate y resignificación de lo muxe fue apegándose a lo cultural, a nuestras costumbres. Beth Sua Gallegoz (tomado de diario de campo, Oaxaca, 2021)

Antes del rescate cultural que tuvo como centro la apropiación y reapropiación de elementos zapotecos; que la enagua y huipil pasaran a ser parte fundamental de las muxes *gunaa*, no era común que ellas se travistieran salvo unas cuantas muxes aguerridas, tal como cuenta Beth Sua en el caso de Ixtepec:

“A nosotras nos decían las vestidas para matar (creo que en referencia a una película) porque estábamos vestidas todo el tiempo como mujer, pero esto fue antes de que se volviera algo usual que las muxes adoptaran la vestimenta de tehuana como algo cotidiano”. (Tomado de diario de campo, Oaxaca, 2021).

La película “Vestida para matar” fue una producción estadounidense del año 1980 y estrenada en México un año después, su argumento central es que Kate, la protagonista, es

asesinada por su psiquiatra, quien es retratado como un travesti atormentado por su identidad sexo-genérica. La crítica feminista sobre esta película gira sobre la representación de la violencia contra las mujeres, la película expresa cómo a una mujer con deseos y fantasías sexuales es doblemente culpada; primero, por ser asesinada por tener relaciones sexuales con un desconocido quien portaba una enfermedad “venérea” y haber excitado sexualmente a su psiquiatra cuyo “alter ego” es una travesti asesina: la mujer es al mismo tiempo la asesina y la víctima (Khun, 1991).

Desde una crítica sobre la representación de las personas *trans* en el cine se puede argumentar que durante años las personas *trans*, particularmente las experiencias de las mujeres *trans*, son tergiversadas en el cine y otros medios de comunicación. Mediante una mirada cisgénerica se ha representado a las personas *trans* con burla, como sujetas víctimas de violencia, fetichizadas y sexualizadas, enfermas, asesinas o con un carácter monstruoso. Que algunas personas del Istmo oaxaqueño se referían de forma peyorativa a las muxes *gunaa* da cuenta de: el alcance e influencia que tenían en aquel momento las producciones americanas en un pueblo conformado mayormente por personas indígenas, pero también que esa (mal)información reconfiguraba los prejuicios hacia aquellas personas que escapaban del binarismo genérico.

Vestida para matar muestra a una persona travesti con una profunda inestabilidad emocional, enfatiza en el carácter monstruoso que tiene aquel sujeto que transgrede las normas binarias lo que la convertía en una persona peligrosa; esa era la idea que algunos istmeños tenían para explicar(se) el fenómeno *trans*, en un momento en el que eran escasos los referentes realistas en medios de comunicación sobre las experiencias *trans*.

Un amigo de Juchitán me decía que en la periferia es común encontrar muxes *gunaa*, en la séptima y octava sección habitan las muxes que adoptan los roles femeninos, mientras los “gays” ocupan las zonas céntricas, me contó que, a pesar de los avances en temas sociales en Juchitán, el travestismo sigue viéndose con sospecha. Dentro de la propia comunidad gay juchiteca había, y sigue habiendo, personas que miran al travestismo con cierto rechazo y que lo ligaban con una clase inferior, era algo infravalorado y estigmatizado:

Pues la mayoría de esos (que se travisten) son de los barrios bajos, son donde se visten de mujer del diario, pero ya en otros lugares con personas que ya tienen estudios, una preparación no lo hacen; lo hacen en el momento de hacer una fiesta gay como la que hemos estado haciendo cada año. Se ponen una ropa muy fina, muy bonita, muy elegante... Sí les gusta y lo lucen, pero nada más en esa fiesta; pero así de que vistan del diario o los demás, pues no porque tienen su preparación no creo que a ellos les parezca vestirse así del diario. Relato de Oscar Cazorla (De Lara, 1999).

El testimonio anterior muestra como a finales del siglo pasado el travesti tenía cierta aceptación, la cual estaba condicionada a su clase social, sus actividades económicas. El travestismo cotidiano era visto como un fenómeno periférico, de los no estudiados. El capital económico que un muxe tenía se traducía en un estatus dentro del mundo gay de Juchitán, la cantidad de dinero que una muxe tenía la posicionaban como gay o como muxe, al respecto Julia quien se dedicaba al trabajo sexual y colaboraba en una asociación civil informó:

Entonces decían que los pobres eran muxes, los que tenían dinero eran gays ¿por qué? Porque eran gays que sí tenían dinero. Entonces se catalogaba a Cazorla como gay, a mí se me catalogaría como muxe ¿por qué? Porque no cuento con una posición económica. Entonces Cazorla que tiene dinero es gay, entonces ya lo toman como categoría económica, ya van subiendo, me imagino que los transexuales, transgénero que ya son operadas entonces son de más dinero ¿por qué? Porque han contado con ese recurso para poder operarse. Entonces esas posiciones muchos las han tomado porque son por posición social, económica, de que cuento con reconocimiento ante la sociedad, económica [...] Al fin al cabo todos somos muxes, no hay diferencia, no hay, pero hay otros que sí han hecho esa diferencia.

Ellos piensan que por el simple hecho de ya contar con un recurso ya son superiores a otros, pero no saben que el dinero se va a acabar, o el día que uno muera no se lo van a llevar. Le digo: —Yo tenga o no tenga, de todos modos, me voy a ir y no me voy a llevar nada. A lo mejor me echan una ropa, pero ahí se va a echar a perder en la tumba, pero ni siquiera voy a usarlo otra vez, pero ellos sí. Muchos han hecho esa diferencia de que muxes son los pobres y gays son los que tienen,

hasta ese extremo han llegado la homofobia interiorizada entre nosotros mismos. Relato de Julia (Martínez, 2016: 81-82).

La clase conforma una parte esencial para el reconocimiento o no del muxex, las muxes de las periferias eran las que se vestían con ropas “femeninas” y adoptaban una manera de vivir orientada hacia lo femenino, cabe resaltar que son ellas, de la séptima sección, las que irrumpieron con sus cuerpos en la escena juchiteca, fueron las primeras que adoptaron la vestimenta. Dennis, un muxex travesti que al momento de la entrevista encontrada en la tesis de Tenoch (2017) tenía 39 años y de oficio alfarero refiere:

A lo mejor muxes vestidos nada más en la séptima. Hay en la novena también. ¿Pero por qué en la séptima? Porque se crearon en la séptima los muxes. Antes que Felina se vistiera de mujer, Felina no se vestía de mujer como se viste ahora. Se vestía de playera y short, no. Cuando las locas de la séptima se fueron a trabajar a México. Pues primero vas a conocer la Ciudad de México y ya allá entras en la servidumbre de México, porque muchos van a trabajar en servidumbre. Pero como tienen la necesidad de sentirse mujer y vestirse, en el día de descanso de ellas se vestían. Entonces la fiesta de las “Intrépidas, si ya has platicado con Óscar, antes eran pocos los que se vestían de mujer. Eran contaditos los que se vestían de mujer [...] Pero esas muxes no eran de acá [...] eran muxes que venían de otros lados, venían a destaparse aquí. No lo hacían en su lugar.

Entonces cuando las loquitas se fueron a México, vamos a hablar de dos o tres loquitas. Cuando venían a Juchitán se vestían de mujeres, pero no se maquillaban [...] Después las otras loquitas ya iban copiando a las demás. Así que se creó allá en la séptima, por la misma situación económica hizo que la séptima se caracterizara más por las vestidas, porque ellas eran las que emigraban a otro lugar para trabajar. Entonces la misma situación económica de los muxes de la séptima hizo que ellas fueran vestidas... Por la influencia de otras que fueron a México y llegaron ya vestidas. Relato de Denis (Tenoch, 2016: 268-269).

La migración muxex comienza de esa forma a ponerse en discusión, pues esta influyó de forma considerable en la vida gay de Juchitán y otras partes del Istmo. Según los testimonios anteriores, se trataba de un intercambio en el que personas de diferentes lugares como Berenice y Camelia que venían del norte del país o de la CDMX se integraban a la comunidad muxex, al mismo tiempo otras muxes de la periferia migraban a la Ciudad de México donde adoptaron otras formas de comprender el travestismo, y que a su vez transmitieron a sus compañeras de Juchitán, sobre todo en la forma de vestir y transformar su cuerpo hacia uno más “femenino”.

4.1.2 LA PANDEMIA DEL VIH-SIDA

El VIH y Sida son problemas sociales que desde su aparición han azotado con fuerza a las poblaciones, en especial a las más vulnerables. Las relaciones sociales que de por sí ya eran tensas y con una profunda carga de discriminación y odio hacia las personas disidencia sexo-genérica empeoraron; se profundizó la discriminación con la aparición del VIH/Sida; el odio y la aversión hacia la diferencia fue caracterizada por burlas y segregaciones, Oaxaca fue uno de esos lugares en los que la discriminación se intensificó.

Los primeros casos de VIH y Sida en Juchitán se registraron en 1987, la población juchiteca entre el desconocimiento y miedo por esta nueva enfermedad intensificaron la exclusión hacia las muxes. Sandra Martínez (2016) indica que los factores que permitieron la entrada de la pandemia a Juchitán fue la ausencia de educación sexual adecuada y la migración, esta última entrecruzada con la precariedad, pues los hombres que no tenían recursos migraron al Distrito Federal o a Estados Unidos, del mismo modo las muxes migraron al D. F. donde algunas se dedicaron al trabajo sexual, tiempo después regresaron a Juchitán: enfermas regresaron a morir. Binniza, una aguerrida activista muxe *gunaa* luchadora por los derechos de la diversidad sexual, en el documental de Corzo señala que:

Hace 15 años Fue la primera generación de muxes mujer que salieron del Istmo hacia el Distrito Federal y el estar en una ciudad tan grande las vulnerabilizó tanto, en dos temas: amor y salud. Regresaron solamente a morir a sus casas, infectadas por VIH. Relato de Binniza Carrillo (Corzo, 2014).

A finales de los años ochenta y en los noventa las muxes seguían siendo consideradas *las vestidas para matar* pues se convirtieron, a ojos de sus paisanos, en la enfermedad mortal encarnada. Se les culpó por haber traído la enfermedad incurable, en ese momento el abanico

de insultos para referirse a ellas se amplió, al igual que la estigmatización y la segregación, se instauró una especie de ostracismo que las posicionó como *intocables*:

Sidral [...] en tiempos de la emergencia nacional que significaba el VIH, era el apodo que comenzaba a dársele a la comunidad muxe aludiendo a que las personas muxes tenían Sida. Sidral igual a Sida. En esos entonces las personas que íbamos caminando por las calles se nos empezaba a colocar la palabra Sidral, como si todas las personas homosexuales, muxes, *ngui* pudiera vivir con el VIH. Relato de Amelia (Martínez, 2016: 98).

Las personas que se travestían en la época de la crisis sanitaria por el VIH en Juchitán eran las que sufrían mayor violencia, pues fueron principalmente señaladas por ser las más “identificables”, así mismo, junto a la rápida propagación del virus que generaba conflictos intergrupales, no solo por las muxes señaladas como las culpables, sino también porque se evidenció la difundida bisexualidad masculina. Las secuelas que dejó la pandemia y las formas de “mal morir” fueron del tipo económico, psicológico y familiar (Miano, 2001).

En ese tiempo de muerte, pérdidas, luto y exclusión varias compañeras muxes unieron fuerzas para enfrentarse ante un fenómeno sanitario que no era completamente comprendido, pero que sí repercutía en las relaciones sociales y en los imaginarios, puesto que lo muxe se volvió sinónimo de enfermedad y lo heterosexual se seguía manteniendo como lo saludable. Las primeras agrupaciones más politizadas surgieron en este periodo y las exigencias giraban en torno a la atención a la salud de las muxes, cabe recalcar que en esos momentos los tratamientos y la atención adecuada se daba en el entonces Distrito Federal, tanto los viáticos como los propios medicamentos resultaban incosteables para la mayoría de infectados.

A inicios de la década de los noventa comenzaron a surgir las primeras acciones colectivas y organizadas en la lucha contra el VIH y Sida, en 1994 se comienza a organizar,

lo que posteriormente sería una asociación civil, el grupo Gunaxhii Guendanabani³⁸, en tal organización la antropóloga Marinella Miano participó activamente y fue quien propuso el proyecto: ejecutar una obra de teatro que habló sobre “el sida en los travestis” (Miano, 2002: 176). Lo anterior era una forma de “aprovechar” los shows travestis de las muxes en distintos espacios públicos de Juchitán. En esos primeros momentos, algunas acciones emprendidas por las muxes fueron apoyadas por la organización feminista “Grupo de Mujeres 8 de Marzo”³⁹, con esta alianza estratégica se articulan dos grupos históricamente vulnerados y que en ese momento se encontraban luchando por sus derechos humanos y contra las violencias que las atravesaban.

La organización “Ama la vida” trabajó el teatro como estrategia de prevención y sensibilización sobre el VIH/Sida y fue financiado por la Organización Panamericana de la Salud. Así mismo, en medio de la pandemia organizaciones nacionales e internacionales apoyaron a las muxes del Istmo, entre estas organizaciones estaban: la Fundación MacArthur, la Fundación Mexicana para la Planeación Familiar (Mexfam), entre otros. Particularmente, la fundación canadiense MacArthur permitió la apertura de organizaciones en el Istmo, sin embargo, al tomar como referencia estrategias de trabajo provenientes de organizaciones externas implicó una asimilación sobre un modelo de participación política a la que se ajustaron (Martínez, 2016).

Sin lugar a dudas, “Ama la vida” fue una asociación que inspiró a otras muxes en la región del Istmo oaxaqueño, a partir de tal organización se conformaron otros grupos como

³⁸ Palabra en zapoteco que traducida al español es “ama la vida”.

³⁹ Es un colectivo organizado que surge a principios de los años 90 y que se constituye como Asociación Civil en 1999 y su objetivo es atender a las mujeres indígenas de la región del Istmo de Tehuantepec.

el Colectivo Binni Laanu⁴⁰, Arcoíris Paz, Diversex, Tehuanas en Acción, Las Shuncas, Binni Gaxi, entre otras. Desde la década del noventa e inicios de los 2000, las muxes incursionaron en terrenos de la política partidista, con una presencia cada vez más pujante comenzaron algunas de ellas a ocupar espacios en los gobiernos municipales⁴¹, a la par su identidad muxe cada vez fue ganando mayor aprobación, fueron más conocidas a nivel nacional e internacional.

4.1.3 HABITAR LA HERIDA: LA APROPIACIÓN DE LA INJURIA

A principios del siglo XXI la palabra muxe pasó a tener un significado muy distinto al que tuvo en décadas anteriores, esto en gran medida se debió al “rescate cultural”, a la inmersión en el terreno político, la proyección internacional del muxe a través de diversos filmes lo cual influyó en la revalorización de la identidad muxe.

Aunque resulta ambiguo identificar quién(es) iniciaron y cómo se realizó el “rescate cultural”⁴², se pueden observar sus consecuencias, la más visible es la apropiación de la injuria “muxe”, tanto así que a principios de siglo XXI, muxe era una identidad del Istmo que resaltaba entre las otras. “Muxe” fue usado para insultar a los hombres que se desviaban de las normas de género, "muxe" era una de las formas más fuertes para humillar,

⁴⁰ Frase zapoteca que traducida al español es “gente como nosotros

⁴¹ Para una lectura más profunda sobre la participación política de los muxes en el Istmo oaxaqueño recomiendo leer el trabajo de Sandra Martínez (2016) *Participación política de los muxes: entre el capital social y la vulnerabilidad* que muestra el desarrollo político de los muxes en los gobiernos municipales.

⁴² El reconocido periodista oaxaqueño Gerardo Valdivieso Parada (2016) en su texto *Muxe de otro modo*, argumenta que los muxes como hoy se les conoce son el resultado de una apropiación legítima del traje regional, sin embargo, esta idea fue instigada por la antropóloga Marinella Miano. Esta antropóloga además de empoderarlas como líderes de activismo desde la organización contra el VIH en la que ella participó, las apuntaló a la fama mundial, su “receta” era sencilla: vestirse de enagua y huipil. Antes de la llegada de la italiana a Juchitán eran pocas las muxes que se vestían como mujer, era común que usaran sandalias, pantalones acampanados, incluso sus trabajos y apariencia distaban de la imagen de la mujer juchiteca. Valdivieso argumenta que los muxes así no llamarían nunca la atención de investigadores o cineastas, por ello de forma estratégica se adoptó la imagen del muxe con el vestido regional.

desvalorizar e injuriar a un hombre, al respecto Elvis Guerra, poeta juchiteco, en una entrevista con Becattini señala: “(Muxe) es en su raíz es un término machista y homofóbico, una forma de decir que perdimos valor al acercarnos a lo femenino” (Becattini, 2020).

Uno de los recursos que posee el lenguaje para infligir heridas, es el insulto como un agravio lingüística, es decir, el empleo de términos peyorativos para marcar sobre los sujetos la condición de excluidos. Las palabras despectivas para referirse a la disidencia sexual dependen del gran poder que las palabras tienen para herir (Molina, 2018), la injuria marca los cuerpos y define identidades, en este caso la injuria muxe tiene una larga historia y una carga afectiva negativa con gran poder para designar a las diferentes, a las afeminadas y vestidas.

Butler (2004) recurre al concepto de vulnerabilidad lingüística para referirse a aquellas vidas dañadas por la injuria que reciben un daño ontológico que les limita en su identidad yoica y por tanto las margina y obliga a reproducirse como cuerpos abyectos. A través de la vulnerabilidad se puede conocer la fragilidad de la vida humana que depende de las condiciones materiales y circunstanciales que la rodean. Pero es también la vulnerabilidad lingüística la que facilita la agencia en el sentido de la reutilización del lenguaje injurioso, con ello se resignifica y reapropia el insulto; lo que sirvió para marginar ahora puede ser un signo de orgullo, así se desprovee al enemigo del arma poderosa: el lenguaje. A través del contra-lenguaje se desactiva el lenguaje ofensivo (Molina, 2018).

Reapropiarse de la injuria, de la palabra muxe, constituyó una restitución política y un punto de arranque desde los procesos de subjetivación que ahora son gestionados desde la propia alteridad, en ese sentido Butler afirma que “la palabra que hiere se convierte en un

instrumento de resistencia, en un despliegue que destruye el territorio anterior de sus operaciones [...] el habla subversiva es la respuesta al lenguaje injurioso” (2004: 261). A partir del siglo XXI la palabra “muxe” fue cobrando un sentido de orgullo y autoafirmación, este es el resultado de esfuerzos de las propias muxes y de las alianzas estratégicas que ellas establecieron con diversos actores sociales y con instituciones.

4.2 “NO SOY UN TERCER GÉNERO, SOY MUJER”: LA CRISIS DE DEL “TERCER GÉNERO”

En los últimos 50 años el Istmo se ha visto envuelto en varias disputas y tensiones relacionadas con la forma en que los dxu⁴³ retratan aquella población al sur de Oaxaca. Los juchitecos han manifestado inconformidad por las formas en que se ha expuesto su cultura, pues ello ha devenido en ciertos mitos que se originan, mantienen y promueven tanto por investigadores, medios de comunicación y artistas. Entre aquellos mitos se encuentran: aquel que señala que en Juchitán existe un matriarcado, el que determina que los hombres son flojos, que las muxes inician sexualmente a los hombres, aquel que menciona que en Juchitán no existe la discriminación hacia ese grupo social o que existen sólo tres géneros.

Entender algunos procesos corporales e identitarios nos obligaba a ver que hay múltiples posibilidades de comprender las expresiones de la muxicidad, en ese sentido, encontramos a aquellas muxes que se aferran a la categoría de un “tercer género” que da un ordenamiento e inteligibilidad cultural, social, económica, etc. a sus identidades, y por el otro lado, se encuentran aquellas otras muxes que critican la categoría del “tercer género” pues les limita su capacidad de agencia. Por ello, las pensadoras muxes actuales ponen en el centro

⁴³ Palabra zapoteca que traducida al español es “forastero”.

de la discusión los temas de la elección, la autonomía y la autodeterminación para comprender las experiencias muxes en un contexto globalizado.

El caso muxe incluye algunos mitos: “son la bendición de la familia”, “hay aceptación incondicional de ellas dentro de la sociedad”, “el Istmo es el paraíso muxe”, “son las iniciadoras sexuales de los hombres”, los cuales son francamente incapaces de mantenerse por sí mismos, de tal suerte que algunas muxes alzan la voz sobre esto. Donají, modista de 23 años y Joseline Sosa de 45 años, activista, refieren:

El paraíso muxe no existe, si existiera no nos mataran. Si existiera no nos hubieran hecho lo que nos han hecho [...] Ser muxe o ser una mujer trans me ha costado muchísimo, desde el núcleo familiar que no te dejan ser. No te podías vestir, lo hacías, pero escondidas. El machismo viene desde dentro del hogar mi papá decía: “no pues nació un niño, él es un niño, es un varón” y te van como idealizando. Pero a mí no me gustaba ser niño. Relato de Joseline Sosa (Farnós, 2020).

Hay muchas compañeras que prefieren ser invisibles que prefieren pasar desapercibidas que prefieren no generar morbo por el miedo, por el temor a las críticas, a que les vayan a hacer algo, porque desafortunadamente aquí todavía, a pesar de que dicen que es el paraíso muxe, no. Aquí existe el machismo, existen hombres que se burlan de ti, que te maltratan y que porque piensan que tú estás trabajando en una cantina tienen el derecho de insultarte, de tratarte peor que una basura. Por eso para mí, cuando yo veo las entrevistas y dicen es que es “el paraíso muxe” digo: “no, para mí un paraíso es vivir plena, libre de tener todas las posibilidades, de salir a la calle sin el temor de que no vas a regresar o de que no sabes si vas a volver a ver a tu familia”. Relato de Donaji (Farnós, 2020).

Lo de la bendición para mí y creo que para muchas compañeras es un mito, porque nadie está preparado a recibir a una persona homosexual en su casa por el temor al qué dirán, por la sociedad, por equis motivo. Yo tenía mucho miedo en el aspecto de que yo veía que mi papá es muy machista. Desde los 10 años yo empecé inclinarme por cosas de trabajo manual, por trabajo de manualidades, de tejido y todo eso por lo mismo, porque yo me estaba preparando a la respuesta que mis padres me dieran. Y si a mí me decían “Sabes que ¡no eres mi hijo y te vas!” yo ya tenía herramientas para poder trabajar. Relato de Donaji (Farnós, 2020)

El guion cultural del hijo muxe como la bendición es fuertemente criticado por activistas como Joseline y por el poeta Elvis Guerra, quienes enuncian el desacuerdo con las obligaciones que se le imponen familiar y socialmente por ser muxe y que a la vez son promovidas por algunos agentes y ocultan las relaciones de poder:

Fíjate cómo es la sociedad que yo he oído algunas veces es que son (los muxes) el tercer género, o sea no: Yo soy mujer, mi identidad de género es de mujer. Yo me identifico así, pero aquí la misma sociedad te lo inculca [...] Muchos lo celebran y otros no (al mito), al menos yo cuando falleció mi madre, yo hice mi labor como hija: cuidarla, bañarla, todo. Pero es que te lo meten tanto en la mente que te la crees, aquí en el Istmo se dice “ah, como es el muxe tú te vas a ir a vender, tú vas a ir al molino, tú vas a ir a darle de comer a tu papá al rancho o a la siembra”, pero te dan responsabilidades que no son tuyas. Un muxe no va la escuela, en tiempos atrás no iban a la escuela, porque eres muxe y tienes que aprender a tejer, hacer huipiles, a hacer las enaguas, hacer la comida. Relato de Joseline (Farnós, 2020).

“El hijo como bendición”, eso es parte del discurso de los medios de comunicación, de los medios masivos que han promovido desde sus poderes que es un “honor” que somos un “orgullo”, que somos prácticamente una bendición, pero a mí me parece un asunto super peligroso porque al decir que es un orgullo, todo esto bonito, entonces se invisibilizan otras cosas que tienen que ver con problemáticas por las que atravesamos. Creo que somos un poco más aceptados, porque no es gratis: es que nos lo ganamos, hemos luchado para llegar a este punto, pero no es un paraíso porque todavía hay discriminación. Relato de Elvis Guerra (Toscano, 2020).

Se puede pensar que el tiempo no pasa por las muxes, que son incambiables, las tipologías anteriores proveen de una mística que cubre tales identidades y las hace ver como únicas e inmodificables “las tipologías pueden ser heurísticamente funcionales, pero sólo hasta cierto punto” (Towle y Morgan, 2006: 678), en ese sentido, las teorías como el posestructuralismo y teorías de la performatividad muestran que las identidades y sus relaciones son discursivamente producidas, negociadas, reforzadas, transformadas de acuerdo a los cambios de poder en las sociedades. Dichas teorías enfatizan en el dinamismo y la maleabilidad de las identidades de género sin adentrarse en las regulaciones hegemónicas de la ley, la medicina por ejemplo (Towle y Morgan, 2006).

La categoría “tercer género” puede constreñir las narrativas, limita la posibilidad de imaginar diferentes formas de varianza de género, incluso se puede pensar que sociedades como la zapoteca del Istmo sólo existe una alternativa al sistema binario de género, además, en cierta forma protege a las dos primeras categorías. La existencia del “tercero” puede implicar que las categorías “hombre” y “mujer” son inviolables y no problematizables, pero

también se corre el riesgo, que es una tendencia, de creer que un sistema de tres géneros es menos opresivo.

No existe un mercado laboral para las personas muxes, eso nos orilla a dedicarnos a un oficio, no es mi profesión: lo que yo soñé, lo que yo pensaba cuando era niña, no es lo que yo quería, pero es lo que hay. Yo desde pequeña quería ser maestra y cuando me enfrenté a la realidad para hallar un trabajo, pues te tienes que cortar el cabello porque “tú eres el espejo del niño, te va a ver con el cabello largo y eres hombre”. Decido analizar y entonces digo, fue una lucha que yo inicié desde los 13 o 14 años y ahorita que tengo 23 ¿voy a retroceder? ¿Voy a retroceder para tener un trabajo “digno” para la sociedad? ¿Para tener un trabajo estable y todo el esfuerzo y todas las noches de llorar, de trabajar en mí, de vivir una pesadilla más que nada por asimilar el cambio que tú tenías ¿lo voy a mandar a la basura solamente por tener un trabajo? No.

Tengo la ilusión que en un futuro no muy lejano, a lo mejor no me toque a mí, yo ya lo mejor esté más grande, pero voy a disfrutar el ver a una amiga o a una compañera trans en un salón de clases ejerciendo o en un hospital como doctora, yo lo voy a disfrutar más porque tal vez fue una lucha que yo no pude lograr y obtener, pero si ya lo tuvo para mí es un logro igual porque ya se dio un siguiente paso y aquí en el istmo de Tehuantepec vas abriendo camino porco a poco, porque no hay una aceptación completa. Relato de Donají (Farnós, 2020).

Hay veces que tus propios hermanos te violan, entonces está muy cabrón decirte “Oye ¿es que quieres una experiencia de mujer? Pues vamos a hacerte una mujer”. Yo al menos sufrí una violación en mi propia casa, yo era la puta de mi hermano. Entonces es muy difícil y te vuelves muy dura, por eso creo que te desvías al trabajo sexual a lo más fácil ¿no? Decir “bueno pues aquí encuentro quien me dé unos pesos y me utiliza y tenemos práctica sexual”, el trabajar eso a mí me ha costado muchísimo, creo que lo que yo pasé no me gustaría que lo pasen otras personas. Relato de Joseline (Farnós, 2020)

Una forma distinta de entender lo muxe la podemos encontrar en el testimonio que brinda Lukas Avendaño en el documental de Farnós (2020), a diferencia del “tercer género” el piensa en términos de “muxeidad”:

El asunto de la muxeidad es que todas esas sobreposiciones de códigos morfológicos, códigos textuales tienen que ver más bien con aquello que disiente de la construcción de género masculino heteronormativo, porque ni siquiera me atrevo a decir lo que es “femenino”, porque lo “femenino” es tan cambiante y tan relativo. Cuando uso el término muxeidad hago referencia a este ecosistema cultural donde hay: mujeres cis, hombres cis, hombres trans, mujeres trans, travestis, transgéneros, transexuales. No así, muxe qué sería lo singular su equivalente es *gunan guuu* qué sería la “mujer hombreada”, la mujer que disiente de la construcción de la feminidad y adopta conductas, roles y prácticas masculinas. Es *gunaa ngiuu* por un lado y son los muxes por el otro. Pero la muxeidad es esa totalidad, no solamente son las personas muxes, también es el cisgénero hombre, mujer. Relato de Lukas Avendaño (Farnós, 2020).

Desde la postura de esta muxe podremos comprender que la muxicidad va más allá de ser un “tercer género”, es un entramado cultural que incluye las interacciones de todos los géneros. Es la construcción del sujeto a partir de lo que no es masculino y que adquiere roles y prácticas que se alejan de esa masculinidad hegemónica. Los testimonios de las muxe de este apartado dan cuenta de la centralidad que tiene el propio cuerpo y la elección sobre éste, la autodeterminación de género y la autonomía, una buena parte de los activismos muxe, sobre todo de los más jóvenes, se enfocan en estos temas.

Comprender las experiencias de las muxe que participaron en esta investigación requiere superar la visión de una “tercer género” y los mitos derivados de éste y más bien pensarlo, como dice Lukas, en términos sistémicos, pero sobre todo es necesario escuchar lo que ellas tienen que decir sobre sí mismas, es decir, cómo se reconocen a sí mismas, cómo se definen ellas en cuanto a sus identidades, sus corporalidades, sus deseos, sus amores, sus pesares, sus añoranzas y sus batallas diarias.

4.3 EXPERIENCIAS MUXE: DEL RECHAZO A LA AUTODETERMINACIÓN DE GÉNERO

En el siguiente apartado muestro tres itinerarios corporales que contienen experiencias que enfatizan diversas formas de vivir la muxicidad, pues como se ha visto las muxe no tienen una única manera de habitar el género y expresarlo. Lo que resta del capítulo y el siguiente son conformados por los relatos biográficos de Mitzary, Frida y Ruby que fueron obtenidos mediante los encuentros afectivos que tuvieron lugar en el trabajo de campo, ellos retratan a la ciudad de Juchitán y a su municipio La Venta, muestran la forma que el género es posicionado en esta región, las relaciones de poder en la sociedad y en la

familia, las representaciones y manifestaciones de cierta ideología de género y las miradas que reciben como cuerpos abyectos.

4.3.1 “SIEMPRE SUPE QUE SOY MUJER”

Ruby es una mujer *trans* y muxe que tuvo que dejar el Istmo oaxaqueño para localizarse en la CDMX, esto debido a que su vida era amenazada. En el momento que conocí a Ruby tenía 27 años, es originaria de Juchitán, tiene dos hermanos varones y una hermana mayor quien también es mujer *trans*. Estudió hasta el bachillerato y actualmente es una chica *scort*. La violencia hacia ella y a las otras mujeres de su familia fueron recurrentes durante su infancia, Ruby mediante su relato expone el machismo en el hogar, pero también en la sociedad; la violencia de género, las dobles o triples jornadas de trabajo que las juchitecas mantienen y el rechazo del padre ante las identidades *trans* de sus hijas, además de la precarización en su infancia.

Al hablar sobre su infancia muestra un semblante de nostalgia con un dejo de tristeza, pues a ella le cuesta reconocer que su infancia fue complicada y que estuvo marcada por la violencia y la precarización, pero resulta claro que esto fue un hecho que aún resulta doloroso compartir.

La gente siempre se ha mantenido con una mentalidad muy abierta respecto al ser muxe, aunque tengo que decir que hay algunos padres que no siempre lo aceptan. Por ejemplo, en mi caso mi mamá si lo aceptó desde un principio, pero caso contrario con mi papá, porque él sí fue muy machista y homofóbico y no lo aceptó. Tuve una infancia no tan buena, pero pudiera decir que más o menos, porque no sufrí tanto maltrato respecto al tema de mi identidad, de yo ser muxe... Tanto, tanto no, pero para ser honesta en realidad sí fue muy triste. Era muy triste mi infancia porque no había solvencia económica en mi familia, ese fue el principal problema, un problema muy grande. Mi mamá se encargaba de nosotros y ella se hacía cargo de toda la casa también, ahí vivía mi abuela, mi tío con su tres hijas y mi mamá se hacía cargo de ellas, de mis hermanos y de mi papá que siempre estuvo ahí con nosotras en la casa.

Mi casa, eran tres casas pegadas, pero todo se hacía ahí en la casa de mi mamá, ahí se hacía la comida, se lavaba la ropa, hacíamos nuestra propia ropa. Mi mamá se encargaba de atender a todos

los que vivían en estas tres casas: a mis abuelos, primos y a mis tíos divorciados. Mi mamá se dedicaba a lavar y a planchar, como mis tíos estaban separados, mi mamá se hizo cargo de mi tío hombre y también de sus hijas. A ella le tocó una vida muy pesada, tuvo varios trabajos, primero vendía oro, después fue prestamista, después se dedicó a surtir maíz para la gente, pero para ese entonces mi papá era alcohólico. Ese hecho hacía que mi mamá se tropezara se tropezara y se tropezara. En ese entonces yo tendría como unos 12 años.

Mi papá sembraba, recolectaba y vendía plátano, yo nunca quise participar, no me gustaba, yo lo que prefería hacer eran las actividades en la casa: lavar la ropa de todos, yo siempre lavé ropa en mi casa, me gustaba más barrer y ayudar a hacer la comida y hacer los mandados. Tenía que lavar la ropa de todos en la casa, o sea de todas las familias; era un montonal y aparte eran de todos mis primos, mis tíos, mis padres mis hermanos, pero prefería hacer eso a que me vieran cargar las cajas con plátano de mi papá. Donde vivía eran muy clasistas en el sentido de que me clasificaban porque ese es un trabajo de hombres, pero existe también el trabajo de las mujeres y yo desde toda la vida prefería hacer las cosas de las mujeres, qué desde esos momentos me identificaran como mujer.

Además de hacer el trabajo doméstico Ruby acudía a la escuela. Desde pequeña ella se reconocía como mujer, sin embargo, su identidad y su autodeterminación de género era infravalorada por los miembros de su familia, incluso temía el rechazo total de ellos pues la familia tenía planes para que ella se casara con una mujer y formara una familia heterosexual.

Tanto ella como su hermana fueron atravesadas por la violencia machista del padre, quien intentaba “corregirlas” para que interpretaran los guiones de género que les correspondían, como hombres que trabajarían en el campo.

Desde siempre supe que yo quería ser femenina, yo era muchísimo más tímida, entonces me daba pena mostrarme tal cual era. Aparte, yo veía cómo maltrataban a mi hermana, porque mi hermana se reveló desde los 9 o a los 8 años, desde esa edad ella ya se rehusó a usar ropa de niño. Mi mamá, mi papá y mi abuelo decía que yo sólo quería copiar lo que hacía mi hermana, que yo me quería volver muxo o gay por copiarle a mi hermana, pero no porque yo en realidad fuera muxo [...] yo me esperé hasta los 16 años cuando dije que ¡ya! Ya no aguantaba porque no me gustaba que me llamaran como niño o que todo el tiempo hablaban de casamiento heterosexual y yo me decía a mí misma “sí me caso, pero con un hombre”.

Constante me preguntaban que cuando iba a tener novia, y yo no estaba interesada en eso. Llegó un punto en el que me daba miedo el tema sobre mi novia o cosas así, así que llegó el punto en el que les dije saben que “soy gay”. Les dije todavía “y como quieran, si me quieren correr”, porque yo quería ser ya feliz. Todo el mundo, todos los vecinos ya sabían que yo era gay, o sea, en realidad todo el mundo ya lo sabía, yo creo que ellos veían lo que querían ver. Pero esto siempre se nota y más porque siempre nosotras somos muy amaneradas, aunque queramos ocultarlo.

Ruby señala que su identidad de género en la adolescencia era “obvia” por sus amaneramientos, es decir, determinadas prácticas corporales como la postura, el caminar moviendo las caderas y tener una voz suave, estas eran interpretadas en su contexto como una amenaza. El padre de Ruby era criticado por algunos miembros de la sociedad por tener hijas muxes, lo que provocaba vergüenza que más tarde se traducía en violencia hacia Ruby y su hermana, esta sólo se frenó una vez que otros miembros de la familia encararon al poder del padre.

Mi papá siempre tenía la esperanza de que yo cambiaría, él siempre quiso corregirme por medio de golpes e insultos, por ejemplo, me ponía hacer actividades pesadas que hacían los hombres y pues no. Mi hermana mayor fue golpeada muy duro, la golpeaba, la maltrataba mi papá. Mi mamá como que en un principio –ya ves que las mujeres ahí en Juchitán hacen lo que el hombre dice y en un principio mi mamá era así –, mi mamá llegó a aceptar el maltrato. Yo tenía 13 y mi hermana 16, cuando una señora que hasta la fecha no sé quién sea, pero se lo agradezco mucho, porque le dijo que nos apoyara más a nosotras que a su esposo, porque el día de mañana nosotras trabajaremos y era posible que la sacáramos de trabajar a ella. Dicho y hecho, fue así como mi mamá optó por ya no hacerle caso a mi papá, mi mamá corrió a mi papá porque no nos terminaba de aceptar a nosotras en la casa.

Mi papá tenía un equipo de fútbol entonces ahí todos son machistas, la mayoría de los hombres en Juchitán son machistas, entonces ahí era el espacio donde lo criticaban y se burlaban de que tenía dos hijos muxes, dos gays, etc. y creo que eso le lastimaba su hombría. Cuando llegaba a la casa, llegaba con copas de más y lo que buscaba era desquitarse con nosotras, lo que no pudo desquitarse con sus amigos. Eso fue el pan de cada día, hubo momentos en los que tuvimos que recurrir a los golpes con él, porque ya de tantos golpes ya no podíamos, mi hermano mayor lo golpeó porque ya no aguantaba vernos maltratadas. Yo sí sufrí maltrato, pero no mucho como mi hermana, yo siento que ella absorbió mis golpes, literalmente, porque ella era la que se reveló más que yo.

En la familia de Ruby se alcanza a percibir cómo el género y las formas en las que este se expresa están estrechamente relacionados con la corporalidad, las prácticas corporales estarían suscritas al género, de esa forma un hombre se hace a medida que trabaja con su cuerpo de ciertas maneras, por ejemplo, cargando cajas de plátano, recolectando la cosecha o arando el campo. Las mujeres por su parte estarían interpretando prácticas corporales relacionadas al cuidado de la vida.

Ruby afirma que una vez que se vio como mujer frente al espejo su feminidad cobró otro sentido. A partir de prácticas corporales como vestirse con prendas de “mujer” y usar peluca le facilitaron más el proceso de autorreconocimiento.

Yo siempre estuve cómoda con mi cuerpo, yo asimilé mi situación desde muy temprana edad, he conocido algunas chicas que no aceptan su cuerpo por la cuestión de la apariencia, en especial por la parte genital, pero no tengo problema con eso. Siempre me identifiqué 100% mentalmente como una mujer, pero mi cuerpo no tenía nada que ver, a pesar que siempre me identifiqué y me reconocía a mí misma como una mujer, fue hasta los 20 años que adopté la vestimenta de mujer todo el tiempo, pero antes desde los 16 años ya practicaba el travestismo.

A los 14 años Fue la primera vez que me vestí como mujer y fue por mi hermana, pues había un evento en Unión Hidalgo, era un carnaval y yo tenía que llevar a mi hermana a participar en el carnaval, en la típica regada de frutas ella me dijo “por qué no te vistes de mujer”, respondí: “Ay, no cómo crees. Me da pena”, ahí me sentía insegura, más que nada porque no sabía si me iba a gustar cómo me vería de mujer, me daba miedo no verme bonita y dije “bueno, lo voy hacer, sino me gusta no lo vuelvo hacer y ya”. Pero ahí cuando miré el espejo me identifiqué, viéndome arreglada ya con la peluca y con la ropa, me dije “esta sí soy yo”. A partir de ahí tomé la decisión de ya de vestirme de mujer, pero se me complicaba porque no tenía dinero.

En la prepa tenía el temor, un poquito, pero en ese momento yo ya quería vivir como niña yo ya quería usar falda, o sea, sí fue un poquito incómodo, pero me tocaron maestras buena onda y me dejaban ser: yo llegaba a la prepa maquilladísima. Mi bolita de amigos eran hombres, además chicos heteros que sabían que yo era gay y que era muy afeminada, que me dedicaba a las puteñas y lo aceptaron, hasta me llegaron a defender de otros chicos. La mayoría de los chicos de la escuela no querían juntarse con un gay, sólo querían tener sexo a escondidas porque todo esto es escondido.

La vida sexual de las muxes *gunaa* es algo que normalmente se vive en secreto, los *mayuyos* buscan a una muxe para obtener placeres, bien con el cuerpo de ellas o con el dinero que ellas les proporcionan. Ruby a los 18 años quería seguir las reglas sociales para las mujeres, casarse de blanco, pero sus experiencias le demostraron la forma en que los hombres la veían.

A mí me gustan los hombres hetero, como la figura masculina, si no es así no me provoca. Yo siempre tuve en mente que si llegaba tener un novio tenía que ser un hombre, de hecho, mi primer novio fue hetero completamente y yo en ese momento era como la más soñada porque veo a muchos, por ejemplo, gay con gay. Con mi primer novio no tuve encuentro sexual, pues como mujer yo quería llegar virgen al altar, me imaginaba vestida de blanco, es que yo no tenía pensamientos como gay, o sea de coger y ya, yo me sentía mujer y yo me daba a respetar, cosa que ahorita ya no. Ese mismo novio no tenía ningún respeto hacia mí, él literalmente quería abusar de mí, quería apropiarse de mí, de mi cuerpo, quería que yo le comprara cosas, era interesado.

Ruby relata que de no ser por una amenaza de muerte que recibió en Juchitán no habría llegado a la CDMX, tal situación no fue mediada por el sistema de justicia. Hay que destacar que varias muxes viven situaciones de violencia física en Juchitán, incluso varias de ellas han sido asesinadas de formas crueles, por ejemplo, el caso de Niza que fue asesinada a golpes por hombres de la comunidad, el caso de Adriana que en 2009 que fue torturada y asesinada a golpes con ladrillos o el reconocido empresario Oscar Cazorla quien fue asesinado en su domicilio en 2019, ningún caso fue resuelto ni hay responsables presos.

Como dijo Ruby “no sabes hasta donde sean capaces esos hombres” refiriéndose a la persona que la amenazó, el miedo de que pudieran hacer un grave daño fue lo que la motivó a abandonar Juchitán y resguardarse en la Ciudad de México. Ruby encontró refugio en casa de su hermana, quien se dedica al trabajo sexual, eventualmente ella se incorporó al mismo trabajo, sin embargo, admite que jamás se imaginó que terminaría viviendo en la ciudad

A los 20 años fue cuando llegué aquí, a la Ciudad de México, tuve por decirlo un “accidente”. En ese momento en Juchitán trabajaba de decoradora, yo decorada eventos lavaba ajeno y limpiaba casas, esos siempre fueron mis trabajitos en Oaxaca. En una noche yo y una amiga trans, ella y yo nos subimos a un coche de un chico, este traía una botella y comenzamos a tomar, mi amiga robó un objeto. Como yo iba en el asiento trasero, a mi amiga se le hizo fácil pasarme ese objeto y como yo dije “pues ella es mi amiga, lo hago”.

Le guardé el objeto y ya bajándome del coche se lo di, pero como esta chica no era de Juchitán no era conocida. El hombre me fue a buscar a mi casa molesto queriendo golpearme y me amenazó de muerte, mi mamá se asustó y me dijo: “vete a la Ciudad de México unos meses en lo que se calmen las cosas”. Cuando llegué a la Ciudad de México honestamente yo no tenía la intención de ejercer el trabajo sexual. Salir del Istmo no fue algo planeado, yo no puedo decir que migré porque quería. Tal vez si no me hubiese pasado esto no estaría aquí, vendría de visita, pero no para trabajar como chica *scort*, yo nunca me vi así trabajando en la calle.

La amenaza que viví en Juchitán seguía hasta que mi mamá dio la cara por mí, mi mamá fue y habló con la mamá de ese chico porque investigamos donde vivía él. Mi mamá estaba preocupada de que me pasara algo feo, así que le dijo a la familia de ese hombre “si a mi hija le pasaba algo ella hacía responsable a ese hombre y a toda tu familia”, “si a mi hija le falta un brazo, a su hijo también y si no está su hijo a cualquiera de su familia” y fue cuando la gente se calmó, ya no pasó nada hasta hoy en día.

Cuando terminamos de charlar y estábamos despidiéndonos Ruby me dijo abruptamente “yo no sé porque a ustedes les interesa saber temas de género, es tan fácil, una es lo que hace. Si haces roles de mujer y te identificas como una, pues eres una mujer”. Ruby siempre se reconoció como mujer, aunque en primeros momentos se haya declarado “gay” para enunciarse como no heterosexual. Por otro lado, con su experiencia Ruby nos remonta a la violencia que las mujeres viven en aquella región y las maniobras que ellas tienen que hacer para escapar de ella.

4.3.2 LA DIGNIDAD FRENTE A LA ADVERSIDAD

El caso de Frida ilustra la vida de una muxe en La Venta, su hogar se compone por padre, madre y tres hermanos, dos varones y una mujer, durante la infancia el padre de Frida les prohibió a todos hablar zapoteco a pesar de vivir en un pueblo regido por los usos y costumbres:

Mi pueblo es un pueblo zapoteco, pertenece a la agencia municipal de Juchitán. La Venta es de usos y costumbres, al igual que en toda la región del istmo de Tehuantepec, me refiero a que está regido por presidentes municipales, únicamente personas adultas del pueblo son quienes designan a alguien para representar al pueblo y esas personas conforman el consejo de ancianos. Ellos van a Juchitán y por indicaciones de ese consejo designan a esa persona, aunque también hay una votación interna, sin embargo, ellos eligen a quienes nos van a representar durante los tres años.

Ahora se habla muy poco de zapoteco, pero algunas personas rescatamos la lengua materna. Yo hablo zapoteco y lo escribo muy poco, porque es muy diferente hablarlo que escribirlo. Cuando yo era niña hablaba en zapoteco, pero mi papá decía que no quería que habláramos porque en el futuro podríamos tener problemas de no poder hablar bien el español. Mi papá nos hablaba en español y mi mamá en zapoteco, creo que sí fue un limitante para que pudiéramos hablar al cien por ciento zapoteco. Sí entiendo y hablo ciertas cosas, pero no domino totalmente la lengua, sí puedo llevar una conversación con alguien, pero algo más complejo ya no.

Frida considera que La Venta es machista, pues la autoridad recae en los hombres de la familia, la diferencia de poder respecto a las mujeres es notoria, se observa en las relaciones familiares y se extiende más allá:

En la mayoría de los pueblos del Istmo los hombres son quienes proveen alimento a la casa, por ende, ellos sienten que pueden tener autoridad sobre las mujeres. Bueno, yo lo cuento porque lo viví, en mi caso mi padre no dejaba que mi mamá trabajara o que limpiara casas o lavara la ropa ajena, cosas de ese tipo. Cuando yo crecí mi mamá me dijo que ella también deseaba contribuir al igual que lo hacía mi papá, pero él no la dejaba. También, nos ven diferentes a nosotras como muxes. El papá no te acepta totalmente, sin embargo, la mamá sí influye mucho para que esa aceptación sí se llegue a dar. El papá dice “cómo voy a tener un hijo dentro de mi familia que sea puto”, pero la mamá se impone ante esa situación, porque ellas son quienes nos defienden, al menos yo puedo decir que tengo esta experiencia con mi mamá.

El machismo y la discriminación fueron experimentados por Frida desde muy temprana edad pues se reconoció diferente al resto de los niños, sus juegos, prácticas y forma de actuar desbordaban las normas heterosexuales esperadas para niños de su edad, dicha trasgresión era intolerada por quienes la rodeaban, no sólo por su padre:

Me gustaba jugar con muñecas, me gustaba mucho cambiarles la ropita. También, recuerdo que hubo un momento que me gustaba algún niño, pero no sé, yo siento que ya nací de esa forma, me sentía muy bien jugando con las niñas, con los niños varones no me gustaba jugar porque eran rudos y me daba mucho temor que me golpearan y pues no quería eso para mí, en cambio con las niñas era diferente.

Desde un inicio yo ya sabía y podía diferenciar lo que pasaba conmigo, pero no podía darle un nombre, es decir, yo nunca me sentí como un niño. Cuando fue mi etapa en la escuela primaria sucedió algo que yo creo que me marcó de por vida, en la clase nos sentaban por parejas y en un primer momento me sentaron con un niño, ellos también se daban cuenta de cómo era yo, y por eso un día llegó la mamá de ese niño para reclamarle a la maestra que él no se sentaría al lado de mí, porque yo era muxe. La maestra, yo creo que por temor sí cambió al niño y me sentó al lado de una de mis primas. Eso sí me marcó grandemente porque yo no sabía, no hilaba lo que había pasado, porque aún era pequeño de 7 años, pero sí noté una diferencia en el trato hacia mí.

Desde un principio yo supe que me habían tratado de esa forma por ser como soy. Los niños que me rodeaban se daban cuenta porque yo jamás oculté nada; mi voz, mi forma de caminar, mis actitudes eran mucho más femeninas o delicadas, hasta ahora no lo he ocultado. Cuando estaba en la primaria me encantaba usar shorts muy cortitos, las camisitas muy pegaditas, recuerdo que me gusta mucho usar la ropa muy ajustada y el short súper corto. Creo que en esos momentos mi familia ya sabía de mí, ellos se daban cuenta, sin embargo, creo que pensaban que como yo era un pequeño en algún momento esto se me iba a pasar.

Para enfrentar las ofensas de los niños y de otras personas del pueblo, Frida contó con el apoyo de su madre, su hermana y de su grupo de amigas. Frecuentemente le recomendaban a Frida en seguir los guiones sociales para actuar como “hombre”, performar masculinidad, pero ella sabía que no había nada malo consigo misma.

Mi hermana mayor me cobijó, ella me defendía porque en la escuela había ciertos comentarios, en algún momento me decía que era preferible que yo me comportaría de otra forma para que la gente no me tratara mal, pero mi naturaleza era así y yo no podía ser diferente. Incluso, me pasó también cuando yo estaba cursando la preparatoria, un compañero varón se me acercó y me dijo que él me ayudaba, que me iba a decir cómo se comporta un “hombre de verdad” y yo le respondí “Yo no necesito que tú me digas cómo se comporta un hombre, porque yo soy así como soy”. Mi amigo me decía que no le gustaría que me tratarán mal o que me dijeran cosas ofensivas, él me decía que estaba mal que yo pusiera mi mochila en las piernas y me decía cosas de lo que no hacen los hombres y yo sí hacía, pero yo soy así, hasta ahora. Ahora en mi trabajo también me dicen cosas sobre el hecho de que tengo mi voz muy suave y delicada, pero yo soy normal.

En la primaria los niños me molestaban por no ser como ellos, porque no me gustaba jugar fútbol, porque no iba a jugar a los tazos con ellos, porque no estaba con ellos. Tanto los niños de mi escuela como sus familias me insultaban, incluso eso lo seguía experimentando aun siendo adulta, te estoy hablando de los 18 o 20 años, los niñitos me gritan y me dicen insultos, pero siento que eso sucede porque los adultos los enseñan.

Las agresiones verbales hacia ella eran ordinarias, ello provocó sentimientos de tristeza, pero Frida permanecía firme en la idea que ella no tenía nada que cambiar. Esas agresiones estaban relacionadas con las prácticas corporales que ella ejecutaba, es decir, en el contexto en el que Frida se desenvolvía se esperaba de él como niño que tuviera una voz fuerte, que sus movimientos fueran más rígidos y con menor soltura y que la ropa que usara fuera de “hombre”, no la ropa ajustada que ella usaba.

Cuando yo era niña los compañeros me decían que yo era un puto, que me gustaban los hombres, que era una marica. Yo me sentía mal, me sentía como si estuviera haciendo algo malo, pero a pesar de sentirme así no quise cambiar nada en mí, porque yo me decía a mí misma en ese momento “¿cómo voy a cambiar algo en mí que yo siento que no está mal?, ¿Cómo voy a hacer algo diferente si no soy yo?” Por mi voz bajita y suave me decían “hazlo como hombre” y yo les decía “¿pero es que cómo lo hago?” La verdad nunca intenté cambiar para ser honesta, nunca quise hacer caso a lo que me decían, o sea, comportarme como hombre, la verdad nunca lo intenté.... No lo hice y no lo haré.

En mi casa también me decían lo mismo “¿por qué no hablas como hombre?” mi papá principalmente, pero yo siento que mi voz así es natural, mucha gente me dice que finjo mi voz, que estoy ocultando mi verdadera voz y yo les digo que no porque esta es mi voz.

“Muxe” apareció como una palabra empoderadora, que permitió apropiarse de la injuria, a través de la apropiación de lo muxe Frida encontró un sentido que ordenó

significados de una forma más realista y cercana a sus experiencias, “muxe” fue la pieza que faltaba para decorar su colorido vestido de dignidad y fortaleza.

Mi mamá en una ocasión cuando yo llegué llorando de la escuela, le dije que los niños me dicen que soy un puto, mi mamá me dijo: “es que tú eres muxe, tú eres diferente a ellos. No te gusta jugar con ellos y no vas a hacer lo que ellos hacen”. En la siguiente ocasión que los niños me insultaron yo les dije “yo no soy lo que tú dices, yo soy un muxe”. Mi mamá me dijo que yo soy muxe de una forma que me hizo sentir muy bien, y aunque significa lo mismo, mi mamá le dio un giro a la palabra, eso es algo que sigo manteniendo. Esas palabras que usó mi mamá me marcaron, yo me dije a mí misma “voy a ser como soy y no voy a cambiar para darle gusto a alguien y hasta ahora no he cambiado”.

Una vez que Frida tenía ya una forma de enunciarse a sí misma incursionó en sus primeras experiencias en el travestismo durante la adolescencia, en ellas reafirmo con mayor fuerza su identidad, estaba segura de quien era ella. Este periodo fue característico por la violencia ligada a la sexualidad.

Cuando mi hermana cumplió sus 15 años usé su vestido, fui a su habitación y me lo probé y viéndome al espejo me encantó cómo me veía, porque en ese momento yo vi a otra persona en el espejo, físicamente yo era un niño, pero me gustaba cómo me veía de niña con ese vestido hermoso. Cuando hice eso fue en privado, fui a la habitación de mi hermana me acerqué al ropero, me puse el vestido y el tocado, el vestido era color lila y me acuerdo de que tenía muchas chaquiras de tonos aperlados, era bastante hampón y me gustaba cómo se me veía, su tocado era una corona, me encantó cómo me veía, en ese momento me pinté los labios.

Por primera vez me dije a mí misma “esta soy yo la que veo en el espejo, soy yo. Es la que siempre ha estado en mi interior”. Ese hecho me dio una pauta para admitir que yo soy así, esto fue un detonante para terminar de aceptarme como muxe. En la secundaria las agresiones pasaron de sólo palabras a ya querer golpearme, cómo en la adolescencia es una etapa en la que estamos a flor de piel en el sentido de la sexualidad, había niños que me buscaban para tener relaciones con ellos, sin embargo, yo no quería. Decían que querían coger conmigo es diferente, y como normalmente yo no aceptaba a esos niños se comenzaban a ponerse violentos conmigo. Esos muchachos me proponían tener sexo con ellos, pero me agarraban cuando yo estaba sola o que estuviera apartada de mis amistades a la hora de recreo.

En el Istmo hay un mito que una es la iniciadora de la vida sexual de los varones, pero al menos en mi caso no fue así, lo que puede suceder es que somos más abiertos en ese aspecto y los chicos probablemente nos buscan porque tener relaciones sexuales, porque con una muxe “es más rápido que con una mujer”. Pienso que tanto aquí en la Ciudad como allá, a los muxes, y no solamente a nosotras sino también a la comunidad gay, se nos ve como un deseo sexual o una fantasía. Las relaciones entre los varones y los muxes son discretas, son ocultas. No se dejan ver como aquí en la ciudad, cuando yo llegué aquí vi que hay parejas de varones que se besan en público, que se toman de la mano, allá en el Istmo las relaciones entre un varón y un muxe son a escondidas [...] tanto en Juchitán como en La Venta, ellos piensan que al enterarse la sociedad que ellos tuvieron

algo que ver con una muxe ya no aspiran a casarse con una mujer o que los van a ver con desagrado, por eso prefieren mantenerlo oculto.

Cuando Frida era adolescente la relación con su familia era distante, el tema de la sexualidad y la identidad de género era un tabú en el hogar, pero desde joven ella creaba estrategias para que su identidad se reflejara en su vestimenta. El clima de represión sexual y de género en La Venta impulsó a Frida a seguir el amor de un hombre a la CDMX, como mencionó antes, en la ciudad había más posibilidades de vivirse plenamente.

Recuerdo que cuando era joven modificaba mi ropa, por ejemplo, mi papá me mandaba hacer los pantalones muy amplios, pero yo les metía mano para que fueran más pegados, más entubados. Pero cada vez que me vestía de esa forma los niños y los hombres me veían diferente y me decían cosas, por ejemplo, algunos de ellos buscaban sexo, pero en ese momento yo no quería.

Me desconecté un poco de mi hogar, yo me dediqué más al estudio, siempre salía en el cuadro de honor y creo que mis papás se olvidaron de mi parte homosexual, me decían “enfócate sólo al estudio”. Mi familia en general ya no me preguntaba por mi persona. No era común que en el hogar se platicaran las cosas que nos pasaban a cada uno de los integrantes, de las cosas que se hablaban en casa temas triviales, pero no temas sobre la sexualidad o sobre nuestras emociones, sin embargo, yo con mi hermana tuve un vínculo especial porque a ella sí le platicaba mis cosas y ella hacía lo mismo.

Frida logró reivindicarse a sí misma a través de la palabra muxe, su dignidad muxe fue un paliativo que ayudó a no doblegarse ante el rígido régimen heterosexual istmeño. Con su cuerpo resistió y transformó la injuria en orgullo. A pesar de ello hay reglas que resultan difíciles de romper, sobre todo en el terreno afectivo, como muchas de las muxes dicen “se sufre por amor en el Istmo”, pues no les es permitido tener un compañero, razón que impulsó a Frida a salir de La Venta y llegar a la CDMX siguiendo a su pareja.

4.3.3 LA HIJA DESHEREDADA

Mitzary es una chica intrépida que ha desafiado los mandatos de género de su pueblo de origen, además que subvierte los roles de género en la CDMX, es alguien muy conocida en los medios nacionales e internacionales. Mitzary tiene 34 años, es originaria de La Venta.

De profesión es nutrióloga y actualmente trabaja como personal administrativo en una escuela pública. Ella es la mayor de tres hermanos, dos hombres, su padre y madre son originarios de La Venta.

La Venta es pueblo muy tradicional también con usos y costumbres muy definidas, por ejemplo, está muy arraigado la parte de la virginidad femenina, que los hombres se tienen que dedicar a cosas del campo y las mujeres a cosas del hogar. Mi papá desde muy joven tuvo que salir a trabajar, tuvo la fortuna de encontrar trabajo en Coatzacoalcos y en esos viajes que hacían para visitar a su familia, pues raptó a mi mamá, como dicen en Juchitán “se la robó”. Mi mamá se hacía cargo de la casa y la familia, mi papá viajaba cada 15 días a visitarnos, era el proveedor era él el que se encargaba de llevar dinero a la casa, algo de lo que me acuerdo mucho es que nunca estuvo al pendiente de nosotros, de saber sobre nuestras vidas. En el hogar mi mamá hacía el trabajo doméstico y nos prohibía a nosotros que hiciéramos algo de eso, yo como muxe siempre quise ayudar a mi mamá, pero ella no lo permitió, pues las actividades para hombres son claras: pesca, caza, ganadería o cultivo.

Mitzary reconoció que era diferente de los demás niños desde los 6 años, cuando supo que le gustaban los niños, no obstante, su familia es muy religiosa y ella recuerda que mostraban repulsión hacia la homosexualidad, comentarios homofóbicos se intensificaron después que ella viviera un abuso sexual cuando tenía 8 años.

Vengo de una familia que es sumamente machista, la mayoría de mi familia por parte de mi papá son hombres y de repente escuchaba comentarios homofóbicos, como hoy lo entendemos. En un pueblo como en La Venta era muy complicado hablar de homosexualidad, yo me acuerdo que en la primaria tuve un capítulo en mi vida un poco raro: en este afán de ir descubriendo mi sexualidad tuve un encuentro con un chico, un encuentro sexual cuando yo tenía 8 años, él tenía 19, era mi vecino. Mi mamá lo denunció y manejaron el caso como violación, desde ahí comencé a notar los comentarios de rechazo por parte de mi familia, fue justo ahí cuando pensé que tenía que guardarme en el clóset y aparentar ser lo más normal y lo más “hombre” que pudiera ser.

Tanto en su familia como en el pueblo hay personas homosexuales y lesbianas, pero son repudiadas y se emplean distintas estrategias para sofocar su identidad sexual y de género, para “corregir” a aquellas que trasgreden las normas del género.

Hay muchos homosexuales y lesbianas, creo que son pocos los que se visten de mujer como yo que soy muxe, es decir, que porto enagua y huipil. Soy la única que me ha atravesado esa barrera. Un primo de mi mamá también es muxe de mayor edad, un primo cercano a mi mamá me renta el departamento aquí en la Ciudad de México y ahí en el pueblo él se dedica a vender tlayudas, pero también es costurero y tengo otro tío que se dedica a vender comida los fines de semana. Como

son mayores nunca conviví con ellos cuando era chico, pero lo que sí he visto es que en La Venta mis tíos y los otros muxes son respetados, cuando una tiene un oficio o una profesión ahí en el pueblo la gente los respeta.

Esto es un mito: “tener un hijo muxe en una familia istmeña es una bendición de Dios”. Eso no es cierto porque no todas las familias responden igual, yo de mi experiencia familiar puedo saber que no son aceptados; por ejemplo, mi primo hace años intentó suicidarse porque le dijo a su papá que era gay, su papá le puso una golpiza cabrona y mi primo sólo pensó en quitarse la vida, ahora sé que su familia lo quiere casar con una chica para que se le quite lo homosexual. Pero eso nunca va a suceder, mi primo sigue viviendo en el pueblo, pero lo tienen encerrado para que no salga, su papá le prohibió que se juntara conmigo porque soy mala influencia. Otra prima lesbiana que incluso antes de hablar con su familia pensó en suicidarse porque no quería que sus papás supieran que era lesbiana.

Mitzary recuerda la preparatoria como la peor etapa de su vida debido al acoso que sufría por parte de sus compañeros pues por su apariencia, a sus ademanes y posturas era señalada como alguien anormal. En esta misma etapa ella empezaba a incursionar en el travestismo, aunque ella se veía forzada a actuar como varón para no ser rechazada en su hogar. Por otro lado, ella revela que los contenidos de educación sexual en la preparatoria eran censurados por los padres de familia, el acceso a educación sexual era inexistente, ni en la escuela, ni en el hogar se hablaba del tema.

La preparatoria para mí fue la peor etapa de mi vida porque en ese tiempo me hacían mucha burla porque se me notaba mucho mi parte amanerada. Debido a lo femenina que era me hacían bullying, mis compañeros me pusieron apodos horribles, ya no quería ir a la escuela porque era demasiada la burla por ser gay. Mi sexualidad en aquel tiempo era pésima, de las pocas experiencias que tuve fueron malas; no hay como el cachondeo, besos y abrazos. Allá es a lo que vas, sólo sexo, no es en un lugar bonito, en un motel con flores, velas. Allá vas a la orilla del río y a lo que vas, lejos de disfrutar tu sexualidad, te conviertes en un objeto para el hombre, nada más vas a cumplir su satisfacción para él, una termina siendo sólo un objeto, algo desechable.

En el pueblo es muy difícil tener novio, allá es más el sexo exprés, es complicado por la gente, la familia, el qué dirán. La mayoría son hombres casados o que estuvieron casados, el resto son chavos solteros de secundaria o prepa que están explorando su sexualidad. Yo tenía un mayate que tenía a su novia y cuando tenía ganas de tener relaciones me buscaba, igual cuando andaba muy tomado me buscaba, creo que pretendía que la novia llegara virgen al matrimonio. La sexualidad era restringida, por ejemplo, cuándo en la secundaria nos dieron el primer libro de orientación sexual, fue cuando empezamos a ver el cuerpo humano, los papás se indignaron tanto que fueron a la secundaria hacer un meeting o un bloqueo para exigirle al director y a los maestros que quitaran esos libros porque nos estaban enseñando pornografía a los alumnos.

De primaria hasta bachillerato siempre fui como un varón, pero nunca me dio por usar una enagua o un huipil, lo hacía escondidas en la recámara de mi mamá y no pasaba de ahí. Toda esa etapa la

viví como un niño gay: de camisa. Estaba escondido ese aspecto travesti, me dediqué más a aparentar ser un varón, de satisfacer y enorgullecer a mis papás de que yo iba avanzando en mis estudios, pero cuando mi mamá iba por las tardes a platicar con mis tías, yo me encerraba en su cuarto, me ponía sus tacones, me pona un vestido azul, como de gasa que tenía mi mamá y ahí empezaba a jotear, a experimentar esa sensación de adrenalina que me fueran a cachar con el vestido mientras bailaba.

De las veces que iba a mi papá a visitarnos ya se daba cuenta de mi parte delicada y femenina, un día le dijo a uno de mis tíos “llévate a ese cabrón a leñar, a la cacería o a ordeñar vacas”, el tío me llevó a ordeñar las vacas, yo iba en la bicicleta con dos tambos vacíos para la leche. pero yo me decía esas actividades no me gustan, me ponían a hacer cosas más masculinas y yo siempre ponía pretextos, inventaba mil cosas para no ir, me puso a trabajar de albañil en la casa cuando le hicimos la cocina a mi mamá, él me decía “hazlo con fuerza, con huevos como hombre”. “Eres hombre y tienes que hacer cosas de hombre”.

Debido a que era sancionada socialmente por ser “femenina”, Mitzary construía lugares íntimos donde ella podía actuar como quisiera, en estos espacios fue donde dio sus primeros pasos hacia el travestismo. Igual que en las historias anteriores, el padre de familia intentaba corregir la conducta “afeminada” de su hijo, el remedio era actuar como hombre, es decir, realizar trabajos estereotipados para los hombres del Istmo oaxaqueño.

La vida sexual de Mitzary era caracterizada por la cosificación a la que era objeto por los hombres de su pueblo, quienes solo la veían como un objeto sexual. Al terminar la preparatoria, Mitzary deseó dejar La Venta para poder ampliar sus posibilidades de vivir una vida más plena y feliz, por ello hizo el examen de admisión a la carrera de nutrición en la Universidad Veracruzana, así a los 18 años dejó el Istmo de Tehuantepec para seguir sus sueños en Veracruz. Fue precisamente en este periodo cuando comenzó a travestirse de forma más regular y en contextos sociales, Mitzary probó la libertad.

Yo empezaba a pensar que me gustaría tener un novio o un esposo, como tratar de repetir el rol de mi mamá, ser una mujer abnegada, quedarme en mi casa atendiendo a mi marido y me veía así y lo deseaba, casarme. Por eso estudié una carrera y me salí del pueblo, pero mi mamá me dijo “si tú te vas quién va a respaldar la casa, tú eres el hombre de la casa”. En esa época yo me vestía más afeminado, empezaba a vestirme más sexy y de una forma más obvia, con ropa colorida y ajustada.

Cuando llegó el momento de partir del pueblo, llegué a la ciudad y viví solo sin el llamado de atención de mis papás, Veracruz es como la capital de la putería. Fui a mi primer antro gay y me

deslumbre cabrón, o sea, tantos años encerrado en un pueblo sin saber que existe esto: música, luces, chicos abrazándose y tomados de la mano, shows travestis. ¿De todo esto me he perdido tantos años? Empecé a ver que la forma de vestir de ellos era diferente, igual su forma de pensar. Empecé a ir más seguido al antro y conocía a gente gay, tuve mi primer romance y pude ver que no siempre es como “bajarse los pantalones y a lo que vas” como en La Venta, aquí ya era diferente había besos, cachondeo, tomarse de la mano, él me invitaba a tomar un café. Pude experimentar mi sexualidad de forma más plena, la carrera me valió madre en ese tiempo porque me dediqué a echar desmadre a más no poder.

Tenía un novio y en una ocasión fuimos a una fiesta con otros chavos gay, se organizaron para hacer un show travesti, tendría yo 20 años, unos iban a interpretar a Thalía, otro a Celia Cruz y me preguntaron a quién interpretaría, yo respondí: “No esas joterías no van conmigo, yo soy gay y me gusta la putería, pero no vestirme, no lo voy a hacer, no me veo de vestida”. Conozco un amigo que es sastre en Veracruz, en ese momento le ayudaba a cocer, bordar y tejer lentejuelas. Él hacía vestuarios para shows travestis, me preguntó que yo a quién iba a interpretar y yo le dije que a nadie porque no tengo pelucas, ni ropa, ni tacones, no tengo vestuario y no tengo actitud. No me veía imitando a nadie. Yo siempre fui fan de Mónica Naranjo y él me dijo que debería interpretar a ella, entonces él me hizo el vestuario, él ya sabía mis medidas porque me hacía camisas. Rápidamente terminó mi vestuario y me puse en marcha para aprenderme las pistas. Mis amigos fueron de bailarines porque me quería ver muy profesional llegué a casa de la festejada con mi maleta como si yo fuera una profesional.

Una chica trans me ayudó a transformarme me puso uñas, me maquillo y me ayudó a ponerme el vestuario, yo sentí emoción al verme en el espejo, verme bonita, a verme guapa y acuerpada. Yo me preguntaba ¿dónde había estado esta mujer escondida? salí con vestuario negro, me acuerdo que era un corset ajustado, unos guantes negros, una cola larga y conforme avanzó el show los bailarines me quitaban la cola y se convertía en un vestido corto con olanes, cerré el show con la canción *Pantera en libertad*. Los bailarines me quitaron la falda y me quedé con un short muy pequeño con unos tacones que simulaban ser botas, lejos de los nervios lo estaba disfrutando tanto, me aplaudieron y me pregunté por qué no lo había hecho antes. Lo malo fue que cuando mi novio me vio salir arreglada se fue haciendo hacia atrás hasta que lo perdí de vista. Después él me dijo que no podía andar con una travesti, le dije que era un show, no porque yo fuera así, pero me dijo que no. Desde ahí comenzaron algunos problemas por ser travesti.

En esos momentos Mitzary había descuidado sus estudios y por tanto sus padres le quitaron el apoyo para continuar en la universidad, ella permaneció en Veracruz y tuvo que arreglárselas para conseguir dinero y terminar su licenciatura. Una vez concluidos sus estudios, Mitzary se enamoró de un hombre de la CDMX y se fue a vivir con él, en esta relación ella puso sus esperanzas y expectativas de vivir como una mujer istmeña, es decir, atender a su marido y a su familia., replicar la ideología de género istmeña.

Sin dinero comencé a trabajar como decoradora de eventos, nadie me enseñó cómo decorar, pero yo de mí misma y de mi imaginación sacaba las ideas que eran muy innovadoras, también ponía bailes para 15 años, yo creo que ya traigo el don de hacer esto. En ese tiempo llegué a faltar a la

escuela porque no tenía dinero para los pasajes o para la comida, entonces algunas compañeras se acercaron a mí y les platicué lo que pasaba. Me llevaron comida, me apoyaron, entre jalones y tirones terminé la carrera. Una vez que terminé la carrera fui al pueblo con mis boletas, mis calificaciones y les dije a mis papás: “aquí está, ya terminé mi carrera”.

Cuando terminé mi universidad mi novio me pidió que me fuera a vivir con él en la Ciudad de México, me emocioné porque pensé que se iba a cumplir lo que quería desde chica tener una carrera y casarme. Vine hacer mi servicio social en nutrición a la Ciudad de México y empecé a vivir con el chavo. Mi mamá al principio no estaba de acuerdo con que ya me fuera a vivir a México, decía que era una ciudad muy grande y muy peligrosa, que me iba a pasar algo malo, pero como soy una “intrépida buscadora del peligro” me vine a México. Yo estaba muy enamorada de este chavo y dejé a mi familia a un lado porque me dije a mí misma “quiero ser feliz también, quiero ver qué se siente vivir con alguien. Qué se siente tener una casa, una familia”, entonces viene para acá.

Mitzary encontró en la migración una posibilidad para tomar control de su vida y dirigirse hacia espacios de mayor apertura que le permitieron desarrollarse a nivel personal, profesional y sexual. Cada una de las historias de estas muxes muestran el largo y doloroso camino que recorrieron en su autodeterminación de género. La autonomía que poseen estuvo enmarcada por las restricciones y la violencia que atravesaron, estas muxes supieron desde siempre que no eran heterosexuales e incluso en el caso de Ruby sabía que ella era mujer, pese a la violencia familiar ellas encontraron resquicios para poder vivirse conforme ellas deseaban.

Un aspecto que comparten estas muxes es que, a través de distintas prácticas corporales como los ademanes, vestir cierto tipo de ropa, la forma de hablar y actuar ellas expresaban y afirmaban su muxidad desafiando así la heteronorma istmeña, que lejos de ser un espacio incluyente, es un espacio que segrega e intenta doblegar los cuerpos muxes, absorberlos y convertirlos heterosexuales. Pero ellas tomaron las riendas de su vida e hicieron elecciones sobre dónde colocarse laboralmente, los roles familiares que desempeñaron, la forma en la que se involucraron con hombres, en algunos casos la propia migración y lo que de ella deriva.

COROLARIO

En este capítulo se repasó la historia muxe, la cual estuvo marcada por la violencia, la precarización y la segregación a la que eran sujetas por la sociedad Istmeña e incluso por miembros de la comunidad muxe, pues había marcadas diferencias entre las muxe “vestidas” de la periferia y los gays. La diferencia principal entre ellas era el estatus socioeconómico y la ubicación geográfica donde habitan. Por otro lado, se destaca que la violencia y segregación sucedía dentro de los hogares familiares, la figura del padre quien goza de autoridad y poder sobre los otros miembros rechazaba a sus hijas e hijos muxes, intentaba corregir su su muxeidad a través de golpes, insultos o expulsiones del núcleo familiar, esa violencia y discriminación era compartida por otros miembros de la sociedad.

La palabra “muxe” antes del siglo XXI carecía del prestigio y reputación favorable que ahora posee, actualmente hay un mayor reconocimiento de ellas como sujetas de derechos, algo que paulatinamente se ha ido ganando. A través de esfuerzos colectivos las muxe pudieron apropiarse de la injuria, subvirtieron el significado peyorativo que la palabra muxe contenía y lo convirtieron en un emblema de orgullo y dignidad.

Por otro lado, las muxe actuales, sobre todo las más jóvenes han mostrado su descontento con la categoría de un “tercer género” que no representa la pluralidad de experiencias sobre la forma en que se habita la muxeidad, ésta más que un “tercer género” es un ecosistema cultural que da soporte a todos aquellos sujetos que nacidos masculinos se acercan a la feminidad y desde ahí se construyen, haciendo especial énfasis en la elección, la autonomía y la autodeterminación de género.

CAPÍTULO V. LAS MARIPOSAS EMPRENDEN EL INTRÉPIDO VUELO: TRAYECTORIAS DE MIGRACIÓN Y ASENTAMIENTO EN LA CIUDAD DE MÉXICO

PREÁMBULO

En este capítulo se muestra cómo las muxes llegan a la ciudad de México y cómo son acogidas por esta y por sus habitantes. Se exponen aquellos procesos de transición que incluyen los elementos corporales, narrativos y culturales. Se evidencia cómo el cuerpo muxe adquiere propiedades de manera contextual, la trayectoria migratoria influye en la organización de corporalidades, emociones e identidades, de esa manera se puede afirmar que la experiencia muxe se ensambla con las condiciones de la Ciudad de México.

No obstante, el ensamblaje cultural que se da en ese espacio implica también retos y adversidades. Lejos que la ciudad sea una “ciudad amigable con su diversidad”, se pueden apreciar experiencias de discriminación por el origen étnico y la identidad de género. Por tanto, las muxes se organizan para afrontar las amenazas a través de la vincularidad y solidaridad entre ellas.

5.1 LAS MÚLTIPLES TRANSICIONES DE FRONTERAS ATRAVESADAS POR LAS MUXE EN EL CONTEXTO MIGRATORIO

Las siguientes líneas muestran tres itinerarios corporales cada uno de ellos representa una forma diferente de vivir la muxeidad y habitar el propio cuerpo, en el capítulo anterior se habló sobre todos aquellos sucesos que antecedieron la trayectoria migratoria de las muxes, en este caso se narran las experiencias una vez que ellas arriban a la ciudad. En este espacio se muestra cómo sus identidades han transitado y cómo sus cuerpos han hecho lo mismo.

5.1.1 UNA MUJER JUCHITECA BRILLA EN LA CIUDAD MÁS GRANDE DEL MUNDO

Ruby es una mujer alta, mide cerca de 1.70, es morena, es distinguible por su melena rubia y lacia, así como por sus ojos azules. El cuerpo de Ruby, como ella misma dijo, ha cambiado con los años, incluso algunas de las transiciones corporales no habían sido planeadas, surgieron a la par de su adaptación a la CDMX.

Las actividades laborales y el ritmo de trabajo que Ruby desempeñaba en Juchitán distan bastante del trabajo sexual que ahora realiza. Ella refiere que, aunque trabajó desde joven no podía reunir el dinero suficiente para comprarse las cosas que ella deseaba, sobre todo la ropa. Ruby compara sus trabajos en Juchitán con el que tiene en CDMX y admite que lo que ahora gana no lo podría ganar en Juchitán.

Mi papá era quién pagaba mis estudios de la prepa, pero no tenía dinero propio para comprarme mis cosas, yo quería comprarme mi ropa, mi maquillaje, cosas de uso personal. Yo veía a mis amiguitas que tenían el gusto de estudiar, pero aparte las compraban sus cosas, en mi caso no fue así, yo era de estudiar y de vez en cuando tener algo para mí, sólo recibía cosas en mi cumpleaños. La ropa es importante, eso a mí me frustraba mucho y ahí fue cuando decidí entrar al negocio de decorar eventos y lavar ajeno. Tan mal no me iba porque hay gente que trabaja todo el santo día para ganar 150 pesos.

Antes, cuando yo iba a la escuela después de hacer la tarea, de hacer el quehacer de mi casa, me ponía a trabajar, me iba a la casa de mis vecinas a lavarles, lavaba desde la mañana y buscaba más opciones. Tenía también una amiga a la que le ayudaba a confeccionar ropa, yo le busque la forma porque el chiste era juntar desde 500 hasta 600 pesos en un día, había días en los que no había nada que hacer, a veces ganaba 200 o 300, otros días no había nada.

Yo sé que lo que gano ahora aquí en la Ciudad de México no lo podría ganar en Juchitán, yo creo que para ganar lo que gano aquí tendría que trabajar muchísimas horas. Mi amiga que confecciona vestidos y se la pasa todo el día y noche cosiendo, además la gente le regatea su trabajo. Es muy desgastante, porque la gente ve un trabajo y se queja del precio, es igual que lo que hago ahora; hay hombres que sí valoran mi trabajo y hay otros que no. En ese trabajo yo tengo mi horario, puedo decir sí o no, yo tengo el control sobre mis actividades.

Ruby labora desde hace algunos años en el trabajo sexual junto con su hermana, esta última salió de su hogar en Juchitán por la violencia y el rechazo a la que fue sometida por

su padre, encontró en el trabajo sexual una opción para sobrevivir. Ruby llegó a la CDMX para resguardarse de las amenazas que recibió en su ciudad natal, ella señala que no era su intención dedicarse al trabajo sexual. Aunque ella no había ejercido el trabajo sexual anteriormente, tenía ya algunas nociones sobre este, pues su hermana le comentó en qué consistía. A diferencia de lo que Ruby vivía en Juchitán, la forma en que los hombres querían apropiarse de ella, de su cuerpo y de su dinero, el trabajo sexual en la ciudad le permitió cierta libertad, pero sobre todo satisfacción financiera.

Cuando llegué a la Ciudad de México honestamente yo no tenía la intención de ejercer el trabajo sexual, yo simplemente venía a pasar unos meses. Mi hermana me dijo que podía trabajar en un restaurante o vender productos. Yo en ese entonces era muy insegura aparte, la mayoría de las chicas que estaban súper operadas y bien trabajadas en cuerpo ¿quién va a querer conmigo habiendo tanta competencia? Mi hermana me dijo: “¡Ay! Pues sal un rato y si te gusta alguien pues ya que te pagué el hotel y pasas el rato”, así empecé.

Un día visité la zona donde se hace el trabajo sexual, mi hermana vivía a una cuadra y yo me salí a dar mis vueltas, bajé a platicar con las chicas, con unas paisanas, en eso se me acerca un chico y me preguntó que cuánto cobraba, yo le contesté que no trabajaba ahí, una de mis paisanas me dijo “ve, mira está este hotel te cuesta tanto o está este otro. ¡Ve, trabaja!” Yo creo que fue un golpe de suerte. Llegué a casa y le dije a mi hermana “Ay, qué crees me pagó un chico” y me contestó “ves, aquí hay para todos los gustos, aquí los hombres son puercos. Aquí buscan de todo; no sólo buscan chichonas o culonas, aquí el hombre quiere probar de todo”. Después de esa experiencia fue cuando me animé a trabajar y ya ni me quise regresar a Juchitán; y mírame aquí estoy después de 7 años.

Yo ya tenía una idea de cómo era la movida, aparte me pagaban y era genial porque cuando me gustaba el chico decía “está pagando y todavía me lo voy a disfrutar, qué mejor” y fue cuando dije: “bueno, esto es lo mío”. Pero también hay veces que me tocan chicos desagradables, pero lo compensa el dinero; no siempre voy a coger con los que me gustan. Muchas chicas trans maltratan a los clientes que no les gustan, yo trato bien a todos; porque a mí lo que me gusta por encima de cualquier hombre es el dinero, me gusta que el dinero esté presente en mi vida, tú sabes que yo soy muy gastalona.

Un hombre guapo puede tener dinero, pero de diez guapos un guapo te puede dar algo de dinero, un dinero extra por así decirlo, pero la mayoría de los guapos quieren sexo gratis, te pagan el servicio normal o hay quienes quieren una regalía porque saben que traen lo suyo. En mi experiencia, de diez guapos uno será el único que respete tu trabajo y que te dé tu tarifa y tal vez hasta te da más porque sabe que es tu trabajo, en cambio, aquellos hombres que no son agraciados físicamente, les endulzas el oído y ahí me baño en dinero, ellos pagan mejor.

El trabajo sexual ha permitido a Ruby mejorar su nivel de vida, por un lado, y por otro la ha ayudado a crecer como mujer, pero admite que hay estigmatización hacia su

trabajo, sin embargo, ella no piensa dejarlo, pues está orgullosa de lo que hace. Un aspecto relevante es que en la ciudad ella pudo reflexionar sobre la forma en que las muxe y hombres se relacionan y ello se ve reflejado en su propia feminidad y en su deseo.

Yo sí le tengo amor a mi trabajo, además este trabajo me ha abierto puertas y ha cambiado mi forma de ver la vida. A partir de que trabajo en esto ha cambiado mi forma de entender muchas cosas, por ejemplo, sobre todo en la forma en que hombres y mujeres nos relacionamos. Sólo hay un detalle, y es que hay gente que no ve bien mi trabajo. Yo lo único que quisiera es más visibilidad, o sea, que respetarán más mi trabajo.

En Juchitán esto del trabajo sexual no es como sucede aquí, allá las chicas son quienes pagan a los chicos allá: a los mayates. Se ve mucho que la muxe pague al hombre, que la invite la peda o que le compre cosas para según estar de “noviecitos”. Pero yo considero que sea a partes iguales, o más bien, como si una fuera la mujer; me refiero a que el hombre sea quien corteje a la mujer, es decir, si un hombre a mí me va a pretender, es porque me va a cortejar. He tenido suerte que todos los que me han pretendido me han invitado a salir y yo escojo el lugar o me vienen a visitar aquí a mi casa y me traen comida, son atentos. A mí tiene que cortejar como la mujer que soy, yo no tengo porque andar dándole a un hombre dinero, eso yo ya lo pasé cuando vivía en Juchitán, cuando encuentro un hombre así simplemente los rechazo, aunque me gusten y aunque estén guapos.

Ruby es una mujer que se caracteriza por tener un cuerpo estilizado, pero además porque usa ropa que está a la vanguardia. Ella señala que antes de llegar a la CDMX no había pensado en intervenir su cuerpo para modificarlo, sobre todo porque el miedo le impedía visualizarse a ella misma después de una cirugía, sin embargo, con el tiempo ella fue cambiando de opinión. Especialmente la idea de envejecer es lo que la atemorizaba además de las implicaciones sociales que suponen una cirugía cosmética.

La primera operación que yo me hice fue cuando yo tenía 21 años, tenía yo un año de haber llegado a la ciudad. Yo no sabía si quería someterme a una cirugía e incluso dedicarme al trabajo sexual toda mi vida o solo por un tiempo. Segundo, no estamos hablando de comprarte dos esponjitas y metértela en el busto y quitártela después cuando ya no quieras, por eso para mí sí fue un tema muy duro conmigo misma, porque tendría que asegurarme de que quiero llevar este estilo de vida de verdad, si quería verme como las demás chicas. Yo me cuestionaba si realmente era lo que yo quería, si era lo que yo sentía, me contesté a mí misma que sí.

Yo tenía un problema antes, me visualizaba a mí misma en un futuro y me sugestionaba bastante, creo que eso era lo que me estaba deteniendo para hacerlo. Yo me veía a mí misma viejita y me decía que no me vería bien, porque creo que a medida que vaya envejeciendo sé me facilitaría la vida si yo actuara como hombre, por ejemplo, a los 50 años, si es que llego. Me daba mucho miedo el futuro, pero ahora sé que eso no lo puedo cambiar, además me gusta mi cuerpo, así como estoy

y me siento conforme con lo que tengo. Después me puse bubis, me aumenté las pompis y me afilé la nariz y finalmente me hice una liposucción.

Te puedo decir que la mayoría de las que nos sometemos cirugías es por vanidad, pero sí te puedo decir que hay niveles de vanidad, por ejemplo, yo era muy gorda entonces empecé a adelgazar porque me estoy cuidando. Siempre me he aceptado tal y como soy, pero dije “si hay una forma de perfeccionar mi cuerpo o de verme un poquito mejor”. No me gusta que me confundan con una trans. Nunca me ha gustado que me vean como una trans, porque las chicas trans ya están muy trabajadas en el término del cuerpo, o sea, están muy cirujeadas, muy exageradas y yo no quiero caer en eso. Por eso busqué un buen cirujano que me hizo arreglos acordes a mi personalidad, yo por ejemplo, cuando acudí con este cirujano yo tenía miedo, le dije a él que yo no quería una nariz femenina bonita o sea simplemente quiero que nada más afinara mis rasgos yo no quiero que cambies mi cara, creo que él sí me entendió y me gustó mucho a su trabajo. Las otras operaciones yo me las hice con diferentes cirujanos, para poder acceder a la cirugía tuve que ahorrar dinero, sí tuve mucho apoyo moral de mis amigos y de mi familia, en especial de mi hermana, pero de dinero me encargué yo.

El cambio corporal y la actividad laboral que Ruby experimentó en la CDMX provocó ciertas reacciones en su familia en Juchitán, en sus vecinos y en otras muxes. Algunas muxes del Istmo excluyen a aquellas muxes que se han sometido a cirugías estéticas argumentando que “pierden su esencia muxe”. Modificar el cuerpo muxe es visto como una traición. Por otro lado, Ruby como su hermana se hacen cargo de una buena parte de los gastos familiares en Juchitán.

En mi casa saben a lo que nos dedicamos, pero no lo dicen, no es un tema que se platique yo creo que de lo último que nos van a preguntar es en qué trabajamos o de dónde viene el dinero, nunca ha sido un tema. Las muxes del Istmo me dejaron de hablar cuando llegué aquí a la ciudad, yo ya casi no me llevó con nadie Juchitán, creo que ellas me dejaron de hablar porque tal vez les molestó que yo haya intervenido mi cuerpo, que me haya modificado corporalmente. Lo que sucede es que siendo mujer de tiempo completo una lo que quiere es tener el cuerpo de una mujer, tener unas pompis, unas bubis, operarte y hacerte a ti misma.

Puede que una tenga el dinero para transformarse, pero no lo quieres gastar, puede que no tengas el valor o puede que no lo tengas y lo desees, muchas hermanas muxe desean lo que no tienen. Yo nunca desee lo que no tenía, simplemente dejé que el destino me llevara por donde tenía que ir, hasta hoy en día me siento feliz, pero yo no lo decidí. Cuando yo vivía en Juchitán yo era una común y corriente, andaba ahí con ellas y de repente llego aquí a la ciudad, me opero, me transformo y ya tenía mi vida hecha aquí. A lo mejor ellas pensaron que yo iba a ser una mamona, cosa que no, pero me dejaron de hablar sin que hubieran platicado conmigo o sin haberme visto, no me dieron la oportunidad, por eso me deslinde por completo y dije “si ellas no me quieren dirigir la palabra, ya hasta ahí”. Prefiero juntarme con amiguitos gay y si tengo también amigas muxes, pero son muy contadas aquí en la ciudad y de Juchitán. Hay mucha rivalidad entre nosotras, una de repente habla mal de la otra y eso es lo que a mí no me gusta.

Su ser muxe no se basa en la vestimenta, ni los adornos, Ruby comprende su identidad muxe de una forma más profunda y realiza una crítica al aparente conservadurismo de sus compañeras muxes, a la muxeidad y sus prácticas asociadas.

En ciertos eventos me gusta utilizar la vestimenta tradicional, nuestro traje, me gusta que la gente lo acepta y me gusta mostrarlo, pero eso no significa que grite a los cuatro vientos que yo soy muxe. O sea, no tengo problema cuando alguien me lo dice, sí me emociono y sí me gusta mucho hablar de mí cultura, me gusta hablar del tema, me enorgullece ser de Juchitán, pero no es como algo que yo lo tengo presente todo el rato. Me encanta portar el traje regional istmeño, lo he vestido muchas veces, pero la realidad es que es muy desgastante, aparte ese traje es muy pesado, cuando una lo porta bien es bonito y a mí me gusta. De repente yo hago intervenciones en el traje regional lo modificó a mi manera y a mucha gente le ha gustado, a mí me gusta que le guste a la gente, pero primero me tiene que gustar a mí.

Sobre la palabra “muxe” yo pienso que ya nada más es un nombre que nos pusieron, ya había tomado mucha fuerza, pero siento que es como hablar de otra cultura. Puedo decir que sí tengo el orgullo muxe por dentro, pero no estoy de acuerdo en muchas cosas, hasta en los temas de aquí con la comunidad muxe de la ciudad de México. Por ejemplo, en una marcha podemos llegar a ser las mejores hermanas del mundo abrazarnos y querernos, pero al día siguiente no hay nada de eso, por eso no me gusta mucho hablar del tema. Si me preguntan qué es ser muxe yo te voy a decir “ah, el muxe el que apoya a la mamá, es el que apoya a la familia”, es una cosa de dominio público, todos lo saben, pero la realidad a mí sólo me da como un plus a mi vida que sepan que soy muxe. Claro que estoy orgullosa de pertenecer a esta cultura, pero no me siento orgullosa de la forma en la que lo han querido expresar en el Istmo.

Lo que no sabe la gente es que las muxes vamos evolucionando, la moda va evolucionando y claro que estás en tu derecho. El traje original es muy hermoso, yo lo he hecho, pero no me quedo con las ganas de ponérmelo en otra forma qué le puede gustar a la gente, el tema es que con el simple hecho de traer el traje la gente lo ve y le gusta y estoy dando a conocer más sobre mi cultura. No necesariamente tiene que ser con el traje regional. Que, aunque muy hermoso, puede ser un traje estilizado, pero a lo que me estoy refiriendo es que hay una variedad de formas de portar el traje, de portar tu cultura.

Pero ahorita, se está hablando de por qué una cambia o se altera la vestimenta. No, nosotros hemos alterado y modificado el tema de muxe. O sea ¿yo por ser trans ya no soy una muxe? claro que sigo siendo una muxe. Los tiempos van cambiando, no te puedes estar atorando toda la vida, en Juchitán sucede que hay quienes dicen quién sí es una muxe y quién no lo es.

Desde la experiencia de Ruby, se puede leer que ser muxe es una experiencia interna que incluso puede traspasar las fronteras geográficas, pero también incluye la propia visión de la feminidad y cómo todo se entreteje con los lazos familiares y culturales.

La gente del Istmo de Tehuantepec es muy clasista, porque si no eres de allá no eres muxe, y yo no estoy de acuerdo con eso yo creo que el ser muxe es sentirte muxe. No es que por haber nacido

allá ya eres muxe. Yo siento que siendo del lugar donde tú seas y si tú participas en las ceremonias y en los eventos dónde se da a conocer nuestra cultura muxe, eres muxe porque quieres ser parte de eso, una parte de tu ser se identifica con nuestra cultura, creo que esto se resume en sentirlo en la experiencia interna que tú tienes, por ejemplo, yo hablo de mi caso yo soy muxe, porque me siento una muxe.

Me parece que, en términos de identidad, hay aspectos que me identifican como muxe y otros que me identifican como trans, y esto tiene que ver con los espacios donde me desenvuelva. Yo considero que algunas mujeres trans tienen algo de hombría por dentro, un poco de masculinidad, un poco de su homosexualidad, por así decirlo, que ellas se sienten gays. Traen chichis, algunas hasta vagina, pero no son femeninas, además nada arraigado a la familia y con esto no estoy diciendo que a ellas no les importe su familia, pero pareciera que no traen nada de que los una de verdad, un lazo, porque a diferencia de nosotras las muxes tenemos esos lazos familiares.

Esas mujeres trans son masculinas y he visto que algunas trans son activas o son inters, una diferencia importantísima con nosotras las muxes, pues lo que nos atrae de un hombre es su masculinidad, nos gustan los heteros completamente.

Sobre la discriminación Ruby señala que ella únicamente se ha sentido discriminada por compañeras *trans* trabajadoras sexuales, principalmente se burlan de ella por ser oaxaqueña.

Ahí en el trabajo es donde yo he vivido experiencias de discriminación, las trans me han discriminado por ser de Oaxaca, me han dicho india, me han discriminado por ser indígena. Se burlan de mí, me dicen que yo soy la India María o me decían “regrésate a tu pueblo y móntate en tu burro”, a mí la verdad no me afecta porque llegó un momento en el que yo sí me defiendo. Lo que les molesta es que yo soy una mujer indígena que viene de un pueblo de Oaxaca y de un hogar pobre, creen que es algo negativo, pero si una es de la gran ciudad es lo máximo. Pero las superas y las rebajas, esa es realmente su molestia, pero es que ellas no hacen nada para superarse a ellas mismas; yo viniendo de un pueblo y mira hasta donde he llegado. Yo debería ser su ejemplo, como he sufrido discriminación por las propias trans prefiero no involucrarme de más, porque nunca se han preocupado por mí.

Ruby me comentó que ella *pasa* por mujer en distintos escenarios, es decir tiene *passing*, lo que implica que puede estar presente en espacios donde otras mujeres *trans* normalmente no entran. Además del *passing* de género, Ruby tiene una apariencia más cercana al ideal hegemónico de belleza blanco, no obstante, ella nunca ha negado sus raíces zapotecas, al contrario, es algo de lo que se siente orgullosa. Ruby me comentó que para ella ser *trans* era sólo la palabra que significa que ha transitado corporalmente, pero internamente ella siempre supo que es mujer.

5.1.2 LOS HECHIZOS DE LA PRINCESA DE LA NOCHE

De todas las muxes con las que compartí experiencias, sin lugar a dudas, Mitzary fue con quien estreché lazos más cercanos y profundos, pues juntas asistimos a velas, viajes y nuestras charlas alcanzaron un alto nivel de intimidad, nuestras palabras estaban cargadas de emocionalidad y sensibilidad. Estas experiencias que ambas compartimos giraron alrededor de los temas de la violencia en el hogar, las decepciones amorosas, nuestras salidas del closet, entre otros aspectos. Estuve en casa de Mitzary unos días de octubre de 2020, y nos reunimos nuevamente en febrero de 2021.

Me encontraba en la casa de Mitzary una tarde calurosa de finales de octubre, ella estaba preparando su vestuario para asistir a una reunión con amigas, iban a tener una pequeña celebración con motivo del “Halloween” en la que participarían un grupo reducido de personas. Ella estaba cociendo lentejuelas moradas a un corset color lila, se iba a disfrazar de “la sirenita”. Ya tenía la peluca color rojo fantasía, unos zapatos de tacón morados y una falda verde ajustada. Estábamos sentadas en su cama mientras charlamos sobre su adaptación a la ciudad. Mientras Mitzary incorporaba cada lentejuela en aquel corset morado que destellaba ya de tanto brillo que se le incrustaba, ella iba contándome que llegó aquí siguiendo el amor.

Mitzary conoció al hombre con el que llegó a vivir a la CDMX en Veracruz, con ese novio duró 8 años, tal cual se mencionó en el capítulo anterior, una vez que se rompió la relación Mitzary comenzó otra relación amorosa, se fue a vivir con él, no obstante, experimentó ciertas situaciones de violencia sobre todo del tipo sexual, debido a que su pareja de forma velada la obligaba a someterse a prácticas sexuales que ella en realidad no aprobaba.

Él era maquillista y lo cambiaron de sede de trabajo a Yucatán, teníamos dos meses saliendo y me dijo que me fuera con él y yo me fui. me fui a vivir con él a Yucatán. Creo que él manipuló las cosas, porque no fue como me lo había prometido. Creo que ya estoy chapeada a la antigua: si una tiene una pareja es porque vas a estar con él todo el tiempo. Pero él y yo tuvimos problemas porque quiso empezar a tener tríos y yo no estaba preparada para eso, pero como él quería yo accedí para poder estar bien con él, pero creo que eso es un error. Él hacía esto del trío sexual, cada vez más seguido y eso a mí no me gustó, no me gustó compartir a mi pareja y pues terminamos y me regresé la Ciudad de México a empezar de cero.

Cuando terminé esa relación no quería regresar al pueblo, no quería regresar con esa bandera de fracasada y que en vano fueron todos estos años de aceptación hacia mí misma para regresarme de nuevo al pueblo. Pero tuve que ser muy fuerte, me fui a refugiar un mes a mi pueblo, a pensar bien sobre mi futuro. Hablé con un tío que es muxe, es primo de mi mamá, y le pedí que me rentara un departamento que tenía aquí en la ciudad y me lo rentó. Creo que entre gays nos vamos entendiendo y él comprendió que en un principio yo no tenía dinero para pagar la renta y así me ayudó, me dijo que primero me estabilizará económicamente y ya después acordamos lo de la renta. Hablé con mi ex jefe donde trabajaba antes de irme a Yucatán, me dio chance de regresar nuevamente a la escuela, me dio una última oportunidad y hasta ahora sigo trabajando en la escuela. Creo que todas esas experiencias me han hecho más madura y a ver la vida con otros ojos, ya ningún hombre puede venir a lavarme el cerebro tan fácilmente.

Mitzary en un primer momento consideraba que el fracaso en el amor era equiparado como derrota personal, pero esta experiencia motivó a Mitzary a sobreponerse a la adversidad y regresar una vez más a la Ciudad de México, esta vez dispuesta a enfrentar la vida sola. Un tío de ella que también vive en La Venta y que también es muxe le rentó un pequeño departamento que tiene en una zona céntrica de la Ciudad.

Por otro lado, Mitzary da cuenta del rol femenino idealizado al cual aspiraba, ello se encuentra atravesado por el modelo de relación afectiva con el que creció, el cual no escapa de la ideología de género dominante del Istmo, en este caso su modelo más próximo fue su madre: una mujer dominada por el esposo, dispuesta a soportar la violencia sexual, física y emocional a las que se vio sometida. Mitzary desde que era joven tenía el sueño de perpetuar ese rol femenino, el de una mujer entregada y sacrificada por su hombre y su familia, sin embargo, ella misma reconoce que gracias a su trayectoria migratoria logró reflexionar y transformar las experiencias desagradables en aprendizaje y en un impulso para habitar la

ciudad, darse cuenta de su vulnerabilidad y tomar mayor conciencia de las relaciones que establece con los hombres.

Todos estos movimientos o migraciones que he tenido en últimos años, me han ayudado, ya no intento esconderme de nada, ni de nadie, siempre menciono aquí en la ciudad que soy muxe. Al lugar donde voy intentó mostrarme tal cual soy, es decir, no mentirme a mí misma. Creo que las experiencias de migración me han permitido madurar, he aprendido mucho de esas movi­lidades, sobre todo en el hecho de no confiar tanto en los hombres, porque es muy fácil que vengan a endulzarte el oído y sobre todo que conocen tus vulnerabilidades, porque estás sola en una ciudad, no tienes a tu familia, no tienes trabajo, no tienes amigos, ellos ahí se aprovechan de la situación y piensan que son dueños de una.

Por ejemplo, cuando te mantienen piensan que eres de su propiedad y que pueden hacer contigo lo que ellos quieran. En mi experiencia personal me ha pasado, por ejemplo, que cuando he tenido novios donde yo gano más dinero que ellos, eso los hace sentir menos y me trataban de manipular y me decían que como yo ganaba más, yo les tenía que comprar cosas caras a ellos, pero eso no era equitativo. Me ha pasado que algunos hombres me dicen que me aceptan tal cual soy, pero a cambio quieren que los obedezca completamente y que haga todo lo que ellos piden, por eso ahora reflexiono antes de entrar en una relación así y prefiero alejarme.

Mitzary señaló que si bien, ella había experimentado aproximaciones e inmersiones en el travestismo ocasional desde que vivió fuera de Oaxaca, una vez que vivió sola en la ciudad fue capaz de explorar su ser muxe de una forma más constante, así descubrió aspectos de ella misma que habían estado guardados durante mucho tiempo. En ese momento Mitzary era libre, no tenía pareja que la limitara en cuanto al desarrollo de su identidad, tal como había ocurrido anteriormente. Fue en aquel periodo de tiempo en el que José Luis, la contraparte de Mitzary, reconoció y abrazó a su parte femenina, la cual emergió con mayor fuerza, sin embargo, para ese entonces, ella no tenía un nombre para nombrarse a sí misma.

Cuando empecé a salir más como Mitzary, ir a fiestas, reuniones y antros la gente me veía me decían que resaltaba mucho porque soy alta, aparte con los tacones más alta me veía, me preguntaban que cómo me llamaba. Yo en ese entonces no tenía un nombre para mí, al momento de elegir un nombre quería que éste fuera poderoso y hermoso. También quería que reflejara mi cultura zapoteca, empecé a buscar en un diccionario zapoteco nombres para mujeres, pero no había ninguno que encajara con mi personalidad. Cuando llegué a la “M” encontré “Mitzary” palabra de origen zapoteca que traducida al español significa “princesa de la noche” y me quedó como anillo al dedo, porque mi vida siempre fue muy nocturna. Mi nombre elegido es Mitzary Regalado, este apellido es el de mi madre.

Mitzary comienza a salir con mayor frecuencia, primero era una vez al año durante la marcha gay que se hace aquí en la ciudad. Unos amigos estilistas me dijeron que por qué no me vestía para la marcha, les dije “si yo me visto de mujer es para portar mi traje regional, para dar a conocer mi cultura”. Esto pasó en 2010, ese día después de la marcha decidimos ir al antro como travestis mi grupito de amigas y yo. Fue ahí cuando comprendí que esto es lo que me gustaba hacer, o sea, andar con peluca, tacones y un vestido y me empezó a llamar más la atención el travestismo.

Empecé a darle más vida y más sentido a Mitzary, porque ya no era una vez al año, era una vez al mes, luego cada 20 días y ahora es casi todos los fines de semana. Creo que desde hace cinco años hasta ahora Mitzary ha estado más presente. Al principio solamente era para ir a los antros gay, pero ahora me he ido colocando más en las velas oaxaqueñas, pero también voy a las carnes asadas, a las reuniones de amigos, a donde sé que se puede.

Mitzary nació en 2010, pero desde hace 5 años ha estado más presente, sobre todo en los eventos istmeños. Estar lejos de su tierra le provocó añoranza por sus costumbres, este momento es crucial en la construcción de Mitzary pues ella comienza a destacar su factor étnico, ella comenzó a expresarlo adoptando la indumentaria regional de la mujer istmeña. A la par, las modificaciones corporales de José Luis y Mitzary han ido evolucionando a lo largo del tiempo, sobre todo aquello que tiene que ver con prácticas corporales dirigidas a embellecer el cuerpo, es decir, usar determinadas prendas femeninas, maquillarse de cierta forma, usar tacones para proyectar una imagen de feminidad.

Aquí en la Ciudad de México cuando fui a una fiesta istmeña me regalaron un calendario que decía “16 velas en la Ciudad de México”, yo me sorprendí y ahí fue cuando vi que en julio había una vela llamada “vela de las auténticas muxes radicadas en la Ciudad de México”, de la que ahora soy socia, fui a las 2 velas vestida con el traje regional y sentí tan agradable portar mi traje y los accesorios como las flores, así me fui involucrando en saber todos los detalles del traje, el resplandor, el flequillo, las alhajas.

Desafortunadamente, cuando una está dentro de su pueblo o su comunidad una no valora mucho la cultura, al menos a mí me pasó, estando allá no disfrutaba tanto, no al menos como ahora en día. Estando fuera del pueblo empecé a valorar más mi cultura mis orígenes, mis tradiciones y empecé a amar más mi cultura, al grado que hoy en día cada que puedo porto un huipil o una guayabera y me la paso hablando de mi tierra, una vez que recuperé mis raíces impactó también en otros aspectos de mi vida.

Yo antes no sabía maquillarme bien, no sabía ponerme bien las pestañas, caminar en tacones, pero con la práctica todo se mejora. Mis amigos me han mostrado fotos mías de años atrás y yo me asombro de los cambios tan radicales que he tenido en cuanto a mi forma de producirme, a mi apariencia física.

Yo creo, en base a mi experiencia, que ser travesti y usar un traje regional son dos cosas diferentes. El travestismo me parece que es más para enseñar el cuerpo, usar una minifalda, un vestidito corto, vestido escotado, enseñar bubis, es decir, luces más el cuerpo. En cambio, portar un traje regional es más cultural, es más la presencia, es más glamour y tiene mucha implicación portar un huipil porque éste no tiene forma es cuadrado y ahí no puedes lucir mucho el cuerpo, lo que luces es en sí el traje, cómo lo portas y también cómo te decoras, los accesorios.

Cuando uso un traje regional es más para ver las fiestas oaxaqueñas, he ido a reuniones a las que me han invitado como muxe, pero para fiestas entre amigos o ir al antro prefiero vestirme con un vestido pegadito, minifalda con botas, y disfruto vestirme de ambas formas. Pero sí admito que me encantaría vestirme diario con el traje regional porque me gustan los colores los accesorios.

Mitzary indica que estar fuera de su lugar de origen implicó una revaloración de sus raíces zapotecas, ello pasó a ser un factor de reivindicación. Así mismo, para ella el travestismo implica una serie de prácticas corporales que ella divide en dos, por un lado, está el travestismo “urbano” por llamarlo de una forma, en este Mitzary adopta una imagen femenina citadina, es decir, usa tacones, vestidos ajustados, faldas y joyería refinada. Por otro lado, el travestismo referido a la adopción de la imagen cercana a la mujer istmeña, la cual se caracteriza por portar el traje regional, el peinado y las alhajas tradicionales. Cada forma de travestismo es empleada por Mitzary en diferentes contextos, como bien señaló. El traje regional se emplea más en eventos culturales o en actividades asociadas a la cultura zapoteca, mientras que los vestidos y faldas se usan de forma más cotidiana.

Desde que conocí a Mitzary, ella ha hablado que procura no ponerse “etiquetas identitarias”, aunque también menciona que su identidad es dual, en ella reside una parte femenina (Mitzary) y otra masculina (José Luis), ella a sí misma se define como muxe-travesti. Mitzary reconoce que su identidad muxe le ha permitido ganar espacios que como hombre no podría ocupar, incluso en varias charlas que sostuve con ella reconoce que su carácter es muy distinto al de José Luis, pues Mitzary es una mujer fuerte, sociable y aguerrida, mientras que José Luis lo es en menor grado.

Las etiquetas no me gustan tanto, pero por ponerme un nombre puedo decir que soy muxe, me encanta, pero solamente es por ponerme una etiqueta. Yo podría decir que soy un muxe por ambos lados, o sea, muxe mujer y muxe hombre, puedo vestirme como mujer o como hombre y yo no tendría ningún problema. Sin embargo, Mitzary ha logrado muchísimas cosas que José Luis no ha podido lograr, creo que José Luis se dedica a trabajar para que Mitzary pueda gozar de lo que este no puede. Para mí ser muy muxe es libertad, ser quien tú quieras ser y disfrutar de la vida, de lo que haces, en mi caso ser muxe me ha permitido lograr cosas que de varón no podría hacer, por ejemplo, hacer comerciales, ser modelo, ser reina en las velas.

Los fines de semana son para darle vida a Mitzary, me siento bien siendo un día hombre y otro día mujer la verdad es que yo disfruto mucho esas dos partes. Yo no me imagino teniendo bubis, no me imagino cómo me vería en mi familia, en el trabajo o mis amigos, creo que no estoy tan interesada en eso, tengo muy bien definido quiénes son el hombre y la mujer de mi dualidad.

Mitzary se siente satisfecha con la forma en la que vive su identidad muxe en este momento y se siente conforme con su corporalidad, no obstante, tanto Mitzary como José Luis se enfrentan a diversos retos relacionados con la aceptación o rechazo hacia alguna de las expresiones de la muxeidad. Ambos enfrentan situaciones de discriminación por el travestismo, esta discriminación viene de pares de José Luis, pero también de su familia quienes hasta el día de hoy no aceptan que él sea muxe y se travista, incluso cuando José Luis regresa a La Venta se le pide que Mitzary que se quede en la Ciudad de México.

Cuando ha tenido un noviazgo con alguien y conocen primero a José Luis se enamoran de él, pero cuando veo que la relación se va profundizando les comparto sobre mis experiencias muxe, he tenido el rechazo por parte de la mayoría de los hombres, que incluso me han reclamado porque a mí me conocieron como hombre y que no se imaginan verme de vestida. Por otro lado, cuando conocen en primer lugar a Mitzary y alguien me pretende o me quiere ligar le digo que no todo el tiempo ando así, detrás del maquillaje, de la peluca y del vestido hay un ser humano que tiene forma de varón. Estos hombres me dicen “yo quisiera verte vestida todo el tiempo, así como mujer”, pero hasta ahora no ha habido algún nombre que me acepte tal como soy. Yo creo que esto se debe a que somos muy machistas y las personas nos da miedo a ser juzgados, creo que tiene que ver con los prejuicios.

Con mi familia no puedo ir como Mitzary, ellos se dieron cuenta que me travestía por el comercial en el que participe del grupo victoria, hasta ese momento no había tenido la oportunidad de decirle a mi mamá que soy gay, hasta que me vieron en el comercial de “con muxe orgullo”. Ya no estaba dispuesta a esconderme. Una vez que se grabó el comercial antes de la marcha gay en junio del 2019 y se proyectó nacionalmente, algunas personas me felicitaron por mi trabajo. Después de ese comercial me confesé con mi mamá que soy gay, ella se puso a llorar, pero me dijo que fuera lo que fuera soy yo su hijo. De ahí hasta ahora no hemos platicado sobre el tema.

Lo único que me dijo mi mamá fue que yo hiciera lo que hiciera, pero qué tengo que respetarla a ella y a su casa, cuando la visite que no me vaya vestida porque eso no lo va a tolerar, como me

dijo: “tus puterías ahí en México, en el pueblo quiero ver a mi hijo”. Yo entiendo a mi mamá porque tiene ideas muy cerradas y le afecta mucho el que va a decir la gente. Cuando pude hablar abiertamente de mi sexualidad con mi mamá me sentí mucho más liberada, sin miedo a ser quien soy, sin temor de que alguien me tome una foto y se la mandé a mi mamá, de andar en la calle y que algún conocido me vea. Mi mamá siempre me cuidó mucho, en el sentido de que no saliera, no bebiera, no me juntará con otros chicos gays y estas limitaciones sólo eran hacia mí, a mis otros hermanos no los vigilaba tanto.

A pesar del relato anterior, Mitzary refiere no sentirse discriminada, señala que no ha experimentado racismo frontal en la Ciudad de México, lo anterior puede relacionarse a que por un lado José Luis es de tez clara, alto y tiene una posición social más o menos favorable. Por otro lado, en ciertos círculos sociales, como en su trabajo, no se sospecha de su travestismo. A pesar que ella no se sienta excluida por su condición sexo-genérica, ha experimentado ciertas actitudes de rechazo y desaprobación de sus padres, parejas y otros familiares.

Puedo decir que no me he sentido excluida y creo que, discriminada tampoco, lo que he visto es que la gente se sorprende conmigo por esta parte de la dualidad que manejo. Creo que la mayoría de la gente me ha conocido como José Luis, jamás pensaría que me gusta travestirme o que soy muxe. Cuando ven a Mitzary piensan que todo el tiempo ando como Mitzary, incluso en el antro me preguntan si mi cabello es natural, que si soy estilista porque tengo el cabello muy arreglado, piensan que todo el tiempo ando así vestida y yo les digo que eso dura hasta la madrugada, al siguiente día yo vuelvo a ser José Luis.

Mitzary emplea una serie de “hechizos” para transformar su cuerpo por unas cuantas horas. Un hechizo es una práctica corporal concreta que se dirige a embellecer el cuerpo de forma temporal, resaltando determinadas zonas corporales u ocultando otras. Entre las prácticas corporales que ella emplea está maquillarse, usar prótesis de busto, vestir vestidos entallados, usar medias y tacones. Mitzary afirma que se siente cómoda con su cuerpo y no desea intervenirlos de forma permanente, en parte porque afirma que vivir una “dualidad” le permite habitar zonas socialmente construidas para hombres y también para mujeres.

Jamás he pensado en operarme o hacerme alguna cirugía estética en el cuerpo por vanidad como otras compañeras que yo conozco, algunas salen del Istmo para operarse y a ponerse bubis, operarse la nariz o la reasignación de sexo. Mi caso no es así, me gusta mucho ser un niño godín

de lunes a viernes y fines de semana salir a una vela o a un evento como Mitzary, en esos días le doy vida a Mitzary sacar los tacones y las medias. Me gusta mucho esta parte de la dualidad, pues esto a mí me ha facilitado entrar a lugares que, por ejemplo, algunas mujeres trans no pueden entrar.

Me siento muy contenta con el cuerpo que tengo, yo creo que no me haría nada, pero hace tiempo sí me dieron ganas de operarme y ponerme senos. Fui con el médico cirujano y cuando me estaban haciendo las valoraciones, me cuestioné a mí misma sobre si yo me estaba saliendo de mis propios ideales, me dije que era algo que yo no quería, dejé eso a un lado. Yo creo que si me hubiese operado tal vez en este momento estaría arrepentida, pero no lo sé, al menos en este momento no me haría nada, me siento muy conforme con mi cuerpo.

Cuando salgo a los antros para la comunidad gay todos son muy criticones, el bufe está a la orden del día y procuró arreglarme bien, pero sintiéndome cómoda, por qué no vas a ir a darle gusto a medio mundo. Pero sí es un evento en la noche yo quiero irme con un vestido corto, pegado y que tenga brillo. Me pongo implantes en el pecho, pompa no uso porque naturalmente tengo buena pompa, botas o tacones y el cabello suelto. No me he metido nada en el cuerpo, o sea, no me intervenido y tampoco uso hormonas, lo poquito que tengo es lo que luzco. Una cosa que nunca he cambiado es mi tono de voz, porque conocí a chicas travesti que fingen mucho su voz y después de dos o tres chelas se les sale la voz de cabrón.

El año pasado Mitzary mantenía en la idea de no intervenir su cuerpo con fines estéticos, sin embargo, a principios de este año ella se sometió a una intervención para refinar su nariz. Ella me comentó que se “arreglaría” la nariz únicamente, pues sería una intervención médica ambulatoria, sin embargo, la puerta para las modificaciones corporales mediante intervenciones quirúrgicas está entreabierta.

5.1.3 MUXE POR AMBOS LADOS

Frida es una muxe gunaa cercana a los 40 años de edad, tiene una piel morena sobre la que maquilla coloridos tonos que acentúan sus ojos color miel. Mide aproximadamente 1.70, pero cuando porta su traje istmeño aumenta su tamaño, por un lado, porque sus grandes tacones la hacen crecer varios centímetros, pero también porque su orgullo muxe se espiga de la misma forma que las flores istmeñas se erigen para destacarse entre las demás.

En el último año las charlas que sostuve con Frida principalmente se llevaron a cabo por WhatsApp, pero para que Frida me contara su experiencia migratoria me pidió que nos

viéramos en persona, así que un día de octubre de 2021 nos reunimos en Bellas Artes en la CDMX, la volví a ver en febrero de 2021 en una cafetería del centro histórico. Nos conocimos y charlábamos mientras caminábamos por la alameda. La gente que pasaba no evitaba mirar a aquella muxe con un traje amarillo encendido como el sol de medio día. A pesar que los transeúntes tenían la parte inferior del rostro cubierta por el cubrebocas, los ojos de la mayoría expresaban sorpresa, otros ojos la barrían de arriba abajo con escarnio, la mofa salía por sus pupilas.

Después de dar un paseo por la alameda, nos sentamos en una banca y comenzamos a charlar como grandes amigas, aunque recién nos conocimos en persona. Frida está familiarizada con la migración, ella mencionó que por motivos de trabajo ha vivido en diversas ciudades, aunque en ninguna ocasión era para establecerse de forma permanente. El principal motivo por el que llegó a la Ciudad de México fue porque se enamoró de un hombre que conoció en Oaxaca y este le pidió que se fuera a vivir con él. Frida sabe que en La Venta o en otro lugar del Istmo resulta muy difícil que una muxe pueda tener pareja, porque socialmente es repudiado. Frida me comentó que un gran anhelo que ella tuvo desde pequeña era encontrar a alguien que la amara, es justo el amor uno de los principales motivos por los que ella migró hace 8 años la CDMX.

Cuando egresé de la universidad ya tenía trabajo, viví en Juchitán, pero la empresa nos pagaba departamentos, también viví en Chiapas, Cuernavaca, Acapulco, Tuxtla, Pochutla entre otros lugares. En esos momentos me vestía de niño, pero yo seguía siendo lo que soy y en todos mis trabajos han sabido quién soy, no he ocultado nada. La gente de mi trabajo me preguntaba por la cultura de Oaxaca y sobre los muxes y yo les digo con orgullo que soy parte de la comunidad. Yo nunca he tenido la necesidad de ocultar mi sexualidad. Yo nunca estuve en el clóset.

Conocí a este hombre con el que vine aquí en una red social, yo le describí como soy, nos mandábamos fotos, intercambiábamos cartas, me fue a visitar varias veces a Juchitán. Él me decía que tenía la intención de tener una relación seria conmigo, estábamos a punto de casarnos y todo eso. Pero bueno, una vez que decidimos venir a vivir aquí a la ciudad, convivimos un año y pues no se dieron las cosas porque a él no le gustan algunas cosas de mí. Le desagradaba que yo me

vistiera. Él me quería vestido de varón, yo al principio estaba de acuerdo con eso porque sentía atracción y un sentimiento agradable hacia él, pero cuando estuve aquí en la ciudad se acrecentó más ese sentimiento de añoranza hacia mis raíces y yo le di mayor importancia a esto.

Cuando yo decidí salirme de La Venta le dije a mis hermanas que viven en Estados Unidos, a mi hermano de Ciudad Juárez y a mis papás que no se preocuparan que yo iba a seguir al pendiente de mis ellos, lo tomaron con tristeza porque nunca había salido para establecerme de una forma más regular fuera de La Venta. Le platicué a mi familia que me iba también porque tenía una pareja y ellos me dijeron que estaba bien, me desearon felicidad y que me fuera muy bien, incluso hasta el ahora no saben que me separé, no les he platicado porque se preocuparían, mis papás están enfermos y lo último que yo quisiera es causarles malestar. Cuando me preguntan que cómo está él yo les contesté que bien pero inmediatamente cambió el tema.

Antes de vivir en la Ciudad de México normalmente ella se vestía con prendas de “hombre”, no obstante, ya había experimentado el travestismo de forma ocasional, tal como se mencionó en el capítulo anterior. Frida narra que la relación de pareja que sostuvo con este hombre terminó debido a su expresión sexo-genérica, es decir, por el aspecto del travestismo. Por otro lado, dejar su lugar de origen no impidió que ella continuara haciéndose cargo de sus dos padres, incluso llegó al grado de ocultar la separación que tuvo con su pareja para no preocuparlos.

La expresividad de género es un aspecto que trasgredió las normas sociales de los contextos en las que Frida se desenvolvía en la CDMX, por un lado, en su relación íntima con su pareja, pero también en el trabajo. Además de la discriminación por su identidad de género, ella se enfrentó al racismo cotidiano que vivió en la ciudad.

A los 6 meses de haber llegado a la ciudad encontré trabajo, cuando yo llegué a la ciudad me sentí humillada y decepcionada estuve a punto de regresarme, porque me dije a mí misma que aquí no iba a poder, estuve a punto de retirarme. Por ejemplo, había compañeros que acentuaban que yo venía de un pueblo me llamaban de forma despectiva el “oaxaco”, ellos no conocían nuestro término “muxe”, me llamaban el gay, puto, joto me insultaban de esa forma. Yo no me llevaba con ellos, para mí si resultaba desagradable que se dirigieran así hacia mí.

A mi pareja en un inicio no le agradó la idea que yo estuviera trabajando porque él se preocupaba que yo no conocía la ciudad. Él ya sabía cómo era la gente aquí, en el sentido de que son muy racistas, él tenía ese miedo de como yo enfrentaría esa violencia, el racismo y la homofobia. Algo que me pasó en mi trabajo anterior fue que algunos de mis compañeros de trabajo me quisieron golpear, me esperaron en el metro cuando yo salí del trabajo, pero una chica los vio, los encaró y

se detuvieron, ellos estaban tomados. En ese grupito había hombres de la Ciudad de México y uno de Veracruz. Con algunos de ellos yo tenía una relación buena en el trabajo, pero no les gustaba verme así, o sea vestida, sí me aceptaban en su círculo, pero de niño. Cuando yo me vestía como hombre lo veían bien y no había problemas, pero de repente yo subía fotos a mi Facebook o en WhatsApp donde estaba vestida de mujer, ellos lo veían y se molestaban.

Frida me comentó que una vez que estuvo en la CDMX ella comenzó a experimentar nostalgia de su tierra y su cultura, en esos momentos ella sintió la necesidad de vestirse con el traje regional para sentirse conectada con su tierra. Al respecto, ella mencionó que normalmente no vestía así en La Venta. Estar lejos, en un contexto muy diferente al que ella estaba acostumbrada motivó a Frida a hacer presente su cultura, es decir, retomó elementos tradicionales de la cultura zapoteca como el vestido y peinado para portarlos con orgullo en la Ciudad de México, todo ello dio un nuevo significado a su ser istmeño, a su ser muxe.

Cuando yo iba a la universidad me vestía como hombre, aunque a escondidas en alguna fiesta o en una vela si me vestía con el traje, en esa época de mi vida no era tan común que me vistiera, así como estoy ahorita. Actualmente con la madurez y los años y la estabilidad económica entre otros factores me permitieron hacer esto, porque anteriormente usaba la ropa de mi mamá o de mis hermanas y esto tiene un límite. En mi familia no me iban a querer comprar ropa de mujer, porque sí me aceptaban, pero no que me vistiera. Además, la ropa de mi hermana y de mi mamá no es la que yo preferiría, cuando llegué a la Ciudad de México hace 8 años me dio más la añoranza y la nostalgia de extrañar mi tierra y me dije a mí misma: “Yo quiero portar el traje regional”. Aquí empecé a quererlo más porque es parte mía, de mi historia y de mi cultura.

Una vez estando en la Ciudad de México, portar un traje cobró otro sentido, porque cuando estamos fuera de nuestra tierra añoramos más nuestras raíces, cuando yo empecé aportarlo con más frecuencia fue cuando yo llegué aquí.

Frida reconoce que las prácticas corporales relacionadas al arreglo personal y la portación del traje por sí mismo no construye a la muxe, es el soporte cultural y familiar lo que le da un sentido, en otras palabras, el aspecto étnico y cultural influye en su subjetividad y se imprime en su identidad, dando lugar a expresiones que adquieren sentido desde lo corporal, como vestir el traje de la teca. Frida señala que siente que gana un lugar en la ciudad, al hacerse visible con su vestido y arreglos personales, deja en claro su existencia y se afirma y reafirma como muxe, como istmeña y como zapoteca.

Nuestra cultura es la que nos identifica, todas pueden vestirse con el traje pero no todas pueden ser muxe, porque una de las cualidades que tenemos nosotras es nuestra lengua materna que es el zapoteco, la otra es tener estos antecedentes de participar en las actividades tradicionales de nuestros pueblos, oficios ligados a nuestra cultura por ejemplo el bordado, Eso es parte fundamental, lo que nos identifica a nosotras como muxes, porque muchas pueden vestirse porque el traje es bonito y todo mundo puede decir “yo soy”. Pero si no tienes esas cualidades que mencioné, tal vez te consideres muxe, pero nosotros como comunidad sabemos que no lo eres. Lo muxe no se queda solamente en la ropa sino también en respetar tu costumbre. tu tradición porque tu palabra también cuenta mucho por ejemplo cuando te buscan para ser madrina de alguien es importante para nosotros.

Solamente me visto para las fiestas istmeñas, también en los eventos de Día de Muertos, en los concursos gays, o cuando alguien me entrevista, investigadores y activistas. Incluso puedo decir que yo no salgo a la calle con otro tipo de prendas, solamente el traje de tehuana, a mí me gusta mi tradición y cultura por respeto y cariño yo adopto el traje como mi ropa. Otras prendas no he pensado usar, creo que hay algunas que me gustan, pero no me ha dado por experimentar. Una amiga travesti me dice “tú solamente te vistes de India” y yo le digo que esa es mi identidad. Ella me dice que me ponga algo más juvenil porque con mi traje parezco señora, le contesto que no porque a mí me gusta y es mi cultura, es mi identidad, es lo que yo representó aquí en la ciudad.

Cuando yo me visto con mi traje y camino por la ciudad siento que no estoy sola porque mi cultura está conmigo. Cuando alguien se me acerca, a mí me gusta porque de cierta forma las personas me identifican, nuestra cultura está presente. Ese es un cometido mío, venir de allá y traer nuestras tradiciones a la ciudad, que la gente de la ciudad sepa quiénes somos. No es solamente vestirse de mujer, esto tiene un significado para nosotros en términos de identidad, reiteró: es nuestra cultura.

Cuando yo salgo así vestida y recorro las calles de la ciudad, es una forma de decirle a todos que yo estoy aquí, que yo soy así. Que mi cultura está viva, lo que yo pretendo es hacerme visible en la ciudad a través de mi traje.

Por otro lado, Frida señaló que desde que habitó la ciudad se topó con la discriminación, el desprecio a su cultura y a ella misma, pues en varias ocasiones ha sido violentada de forma verbal, sexual, simbólica y físicamente. Ella a través de su corporalidad es como irrumpe en la ciudad y se hace visible, pero también es al mismo tiempo víctima de acoso y violencia.

Mientras caminábamos por la Alameda de la CDMX, veía a los transeúntes escudriñarnos, especialmente a Frida, la mirada fija de extrañeza de los caminantes era evidente, en más de una ocasión noté que alguna risa burlona se alejaba mientras seguíamos caminando. En uno de los andadores del parque un grupo de unos seis hombres, de no más

de 25 años, caminaban; a Frida le gritaron que era un monstruo, hicieron comentarios sobre su color de piel, mientras se iban alejando gritaron “regrésate a tu pueblo puta india”.

Lo único que hicimos fue continuar avanzando e ignorar los comentarios, cuando los hombres se alejaron le pregunté si se encontraba bien, me contestó que sí, que lo que había sucedido era algo ordinario en la ciudad, que es mejor no hacerle caso. Pero ese tipo de violencia no es la única que ha experimentado, en algunos momentos quienes la han agredido son hombres homosexuales, quienes la insultan en un tono racista. Frida me comentó que en varias ocasiones algunos hombres la acosan sexualmente, se le insinúan sexualmente en el transporte público. Después que nos vimos en febrero, me mandó un mensaje diciéndome que un señor le propuso tener relaciones sexuales en el Metrobús, Frida simplemente ignora a aquellos hombres.

Sobre el tema del amor y los hombres, Frida refirió que la forma de relacionarse con los hombres en la ciudad difiere a cómo se vinculaba con ellos en Oaxaca, pero no por ello es mejor, a lo largo de la plática Frida me transmitió cierta desconfianza y decepción hacia los hombres.

Allá en el Istmo hay muchachos que te dicen “sí me voy contigo, pero es que me gustan unos tenis, o me gustó ese pantalón”. No me gusta esto, otros hombres lo disfrazan en forma de regalos, pero finalmente es lo mismo, se están vendiendo, pero así es nuestra vida allá, aquí en la ciudad es diferente, creo.

En el Istmo para que una pueda tener un novio tienes que aportar dinero, tienes que pagarle, Y aunque haya alguna muxe que diga “yo no lo he hecho”, la verdad es que todas lo hemos hecho, en cambio yo estoy en una red social aquí. Cuando llegué a la ciudad conocí a un señor que es de Naucalpan, él es casado, me dijo: “Oye me gustaría verte con tu traje y que te arregles para mí y que vayamos a un hotel”. Está guapetón el señor, pero yo pienso ¿ellos que ofrecen? nada. Es decir, solamente ese poquito tiempo que te van a dar en ese momento, yo le dije que le agradecía, pero yo no estoy buscando eso. Se me ha olvidado borrar mi perfil porque sí me escriben los hombres, yo estoy poco interesada en eso.

Hay algunas muxes que aquí se dedican el trabajo sexual y es válido. Una de repente se decepciona de los hombres, por ejemplo, a mí me pasó, que cuando ya despiertas tu sexualidad piensas en eso, pero cuando me cayó el veinte de cómo son las cosas, de cómo son los hombres.

Estando en la ciudad de México, algunos de los hombres con los que Frida se relacionaba le preguntaban si era una chica *trans* o una travesti, ella siempre contestaba que “es muxe por ambos lados” refiriéndose a que ella tiene alma de hombre y de mujer al mismo tiempo, no como travesti ni mujer trans, ella señala que su identidad es dual, en ella habitan características femeninas y masculinas y nunca ha tenido conflicto con su corporalidad.

Frida ha encontrado que los hombres de la ciudad sexualizan su cuerpo, su etnicidad y su identidad muxe, es decir, que en la ciudad ella ha sido fetichizada por algunos hombres, quienes se excitan sexualmente con su apariencia.

Cuando era más joven jamás tuve un problema respecto a mi cuerpo, en el sentido que yo dijera que vivía en un cuerpo equivocado o algo así, yo no tenía conflicto con eso. Por ejemplo, cuando estuve en las páginas de citas los hombres me preguntaban que si era travesti o trans y yo les respondía que soy muxe. Me visto cuando yo quiera y para mí, si me reúno con algún hombre, él me va a ver de chico, cuando yo me visto lo hago para mí no para nadie más. En una cuestión sexual no me visto, habrá gente que sí lo haga, pero yo no. A los hombres les gusta que use mi traje, pero inmediatamente empiezan con sus insinuaciones sexuales.

A diferencia de las trans que buscan una apariencia femenina total, yo me considero muxe, por ello tengo esa dualidad: hombre-mujer. Un conocido me dijo: “quién se case contigo, se sacó la lotería porque pues tú tienes la capacidad de ser un chico y de ser una chica” y en ese sentido las mujeres trans se identifiquen como mujeres cien por ciento. En mi caso no es así. Algunas travestis se travisten más bien para satisfacerse sexualmente a los hombres, porque se travisten en la intimidad y otros lo hacen de forma oculta, porque no saldrían así a la calle o muy ocasional que nadie lo sepa, desde mi visión es así pero cada uno tiene su concepción de vida.

Frida ha experimentado violencias relacionadas con su apariencia física, es necesario señalar que entre las prácticas corporales que emplean, por ejemplo, Mitzary como Ruby son prácticas dirigidas a modelar su cuerpo hacia uno más cercano al modelo ideal blanco, Ruby tiene el cabello teñido de rubio cenizo, usa pupilentes de color azul. Mitzary es de tez clara y usa pupilentes color gris, ambas muxes se maquillan de forma que su piel luce más clara.

En cambio, Frida conserva su piel morena, y el maquillaje que ella usa acentúa más su tono de piel oscuro.

En la CDMX las tres muxes reconocen que hay espacios que son negados por ser leídas como mujeres *trans* o travestis. Para acceder a determinados espacios ellas emplean estrategias, por ejemplo, las prácticas corporales que Ruby realiza buscan un *passing* para alejarse de ser interpretada como *trans*, tal como ella lo explicó anteriormente. Tanto Mitzary y Frida reconocen que al vestirse y actuar como hombres socialmente genera posibilidades de reconocimiento, de poder tener un empleo, de no ser sexualizados en las calles de la ciudad e incluso de ser menos susceptibles de ser víctimas de violencia, mientras que mostrarse más “femeninas” limita su ingreso en ámbitos laborales e incluso sitios para recrearse

5.2 TEJER MUXEIDAD EN LA URBE: ESPACIOS, RITUALES Y TRANSMISIÓN DE SABERES

Durante el trabajo de campo pude distinguir los diferentes espacios que ocupan las muxes dentro de la ciudad, hay espacios donde ellas son reinas admiradas, y otros donde son vetadas. Ellas encarnan aspectos que en la ciudad son despreciados, pues es común que sus cuerpos sean leídos como mujeres *trans* e indígenas, ello las coloca en una posición de vulnerabilidad, ello no significa que sean víctimas pasivas, pues frente a la discriminación han elaborado estrategias que les permiten subsistir. Las siguientes líneas se construyeron a partir de las charlas que tuve con varias amigas muxes y mi propia experiencia en la CDMX en compañía de ellas.

La ciudad de México es una instancia que imbrica dimensiones sociales, temporales y espaciales, en estos ámbitos las prácticas corporales se desarrollan y se relacionan entre sí.

Podemos ver a la ciudad como un espacio que contiene a la actividad humana, pero que a la vez opera como un agente dinámico en los procesos sociales que en ella acontecen, por ello se configura una relación de interdependencia, estoy hablando que la condición urbana de la CDMX implica una relación de producción-reproducción entre lo espacial y lo social, donde a la vez opera una dimensión política.

Los espacios están animados por un conjunto de movimientos que dentro de él se despliegan y éste se encuentra habitado por el cuerpo y sus acciones, es un lugar practicado (Certeau, 2000). El espacio es el principal referente de la dimensión social del cuerpo y los aprendizajes corporales (Lebreton, 1991). De tal suerte que hablar del espacio es referirse al uso de espacios físicos, a las actividades que se realizan en estos y la interacción que tienen los sujetos que a su vez producen un despliegue de subjetividades y efectos sociales que finalmente resignifican el sentido y uso del espacio mismo.

Las muxes migrantes en contexto urbano a través de la convivencia certifican ser parte de un grupo social en el que se hacen comunes ciertos rasgos y aspectos de la muxeidad sus discursividades, sus prácticas y sus formas de sentir la ciudad. Las prácticas corporales que se despliegan en la ciudad tienen la función de consolidar contactos sociales, por ejemplo, con otras muxes o aliados. La ciudad es un espacio que posibilita una variedad de prácticas corporales, las cuales exteriorizan solidaridades, miserias, gozos y mecanismos de poder, en la práctica corporal es donde se construyen y se fraguan elementos de la subjetividad individual a través del cuerpo, se juega con cosas distintas para cada sujeto (Cachorro, 2010).

Los espacios en los que se mueven y conviven las muxes son los espacios íntimos, estos se refieren a aquellos contextos de cercanía entre las propias muxes u otros actores sociales, tienen como finalidad establecer vínculos estrechos, por otro lado, los espacios públicos serán aquellos espacios donde las muxes despliegan una serie de prácticas corporales que trascienden los espacios íntimos. Los espacios públicos se asocian a lo visible, son marcados por la sociabilidad continua, es la ciudad un espacio privilegiado para la confluencia, la diversidad y la sociabilidad (Soto, 2009). Ambos espacios implican distintas formas de sociabilidad y distintos escenarios para la vida misma de las muxes.

5.2.1 ESPACIOS ÍNTIMOS

En octubre de 2020 pasé unos días en casa de Mitzary, en ese periodo tuve charlas profundas con ella, ella me compartía su mundo, no sólo a través de la palabra sino de otras prácticas corporales como cocinar platillos istmeños, me compartió algunos “hechizos” que emplea cuando se traviste para asistir a determinados eventos con otras muxes. Un aspecto que reconocí es el vínculo que establece con otras muxes y con algunos mestizos, aspecto que ya había observado con anterioridad.

Mitzary, al igual que otras muxes migrantes establecen vínculos con diferentes actores sociales, los cuales tienen características muy particulares, pues la mayoría de ellos son hombres homosexuales, mujeres *trans* y travestis. Ello es debido a que comparten experiencias más o menos similares por la condición de una sexualidad e identidad de género no normativa.

Un aspecto fundamental que se encuentra dentro de la comunidad muxe migrante es el vínculo que tejen unas con otras. Al estrechar lazos con otras muxes, Mitzary está tejiendo

comunidad que será una plataforma crucial primera para tener contactos seguros en la ciudad, pues de esta forma las muxes que deciden migrar hacia la Ciudad de México cuentan con una red que las acoge en un primer momento, las muxes que reciben a sus hermanas de Oaxaca brindan información sobre la vida en la ciudad y en ocasiones las ayudan a encontrar un trabajo o las conectan con otras redes de apoyo como pueden ser asociaciones civiles.

El vínculo entre ellas permite crear una hermandad que posteriormente se verá reflejada en el desarrollo de eventos en la CDMX como las velas istmeñas. Por ejemplo, la organización de muxes migrantes puede expresarse como una asociación formal, como lo es la sociedad de las Auténticas Muxes Radicadas en la CDMX de la que Mitzary forma parte. Dicha organización se encarga principalmente de establecer los puntos necesarios para desarrollar la vela anual. Entre ellas también conviven en fiestas privadas donde cada una lleva comida regional, bebida y entre risas y sones istmeños iluminan la casa de la muxe anfitriona. Al momento de tejer redes tejen solidaridad y apoyo mutuo para hacer frente a la exclusión y segregación.

Una tarde de finales de octubre, acudí con Mitzary a una pequeña reunión con algunas compañeras, 6 personas estábamos en un departamento de la zona oriente de la ciudad. Ahí estaba otra muxe, la anfitriona, su madre y otro chico mestizo. Estas reuniones las habían estado realizando cada martes desde ya hace algún tiempo, en estas reuniones las chicas comparten sus experiencias personales en el travestismo, las relaciones de pareja, incluso han compartido experiencias de violencia y discriminación. El día que yo tuve la oportunidad de estar presente, las chicas hablaban de varios temas, de los chismes semanales, pero también de la transfobia en la ciudad.

Las personas que estuvimos ahí charlamos sobre la no aceptación de las personas *trans* o de una identidad de género no normativa dentro del ambiente “LGBT” de la ciudad, ellas afirmaron que en realidad hay poca aceptación, otras chicas narraron sus experiencias de rechazo sobre todo en temas de relaciones de pareja, argumentaban que los hombres con los que se han relacionado no quieren o pueden vincularse sexual y afectivamente con una persona *trans*, que ellos prefieren a otro varón.

Este espacio se ha convertido un lugar crucial para sus integrantes, incluso Mitzary comentó que este espacio tiene un valor muy especial para ella porque siente que es terapéutico, pues hay pocos espacios en los que ella puede contar sus experiencias con otras en una condición similar a ella. La solidaridad que circula en este grupo es tal que cuando alguna de ellas ha tenido problemas económicos, entre todas intentan contribuir en beneficio de la persona afectada. No obstante, los espacios íntimos también son una plataforma de aprendizaje y transmisión de saberes muxes, esto no sólo sucede en el grupo de amigas de Mitzary, sino también en otros grupos muxes de la Ciudad de México.

En el Istmo oaxaqueño es ordinario que un muxe mayor sea “madrina” de alguna muxe más joven. El/la muxe adulta que amadrina a la joven, tiene que poseer algunas características como ser un sujeto de reputación respetable en la sociedad, tener un oficio digno, es decir, ser cocinera, bordadora, decoradora de eventos, estilista, etc. pues la muxe mayor una vez que acoge a la joven le enseñará todo aquello relacionado con su oficio, traspassa el saber propio de su actividad para que esta sea perpetuada por la joven aprendiz. Esta una vez que adquiere un estatus vinculado a un oficio o actividad económica en la sociedad acogerá a otra muxe joven con quien replicará lo que una vez se hizo con ella.

Las muxes mayores también instruyen a las más jóvenes en temas relacionados con la producción y reproducción de elementos zapotecos, un ejemplo claro de ello es lo concerniente a las ceremonias istmeñas como las velas. En estos eventos, como ya se ha dicho antes, el muxe tiene un lugar importante pues es quien a través de su oficio contribuye para el desarrollo de las ceremonias, bien sea como cocinera de las botanas, quien borda los vestidos regionales, quien peina y maquilla a las mujeres y a otras muxes, quien decora el lugar del evento entre otras funciones que desempeña.

La transmisión de saberes tiene lugar principalmente en las casas de las muxes, en sus talleres, salones y centros de trabajo. Además de proporcionarle al joven una posibilidad laboral, la muxe le enseña a través de prácticas corporales cómo vestirse, es decir, qué prendas usar para determinados eventos, cómo portar una enagua, cómo bailar determinado son, cómo maquillarse. Mediante su cuerpo, la muxe mayor instruye a la joven en términos de oficio, pero también en cuanto a performatividad de género y su respectiva materialización a través del cuerpo.

En la Ciudad de México sucede algo similar a la transmisión de saberes que circula en los espacios íntimos de las muxes en el Istmo, la circulación de saberes muxe en la urbe tiene como principal objeto transmitir la cultura istmeña y preservar las tradiciones zapotecas dentro de la comunidad migrante, la participación en las celebraciones istmeñas, instruir a la joven que se encuentra incursionando en el travestismo, incluso en enseñar la lengua zapoteca.

Algunas muxes que se encuentran en la CDMX son profesionistas o su giro laboral dista de los oficios tradicionales que son ejecutados en territorio istmeño, por ello no es

común transmitir la información de un oficio para que la muxe joven adquiriera los conocimientos que después serán aplicados como una forma de ganarse la vida. Sin embargo, una parte importante de las muxe con experiencia que amadrinan a las jóvenes está relacionada con enseñar la forma adecuada para vestirse con el traje regional, cómo bailar los sones, cómo maquillarse y producirse para las fiestas istmeñas, incluso cómo preparar algunos platillos típicos del Istmo.

Una de las características más interesantes de este proceso de transmisión de saberes, es que varias de las chicas que comienzan a adentrarse en este proceso no son originarias del Istmo oaxaqueño. He observado que algunas chicas travestis de otras regiones de Oaxaca, incluso algunas chicas mestizas, se interesan en el tema muxe, aprenden de la cultura, participan en las celebraciones istmeñas urbanas y moldean su cuerpo para adquirir una imagen similar a la mujer istmeña. Este aspecto mantiene opiniones divididas, pues una parte de las muxe del Istmo critican con vehemencia y rudeza a estas chicas no istmeñas motejándolas de usurpadoras, pero otras muxe –especialmente las migrantes– mantienen una actitud más flexible y concuerdan que mientras se aproximen a su cultura con respeto son bienvenidas.

5.2.2 ESPACIOS PÚBLICOS DE LA CIUDAD

“Ahí van las Fridas” se escuchó esa frase en medio del jolgorio cuando el carro alegórico de las muxe de la CDMX desfilaba por la marcha del orgullo gay de 2019. Esta fue la primera aproximación que tuve con lo muxe. Aunque esa frase pareciera inofensiva, en realidad no lo es, pues está enmarcando cuerpos racializados muxe como folclor, una copia de Frida Kahlo. “Las Fridas” es algo que las muxe en la ciudad escuchan con frecuencia. Una vez inmerso en el mundo muxe urbano pude observar con mayor cercanía las diversas

violencias que ellas experimentan en la Ciudad de México, violencias que suceden en los espacios públicos, tal como ya anticipé en la historia de Frida.

Son varios los espacios públicos que las muxes migrantes ocupan en la ciudad, por excelencia los lugares apropiados por ellas son los relacionados a las velas, de las cuales ya se habló en capítulos anteriores. Las velas muxe se han insaturado en años recientes y se han posicionado en un espacio privilegiado que permite a algunas muxes migrantes participar en eventos relacionados a su cultura. La vela también funciona como una plataforma para desplegar una serie de prácticas corporales que afirman su identidad muxe, incluso este espacio resulta crucial para algunas muxes que únicamente se travisten para esta celebración, es decir, la fiesta funciona como un escenario donde ellas pueden ser capaces de expresar su identidad de género, aunque sea por tiempo reducido.

Las velas muxes en la Ciudad de México también son espacios de alianzas entre muxes y organismos públicos y privados, un claro ejemplo de ello es la Vela Guuchachi la cual ha estrechado lazos con diversas instituciones públicas sobre todo en materia de derechos humanos. Pero principalmente las velas muxes son espacios que las propias muxes han construido como una respuesta ante la segregación hacia ellas en algunos espacios de la CDMX, especialmente los que son destinados a población “LGBT+”.

La discriminación hacia las muxes en espacios públicos se efectúa en la cotidianidad y a los ojos de todos, como la experiencia de Frida en la Alameda, esto también sucede en otras calles céntricas, las cuales están caracterizadas por una hipervigilancia policial. Tal como me contó Xaneri; en una ocasión mientras caminaba por una calle concurrida del centro histórico una mujer rubia la abordó y la reprendió por usar un huipil, le dijo que esa era una

prenda sólo para mujeres, Xaneri había tejido su propio huipil (Tomado de diario de campo, Ciudad de México, enero, 2020).

Casos de acoso sexual también me fueron reportados por algunas muxes, por ejemplo, Frida me compartió que en más de una ocasión hombres en el metro o Metrobús la han abordado para expresarle frases vulgares e insinuaciones sexuales, en algunos casos algunos hombres las han tocado sin su consentimiento.

En el tema de los espacios públicos para la recreación se observan barreras que impiden a las muxes pisar ciertas zonas visitadas especialmente por varones homosexuales mestizos con cuerpos normativos: tono de piel clara o apiñonada, delgados o musculosos y con ropa moderna. Por ello algunas muxes deciden abrirse camino hacia espacios que las puedan acoger y se sentirse resguardadas. Por ejemplo, Ruby, prefiere ir a lugares “heterosexuales”, y como ella misma dijo desea que no la vean como mujer *trans*. Mitzary por su parte, acude a diversos espacios para travestis de la Ciudad, por lo general ella no acude con su traje regional, va vestida con ropa casual. En los lugares que ella visita se siente comprendida, pues me comentó que no se siente señalada, lo contrario, siente que las personas que se acercan la admiran, por su parte Frida sólo acude a eventos relacionados con la cultura istmeña.

Cuando algunas muxes van a zonas “LGBT” como zona rosa, son discriminadas en especial cuando acuden vestidas con sus trajes istmeños.

La zona rosa no es un lugar favorito de las muxes, pero por ejemplo en Zona Rosa no les gusta que una vaya vestida. Ahí en la zona rosa una es vista como artesanía, “¡mira ahí está una Frida, tomate una foto conmigo!”, nos dicen. Cualquiera de nosotras somos cuidadosas de llevar bien puesto nuestro traje, a la gente siente la curiosidad y los extranjeros quieren tomarse fotos con una. Creo que hay un sentimiento de ser objetivizada, pero por otro lado hay quienes respetan, que se acercan a una para preguntarnos sobre la historia de nuestro traje y sobre la cultura zapoteca. En

zona rosa es común que la gente nos vea por encima del hombro, en otros espacios de la ciudad nos gritan “india”, pero ya no nos duele. Entrevista con Xomali. (Tomada de diario de campo 25/11/2020).

Debido a que son constantemente rechazadas o mal vistas en ciertos espacios públicos, las muxes migrantes prefieren reunirse en espacios íntimos como en la casa de alguna de ellas, pues son espacios seguros. Las asistentes son muxes o mestizos que están sensibilizados respecto al tema muxe. Pero sin lugar a dudas el espacio en que muchas de ellas coinciden es en la vela muxe, pues ese es un lugar creado justamente como respuesta ante la exclusión. Mitzary me comentó que es por eso que en la vela muxe no se discrimina a nadie, porque ellas saben lo que es sentirse excluida, por ello esa celebración es una fiesta no solamente para las muxes sino para la vida misma en donde todas somos incluidas.

La vela muxe además representa la alianza muxe con la comunidad LGBT+ mestiza, pues esta fiesta apela a la aceptación pluralidad de corporalidades e identidades, por ello no es extraño encontrar mestizos homosexuales, *drag queens*, travestis, lesbianas, entre otras bailando en la pista de baile del salón de fiestas. Cuando conocí a “Juan” en una vela urbana, se encontraba con su esposo, ambos tenían aproximadamente 50 años, ellos originarios de la ciudad participaban en las velas muxe porque ahí se sienten realmente aceptados, Juan me comentaba que esa aceptación no la había encontrada en otros espacios públicos para la comunidad LGBT, como los antros de zona rosa o los de República de Cuba, argumentó que a medida que un gay va envejeciendo se le rechaza en la mayoría de los espacios gays de la ciudad, caso contrario en la vela muxe, pues ahí todos somos válidos.

Lo mismo sucede con personas de cuerpos no normativos y racializados, un chico que conocí en otra vela istmeña en la CDMX me dijo que él vive en Tepito, es un hombre de aproximadamente 35 años, es moreno y de talla grande, él me comentó que por su apariencia

no lo dejaban entrar en los antros gay u otros eventos para hombres homosexuales, siempre “lo barrían” con la mirada. En ese sentido, él prefería ir a las fiestas muxe porque no se sentía juzgado por nadie, al contrario, había hecho grandes amigos en esos espacios.

Recientemente las muxes han tomado mayor presencia en la marcha del orgullo gay, pues, aunque en años anteriores unas cuantas de ellas acudían a la marcha, no tenían la visibilidad que ganaron en la marcha del 2019. En ese momento las muxes se presentaron con un carro alegórico y con un recién conformado “Contingente Muxe CDMX”, el cual era una agrupación que tenía la intención de unir a las muxes migrantes para aquel desfile, dicho contingente fue realizado por Mitzary y su hermano.

Ese año también se dio a conocer un vídeo promocional de la cerveza victoria, en este anuncio comercial aparecen figuras muxes reconocidas en la CDMX como Mitzary, Gaby Villalobos y Marven, mejor conocida como Lady Tacos de Canasta. El slogan de esta campaña era “celebremos la diversidad con muxe orgullo”, la marca también elaboró un pequeño film sobre la vida muxe en Juchitán mostrando el “orgullo muxe”. Aunque se puede entender cómo la marca atrapa lo muxe, lo exotiza y lo comercializa, también fue una plataforma para que las muxes pudieran mostrarse públicamente y compartir un poco de su historia y sus raíces.

Desafortunadamente no pude incursionar en los espacios que las muxes ocupan y por tanto no pude registrar a detalle dichos espacios en la Ciudad de México, pues la contingencia sanitaria actuó como una limitante que atravesó todo este trabajo, no obstante, de la información que pude recuperar a través de los relatos biográficos y del diario de campo se puede conocer algunos aspectos sobre este punto, lo cual se reflejó en los relatos previamente

descritos donde podemos localizar a las corporalidades muxe inmersas en algunos contextos de la ciudad.

Si bien, el cuerpo es el primer territorio donde se experimenta el mundo, como sujetos generizados, la experiencia varía de acuerdo a la introspección de los genitales. Las formas de habitar el mundo varían dependiendo donde se ubique a los sujetos, si son mujeres se posicionan en lo femenino, si son hombres se les coloca en el plano masculino, entonces las experiencias de habitar los territorios y espacios implica cómo los cuerpos significan los lugares que ocupan y los sentimientos relacionados a esto, lo cual está marcado completamente por el género (Zarco, 2019).

Desde una mirada cis-heterocentrica, se puede comprender cómo las corporalidades muxe han construido sus experiencias de vida y la forma en que habitan los lugares y las interacciones en ellos. El rechazo hacia el desacato sexo-genérico de las muxes por no seguir los lineamientos del binarismo sexual implica una serie de violencias y "correctivos", por otro lado, las características físicas y subjetivas del espacio se relacionan con la experiencia territorial que está atravesada por relaciones de poder y relacionada con las subjetividades (Zarco, 2019). De acuerdo con lo anterior Zarco afirma:

De aquí que el cuerpo se (re) construye cotidianamente en los espacios o lugares, es decir que existen formas distintas de habitarlos, de estar en ellos, lo que permite jerarquizar los espacios a través de las experiencias que los cuerpos viven al habitar el mundo, esto posibilita analizar las formas en como los cuerpos transgénero (re) construyen y significan los lugares que ocupan, así puede diferenciarse también el tiempo- espacio más allá de una figura abstracta o física y exponer que aunque las delimitaciones o trazos dentro de la ciudad son estipulados por cuestiones político-administrativas los cuerpos significan de forma distinta la manera en cómo los viven (Zarco, 2019: 141-142).

Entonces, las experiencias corporales en la ciudad atienden a cuestiones como el género y su expresión, pero también el aspecto de la corporalidad cobra importancia, estas son contenidas

dentro de delimitaciones políticas binarias que leen e interpretan a las corporalidades *trans* como desacatos. Es justamente en los espacios públicos donde las diferencias de identidad, clase, sexualidad y género se encuentran, se solidarizan, dirimen y molestan, ello puede desencadenar conflictos que evidencian las desigualdades sociales de los grupos involucrados, en ese sentido vale la pena pensar que en la ciudad hay fronteras simbólicas que demarcan legitimidades e ilegitimidades que se hallan sustentadas en los discursos de quienes habitan la ciudad (Boy, 2018), ello se traduce en prácticas concretas contra quienes encarnan esas diferencias, tal como lo vimos en las escenas etnográficas anteriores.

Las muxes en la Ciudad de México son leídas a través de su expresividad de género, pero también de su fisionomía, ello condiciona en gran medida sus experiencias, por ello recomiendo problematizar estos puntos para conocer lo cotidiano, es decir la expresión de género y las experiencias urbanas, pues esta tesis no pudo tener ese alcance.

5.3 NUESTRA FAMILIA Y NUESTRA TIERRA, UN VÍNCULO QUE NO SE ROMPE

“Yo me imagino que después de los 60... cuando ya esté vieja volveré a casa, yo creo que ya en esos entonces dejaré todo esto detrás” (tomado de diario de campo, Ciudad de México, 2019) dijo Mitzary cuando hablábamos sobre la posibilidad de regresar a su tierra. Mitzary mencionó que su tierra natal la lleva dentro de su corazón todo el tiempo y que no es posible que se deshaga de ella, al contrario, es algo que la enorgullece, lo mismo sucede con Frida y Ruby. Su tierra siempre está presente a pesar de las distancias y fronteras que hay de la Ciudad de México hasta el Istmo de Tehuantepec.

Las muxes que tuve la oportunidad de conocer, que me narraron su historia de vida y trayecto migratorio coinciden en un punto, en que ellas a pesar de la distancia con su lugar

de origen, no olvidan a sus familias e incluso las obligaciones que tienen con ellos, es decir, están al cuidado de los padres y de otros familiares no sólo en términos económicos, sino afectivos y sociales.

Estas obligaciones familiares se pueden observar en la historia de Frida, pues a pesar que ella tiene más hermanos, los cuales también migraron a otras partes del país, ella es la principal responsable de sus padres y aun cuando ya no vive con ellos, ella está al pendiente en el sentido monetario, pues aporta un porcentaje del dinero que gana en la ciudad para los gastos del hogar, además que ella constantemente habla con sus padres, principalmente con su madre. Cuando sus padres se han enfermado o necesitan cuidados especiales Frida se preocupa demasiado, me llegó a comentar que ella estará en la ciudad el tiempo que tenga que estar, sin embargo, cuando sus padres sean más grandes de edad y ameriten atención especial ella no dudaría en dejar su vida en la CDMX y regresar a cuidar a sus padres, pues ella dice que su principal tarea como hija es velar a sus padres sobre todas las cosas, lo expresa de la siguiente manera:

Yo pienso irme de aquí (Ciudad de México) cuando ya tenga más años, más edad. O sea, me gustaría quedarme allá en mi pueblo para morir. Económicamente estoy presente con mis padres, cada quincena les envío dinero, cuando tiene alguna situación de salud también les mando dinero, estoy al pendiente de sus necesidades de ellos. Mi papá ahorita tiene problemas respiratorios, mi mamá está bien de salud y entre ellos se apoyan y se cuidan, pero cuando alguno de ellos está mal me avisan, y entre todos los hermanos juntamos dinero y se lo enviamos.

Mis demás hermanos también mandan algo de dinero, pero quien envía con mayor frecuencia soy yo. Estoy más al pendiente, diario marco al teléfono para preguntarles cómo están, mis hermanos no hacen lo mismo, por ejemplo, tengo una hermana que pasan meses y no les habla y mi otro hermano les habla una vez al mes, y otra hermana intenta hablarles más seguido. Si en algún momento se requiriera irme, si pasara algo grave, sin pensarlo me iría para allá. En cambio, mis hermanos no piensan, así como yo, porque ellos ya tienen a sus familias, tienen hijos esposa y esposos.

La historia de Ruby no es tan diferente en el sentido del vínculo que tiene con su tierra y con sus familiares, particularmente con su mamá con quien tiene un lazo muy estrecho. Al

igual que Frida, Ruby sigue haciendo responsable de los gastos familiares, ella afirma que no olvidar a sus familiares es aquella característica que la diferencia como muxe, pues ella es quien mantiene no solo a sus padres, sino al hogar familiar.

Ruby aporta una cantidad para los gastos de la familia, incluidos a sus hermanos quienes cuidan a sus padres mientras ella y su hermana trabajan en la Ciudad de México, no obstante, Ruby señala que de ser necesario regresaría a Juchitán a atender a su familia si el caso lo amerita, o buscaría alternativas de continuar haciéndose cargo de la familia. Ruby me compartió que en un futuro le gustaría casarse y que incluso su familia conociera a su marido, sin embargo, considera que encontrar un hombre que pueda aceptarla como mujer *trans* y como trabajadora sexual es complicado. Por otro lado, ella mencionó que no descarta la idea de regresar a su pueblo una vez que ella sea mayor, cuando ya no pueda laborar en el trabajo sexual, cuando ya no tenga clientes, cuando ya esté mayor y su cuerpo no resulte atractivo para los hombres.

Las que nos sabemos muxe, tenemos ese lazo familiar que es irrompible con nuestra familia. Yo, por ejemplo, con mi mamá estoy, pero con nudos fuertes que no se pueden romper, y las demás muxe también, porque yo recuerdo a las muxe de antes a las que todavía se ponían pantalones y camisa con bordados o haciendo sus joterías, ellos son los que siempre los vi hasta el último día con sus papás, para mí esto último es lo que más nos identifica como muxe. Porque en otros lugares siento que se deslindan por completo de la familia, les vale, me refiero al papá y a la mamá, les vale y no están ahí.

Yo, por ejemplo, si mi mamá en algún momento hubiera necesitado de mi presencia, yo sin lugar a dudas dejaría esta vida y yo estaría en mi casa con mi mamá cuidándola. Esto es algo que yo no he visto aquí en la Ciudad de México, mucha gente aquí se deslinda de los abuelitos, de su tierra, pero sobre todo de su familia, de la gente mayor y de sus papás cuando ya sienten que son un estorbo los olvidan. Mi abuela es nuestra adoración y yo le hablo a cada rato y no es porque mi abuela ya esté una anciana, no la quiero por eso, por el contrario. Yo creo que preservar nuestros lazos con nuestros padres y abuelos es un rasgo característico de nosotras porque los lazos familiares son muy fuertes, nos acompañan el resto de nuestras vidas.

A diferencia de lo que se piensa de que las muxe que nos tenemos que quedar en la casa, no siempre tiene que ser de esa forma. Por ejemplo, yo no estoy ahora en mi casa, pero sigo estando al pendiente, casi todos los días me comunicó por teléfono con mi mamá, estoy al pendiente de su salud. Estoy al pendiente de mi abuela, de mis hermanos, de cualquier gasto que se presente yo

pongo de mi bolsa cualquier cosa que necesiten de apoyo económico saben que yo voy a estar ahí, que voy a apoyarlos, siempre voy a estar ahí con ellos.

Por fortuna ahorita en la casa está mi cuñada, mis hermanos que hacen esa tarea de cuidar a mis papás por nosotras que ahorita estamos trabajando aquí en la Ciudad de México. Si no estuvieran mis familiares atendiendo la casa lo más seguro es que yo estaría allá o bien viajaría más seguido para ver cómo están y ayudar en lo que pueda. O también pensaría en traerme a mi mamá para acá o algo así, jamás me desharía de ella.

Al igual que las demás muxes, Mitzary se hace cargo de su familia. A pesar de que una gran parte de ellos no acepta su identidad de género y todas las prácticas corporales asociadas a su ser muxe, Mitzary no abandona a su familia. El tiempo que conviví con ella pude observar que Mitzary todo el tiempo tiene presente a su familia, en especial a su madre y con frecuencia piensa en las cosas que le hacen falta a ella o al hogar familiar para comprarlas. Aunque Mitzary tiene prohibido ir a La Venta, José Luis puede asistir, aunque ello implique colocar a Mitzary en un cajón de su ropero en Ciudad de México, es decir, la necesidad de ella de convivir con su familia es tal que está dispuesta a dejar a Mitzary y en cambio performar prácticas corporales “masculinas” como vestirse de hombre, adoptar posturas corporales más rígidas, dejarse crecer la barba, entre otras.

Finalmente, el comentario hecho por Mitzary con el que abrí este apartado se refería a que ella no se veía a sí misma viviendo en la Ciudad de México durante su vejez, ella mencionó que su mayor deseo sería regresar a su pueblo a vivir su vejez, pero ello implicaría dejar el travestismo a un lado. Ella no se visualiza, al menos en el momento en que charlamos, continuar con el travestismo en su vejez. Mitzary me platicó que a diferencia de otras etapas de su vida ahora se siente con total libertad para decidir sobre ella misma y sobre su cuerpo. No obstante, al hablar del tema del envejecimiento Mitzary refirió que no cree que sea adecuado continuar con “puterías” cuando una sea vieja, que sería mejor actuar como varón, por eso mientras está joven seguirá disfrutando su cuerpo al máximo.

En este caso Mitzary planea disfrutar de su cuerpo y de su juventud en la ciudad, pues dentro de sí, sabe que llegará en un momento en que tenga que regresar al closet, es decir, que para ella la vejez implicaría deshacerse todas aquellas prácticas corporales que se asocian con la feminidad y el travestismo. ¿sería esta una forma de afrontar el rechazo cuando una ya no es joven y atractiva? ¿es una medida para que una vez en su pueblo de origen pueda ser respetada? Al igual que Ruby, Mitzary aparenta tener cierto temor al envejecimiento, ambas muxes tienen en mente usar su cuerpo y disfrutarlo en la ciudad mientras puedan, porque saben que su cuerpo joven tiene una fecha de caducidad.

COROLARIO

Las muxes migran por diferentes causas a la Ciudad de México, pero una vez que se asientan en la ciudad pueden compartir experiencias más o menos similares sobre todo en lo referente a los espacios que ellas ocupan. Hay espacios públicos que rechazan a las muxes pues se realiza una lectura de su corporalidad y las características propias de las muxes son asociadas a elementos infravalorados en la ciudad como la identidad sexo-genérica no normativa y ser pertenecientes a la etnia zapoteca, pero existen otros espacios creados por ellas como las velas y otras fiestas relacionadas con la cultura istmeña donde son acogidas, construyen ciertos espacios íntimos donde algunas muxes se congregan y tejen redes de apoyo que pueden funcionar para dar cara a la exclusión.

En la Ciudad de México se encuentran algunas muxes con experiencia que instruyen a las muxes más jóvenes que se encuentran incursionando en el travestismo o en el reconocimiento de la propia cultura zapoteca, de esta manera se produce y reproducen los elementos culturales zapotecos, es una forma de perpetuar la cultura. Por otro lado, a pesar

que las muxes se encuentren lejos de su hogar ellas siguen haciéndose presente en esto debido a que son ellas quienes continúan aportando afecto, dinero, escucha y otros cuidados a sus familias de origen, especialmente a los padres y madres. Las muxes no pierden la idea de regresar a su tierra, piensan volver una vez que sean adultas mayores.

Además, las trayectorias migratorias repercuten en lo biográfico y corporal como ha quedado claro con cada uno de los itinerarios corporales narrados en este apartado, es decir, habitar en la ciudad no solamente favoreció su movilidad social, también lo relacionado a las transiciones corporales: los hechizos que duran unas horas o intervenciones corporales más o menos permanentes. Como Ruby señaló, haber permanecido en el Istmo para ella hubiera significado no modificar su cuerpo de la forma que lo hizo, incluso Mitzary y Frida tampoco tendrían la misma libertad que experimentan hoy para realizar las trasgresiones al género que se mostraron en este capítulo. La migración en las tres trayectorias significa transformación en todo sentido.

CONCLUSIONES

Sobre la identidad muxe en el Istmo de Tehuantepec

A principios de este siglo se hizo más conocido el tema muxe, pues en los últimos 20 años se han producido diversos materiales audiovisuales, fotográficos y trabajos académicos sobre la muxeidad, las propias muxes han estado presentes, cada vez y con mayor fuerza, en la arena política y social no sólo en el Istmo de Tehuantepec sino en distintos espacios de la vida pública y política en México, algunas de ellas pueden ser ubicadas como defensoras de los derechos humanos, artistas, pensadoras y académicas cuyas propuestas han resonado en distintas partes del mundo.

A través del análisis de productos audiovisuales, literatura especializada y relatos de las muxes pude conocer la transformación que ha acontecido en la identidad muxe. A finales del siglo pasado la palabra muxe no gozaba con la reputación y admiración con la que se conoce a esta identidad ahora, incluso los hombres homosexuales y aquellas inconformes con el género masculino asignado al nacer, se nombraban a sí mismas como travestis, gays, pintadas y locas. No fue hasta finales de los años noventa del siglo pasado que la palabra muxe se resignificó e instauró como un elemento que recuperaba las múltiples experiencias de los hombres no heterosexuales y de aquellos nacidos con pene y testículos que disentían de su género asignado al nacer.

La palabra muxe a través de distintas luchas sociales se enarboló como una posibilidad de habitar con orgullo las corporalidades no normativas de aquellas personas que, naciendo con pene y testículos, se aproximaban a lo que socialmente es construido como “femenino”, al menos dentro del Istmo de Tehuantepec. Las corporalidades muxe incluyen a

aquellos hombres que se sienten atraídos sexo-afectivamente por otros hombres y que su expresión de género incluye vestir con “ropas de hombre”, ellos son conocidos como muxe *nguui* o muxe hombre. Por otro lado, tenemos a las muxe *gunaa* o muxe-mujer quienes son aquellas sujetas que se construyen a sí mismas a través de prácticas corporales concretas relacionadas a las actividades “femeninas” dentro de su sociedad. Tales prácticas incluyen el vestirse con los trajes regionales de las mujeres, ejecutar actividades relacionadas al cuidado de la vida, además que su deseo sexual generalmente está dirigido hacia hombres heterosexuales.

Las muxe *gunaa*, pueden adoptar diferentes formas de habitar el género, por ejemplo, están aquellas muxe que visten con los trajes regionales “femeninos” día a día, aquellas que se travisten únicamente en eventos especiales relacionados a las festividades. Algunas de ellas se identifican como un género intermedio o un “tercer género”, otras se identifican como personas con dos espíritus, refiriéndose al espíritu de la masculinidad y de la feminidad que convergen y se expresan mediante su corporalidad. En esta misma línea, algunas muxe se refieren a sí mismas como seres duales que sienten y aman como mujeres, pero tienen la fuerza de un hombre.

Las identidades y las formas en las que nos nombramos a nosotras y nosotros mismos, las posibilidades que tenemos para habitar nuestras propias corporalidades son contextuales se dan en un momento sociopolítico e histórico determinado, es decir, la identidad es un proceso progresivo y continuo de construcción en la interacción, que por tanto es inestable y nunca acabado por completo (Serrano, 1997). Es a través de las corporalidades donde se pueden atestiguar las diversas transiciones identitarias que las muxe han tenido a lo largo de los años. Mediante las prácticas corporales se evidencian las representaciones sociales e

históricas de la sociedad istmeña actual, las prácticas corporales son sistemas dinámicos y complejos de formas de actuar, de creencias y de representaciones del mundo que tienen las muxes, son cambiantes y dependen de las transformaciones del medio y del contexto en que se desarrollan (Muñiz, 2010).

En ese tenor, la visión transfeminista y de los estudios *trans* adoptada para comprender este trabajo permitieron el análisis y el entendimiento de las múltiples transiciones biográfico-corporales y sus implicaciones socioculturales. Es justo ese carácter dinámico de la identidad lo que permite entender las identidades de género actuales, los cuerpos se transforman dependiendo de su contexto, lo que muestran las corporalidades muxe es una vivencia encarnada de un grupo humano particular que desborda el binarismo de género en un mundo globalizado.

La muxeidad actualmente goza de cierto reconocimiento y presencia en el Istmo, no obstante, mayor apertura y visibilidad no necesariamente implica mayor aceptación social, pues las expectativas socioculturales que se tienen hacia ellas las posicionan como cuidadoras de algunos miembros de la familia y en ocasiones proveedoras del hogar, reproductoras de elementos culturales del Istmo, también es exigencia que mantengan una vida decorosa. Las trasgresiones a las normas de género que ellas realicen se disciplinan mediante rechazo, violencia e incluso con la muerte.

Recientemente, algunas muxes se han reconocido a sí mismas como muxe-trans y critican la categoría del “tercer género”, pues para ellas esto no representa fielmente sus experiencias corporales, debido a que implícitamente les es negado lo que ellas son: mujeres. Las activistas muxe-trans apuestan por la autonomía corporal, la autodeterminación de

género y la posibilidad de elegir, de tomar sus propias decisiones en su vida. Ellas critican con vehemencia los mitos que se han formado sobre lo muxe como la supuesta aceptación de su identidad por la familia y la comunidad, además apelan a la diversidad de formas de entender y habitar las corporalidades muxe.

En cuanto a las corporalidades muxe *gunaa* o muxe mujer estamos refiriéndonos a transiciones corporales que en algunos casos son ocasionales, esporádicas e incluso corporalidades que son moldeadas mediante trucos o “hechizos” para obtener una apariencia “femenina”, es decir, no buscan un cambio corporal radical. A pesar que las muxes *gunaa* pueden vivir sus cotidianidades realizando una serie de prácticas corporales asociadas a la feminidad, como un performance de género “femenino”, no necesariamente se consideran mujeres. En cambio, las muxe-trans realizan transiciones más duraderas y estables a través del tiempo, algunas muxe-trans encuentran en las intervenciones quirúrgicas una opción válida para acercarse a su corporalidad deseada.

Las muxe-trans se reconocen a sí mismas como mujeres istmeñas, aceptan su legado muxe y con orgullo incorporan los elementos muxe a sus vidas, reconocen las luchas que les han antecedido y que continúan librando, pero ponen dentro del escenario esta otra opción de vivir la muxicidad, no sólo como una persona dual o un “tercer género”, sino como las mujeres que son. En últimos años las muxe-trans han emprendido luchas relacionadas con su cambio de identidad de género legalmente y se mantienen luchando para que su identidad de género sea reconocida por las otras compañeras muxes y por el resto de la sociedad.

Cabe mencionar que en el Istmo de Tehuantepec algunas muxes ven con recelo la identidad muxe-trans, pues consideran que con ella se están violando los preceptos

identitarios del muxe argumentando que el muxe es en esencia un tercer género, que no intenta ser mujer y que no tiene la necesidad de intervenir su cuerpo. Sin embargo, también hay algunos colectivos conformados por activistas muxe-trans que brindan nuevas perspectivas para entender lo muxe en el contexto actual y apelan a la unión entre muxes promoviendo la inclusión de todas las formas de habitar el cuerpo muxe.

Esta tesis describe tres itinerarios corporales que dan cuenta de trayectorias biográfico-corporales, sus puntos de quiebre e inflexiones, pero también se pueden rastrear elementos comunes que influyen en la construcción de corporalidades e identidades de género. Si bien se ha dicho en diferentes trabajos académicos que las muxes son respetadas y aceptadas en la sociedad istmeña, lo cierto es que la violencia contra ellas está presente en diferentes ámbitos sociales del Istmo oaxaqueño, desde el núcleo familiar, la familia extendida, el barrio, la escuela entre otros espacios. Las manifestaciones de la violencia son variadas, estas pueden presentarse en formas de abuso sexual, violencia física, violencia emocional o psicológica, el no reconocimiento de su identidad, la violencia económica y el asesinato.

Desde muy pequeñas las muxes *gunaa* y las muxes-trans se reconocen a sí mismas como personas que desbordan los estándares heterosexuales istmeños, en los casos de Mitzary y de Frida se puede observar cómo ellas ya desde la edad preescolar se reconocían como personas distintas al resto, pues sabían que el guion de género asignado hacia ellas no era el que deseaban seguir. Desde esos momentos ellas mostraban su inconformidad con el rol de género masculino y se acercaban más hacia los roles femeninos, estos daban mayor sentido a su experiencia de género.

El guion de género istmeño es rígido y la sociedad tolera poco los desacatos hacia el mismo, de tal suerte que los padres de familia, principalmente los hombres, buscan alternativas para que sus hijas muxes acepten los guiones de género, los asuman y los reproduzcan. En el Istmo está vigente una matriz heterosexual que da inteligibilidad a las corporalidades, las organiza, les asigna significaciones y de acuerdo a los itinerarios corporales mostrados se puede reconocer que las identidades muxes son relegadas a la esfera de la abyección. A pesar que se piense que el Istmo hay una supuesta aceptación hacia las muxes, la organización del género en esta región oaxaqueña muestra lo contrario.

En ese empeño de heterosexualizar a la muxe se ponen en marcha distintos mecanismos correctores, por ejemplo, en el trabajo de Farnós (2020) se relata la historia de Renata quien al asumirse como muxe *gunaa* sufrió el rechazo de su familia, lo que provocó que buscaran ayuda psicológica para “corregir” la identidad de género de su hija. Es común que los padres muestren intentos de “corregir” a sus hijos e hijas a quienes consideran “desviados” de la norma de género esperada, otra forma para heterosexualizar a las muxes es a través de la violencia y de la imposición de actividades asignadas a la masculinidad istmeña.

Mediante castigos físicos y psicológicos, los padres intentan convertir en “hombre” a la muxe, lejos de que esta adquiera el título de “varón” en la sociedad, lo que en realidad acontece es que ella se convierte en víctima de un tipo de tortura física y psicológica. En el afán de corregir su orientación sexo-afectiva y su identidad de género se termina provocando un daño a la subjetividad de la muxe, una vejación a sus derechos humanos, a su autonomía y autodeterminación de género. Sin embargo, ellas no renuncian a sus gustos, a su forma de ser, a su esencia, ante la violencia y las humillaciones ellas pueden encontrar cierto refugio en algunas personas aliadas como la madre, las amigas u otras mujeres que las apoyan, de

esta forma se crea un vínculo sensible al género donde las mujeres en ocasiones se vuelven defensoras de las muxes.

En el caso de Ruby, una mujer *trans* y muxe, está presente la violencia en el hogar. En un principio la familia está en desacuerdo con la forma en la que Ruby expresa su feminidad y es el padre quien a través de violencia intenta convertir a sus hijas en hombres, el tratamiento correctivo es imponer a sus hijas tareas de trabajo físico como la pesca, el trabajo en el campo, la albañilería entre otras labores físicamente extenuantes, las cuales en el Istmo oaxaqueño son desempeñadas por los hombres. Más tarde, la madre de Ruby reflexiona sobre el daño que la violencia causaba a sus hijas y se convierte en un apoyo para Ruby y su hermana, quien también es muxe-trans.

En los casos de Frida y Mitzary la violencia también está presente desde que ellas eran pequeñas y mostraban comportamientos que eran lejanos a la masculinidad esperada. El rechazo, al igual que en el caso de Ruby, proviene principalmente del padre de familia, pero también la discriminación y la violencia sucede en la familia extendida que no ven apropiado el comportamiento de la muxe. La violencia puede provenir de los vecinos, un ejemplo de ello es el abuso sexual que Mitzary vivió cuando era niña. La escuela es otro espacio donde se les discrimina y se les agrede por cómo se expresan corporalmente, en especial los niños varones son los que las agreden, tal como Frida me compartió en su narración.

Así, queda evidenciado el carácter performativo del género, es decir, uno se hace hombre si actúa como hombre, no obstante, las experiencias de las muxes desbordan aquellos supuestos de género, pues a pesar que actuaron en ocasiones como “hombres” obligadas por

sus padres y la presión social, ello no las transformó en el hombre que se esperaba que fueran, por lo contrario, ello abonó a la desidentificación de esa masculinidad.

El carácter represivo, violento y heteronormativo del Istmo oaxaqueño propició que las muxes buscaran lugares seguros donde poder experimentar libertad con su cuerpo y por momentos sentirse por fuera como realmente se sentían por dentro, un ejemplo de ello es cuando las tres muxes buscaban espacios íntimos para poner en marcha determinadas prácticas corporales que dotaban de mayor sentido a su experiencia de género como usar ropa “femenina”, maquillarse y bailar. En otras ocasiones ellas trasgredieron algunas normas como cuando usaban ropa ajustada y colorida en público o cuando sus movimientos eran más delicados, al igual que su voz, aunque ello suponía el rechazo y repudio de los que las rodeaban.

En diferentes pasajes de esta tesis se analizan distintas fronteras que las muxes trasgreden, estas fronteras son geográficas, simbólicas, sociales y de género. Desde temprana edad las muxes traspasaron la primera frontera, la del género. El cuerpo es el primer territorio que no únicamente contiene los deseos y motivaciones de las muxes, sino que con el propio cuerpo se transitan y (des)ocupan los espacios. Aunque dentro del cuerpo hay demarcaciones, también hay porosidades que son intersticios simbólicos que permiten las trasgresiones de lo "natural", el cuerpo mismo es una frontera transitable, pues ese territorio simbólico-biológico-social y dicho proceso puede ser un continuo, puede deconstruirse o derrumbarse de acuerdo a los tránsitos (Zarco, 2019).

En los itinerarios corporales de las muxes manifiestan aquellas trasgresiones a las normas del género, ellas disentían de las expectativas sociales y culturales asociadas al ser

hombre que se imponían sobre sus corporalidades, en cambio fueron incorporando otras expectativas, las que están previstas para las mujeres. Al identificarse mayormente con lo femenino introyectaron algunas normas sociales, por ejemplo, llegar virgen al matrimonio, casarse, formar una familia con un hombre heterosexual y dedicar su vida a él. No obstante, todo esto es restringido para ellas, pues está mal visto en la sociedad istmeña que la muxe tenga novio, se case o forme una familia, lo que se esperaría de ellas es que desempeñen aquellas funciones relacionadas al cuidado de la vida de otros.

Por tanto, el amor y las relaciones de pareja quedan en el último lugar de sus opciones. No es fácil para una muxe explorar su sexualidad y establecer vínculos sexo-afectivos con los hombres istmeños, pues estos por lo general aceptan una relación ocasional o más o menos duradera con una muxe, pero a cambio de que esta les pague. Además de todo ello, expresar su identidad de género a través de prácticas corporales como dejarse el cabello largo, peinarse, maquillarse, vestirse como ellas quisieran es algo que sus familias y el resto de la sociedad no siempre toleran.

El ambiente restrictivo del Istmo impulsa a las muxes a buscar nuevos horizontes donde puedan explorar su vida sexual y afectiva con mayor fluidez, al mismo tiempo que buscan espacios con mayor apertura y tolerancia hacia sus identidades de género, en ese sentido la migración es la llave que abre una puerta de posibilidades. Tal como señala Ordón (2018), la migración permite mayor libertad a las muxes, es mediante ella que pueden acceder a distintos recursos, iniciar un proceso interno de autoconocimiento y aceptación de sí mismas, de sus deseos y de sus identidades.

Las muxes han tenido la necesidad de dejar sus lugares de orígenes debido al rechazo hacia su sexualidad e identidad de género no normativa, la violencia y la carencia de oportunidades sociales. Ellas deciden migrar hacia ciudades más grandes como Guadalajara o la Ciudad de México por la apertura hacia la diversidad sexual que éstas tienen. En casos como el de Frida y Mitzary, se puede observar que el motivo principal de su movilidad humana hacia a la Ciudad de México se debió, por un lado, para buscar libertad, pero también por seguir al amor, es decir, llegaron a la Ciudad de México acompañando a sus parejas que radicaban ahí. Por otro lado, la historia de Ruby representa una acción de escape que se emprendió para resguardar la vida, pues ella fue amenazada en su ciudad natal, Juchitán.

A través de los relatos contenidos en esta tesis se puede observar que las muxes en su lugar de origen están atravesadas por mandatos de género rígidos y estrictos, los cuales implican una serie de medidas sociales que señalan y penalizan a aquellas corporalidades e identidades que trasgreden la matriz heterosexual. Lo anterior se sustenta en discursos y prácticas heteronormativas, sexistas, transfóbicas, homofóbicas, androcéntricas y patriarcales. De tal suerte, vale la pena señalar que detrás de las decisiones sobre el proceso migración, se encuentran condiciones que limitan o impiden el desarrollo pleno de las personas muxes y en algunas ocasiones estas se ven forzadas a dejar su tierra para salvaguardar su integridad, tal como le sucedió a Ruby.

Respecto al punto al punto anterior es necesario reconocer que si bien, en los casos documentados en esta tesis sólo se expone la amenaza de muerte hacia Ruby, queda manifiesto el carácter patriarcal, cissexista y transfóbico que contiene el Istmo oaxaqueño, pues, aunque a Frida y a Mitzary no fueron amenazadas de muerte expresamente, la violencia se vivía en la cotidianidad, de forma sistemática y estructural. El discurso heteronormativo

es ampliamente aceptado en un territorio generizado como en el Istmo, donde las relaciones de poder son tan dispares y la dominación y exclusión hacia las muxes se ve en actos tan ordinarios como prohibirles determinadas expresiones de género. No obstante, es ese carácter restrictivo lo que en parte moviliza a las muxes a buscar nuevos horizontes para habitar y escapar hacia lugares que prometan una vida más plena, aunque no siempre lo consiguen.

Las muxes y las mujeres tienen un largo camino para ganarse el respeto dentro de su sociedad (Miano, 2002), aceptar y actuar conforme a los mandatos de género es un medio para ganarse el respeto, pero en el caso de las muxes estas normas implican negar una parte de lo que ellas son, por tanto, la violencia y otras restricciones sociales que limitan la vida de las muxes son, en ocasiones, el motor que las impulsa a dejar su hogar y emprender una trayectoria migrante.

Llegar y habitar en la Ciudad de México supone un gran reto para la muxe, pues esta migración implica un choque cultural que conlleva violencia y discriminación. Aunado a ello, la muxe llega a la Ciudad de México con la idealización que tenía sobre el amor y aquí se materializa la fantasía de tener un esposo, ser la mujer de un hombre. Sin embargo, ello no dura mucho, la ruptura con sus parejas implica también una ruptura epistémica que les permite reflexionar profundamente sobre las implicaciones de los roles de género y las expectativas sociales que se imponen hacia ellas. Pero ¿Qué sucede con las identidades muxes cuando se migra a la Ciudad de México? Toda movilización y transición geográfica tiene profundas implicaciones en la subjetividad de la muxe, sobre todo en lo referido al tema identitario.

La importancia de las prácticas corporales es que estas conforman un elemento central para comprender la construcción, tanto de las identidades como de la constitución propia de los sujetos inmersos en una cotidianidad que, se encuentra enmarcada en un sistema cultural dominante donde ellas y ellos se desenvuelven (Muñiz, 2010). Muñiz (2010) deja claro que la práctica corporal es en sí la representación del actuar del individuo mediante su corporalidad, son las acciones que el sujeto desempeña dentro de su entorno sociocultural e histórico.

[...] las “prácticas corporales” en tanto usos y disciplinas se constituyen [...] Es decir [...] En dicha exploración están comprendidas imágenes y representaciones, acciones y vivencias, tanto como los procesos de construcción y reconstrucción de las subjetividades y las identidades de los sujetos. [En] Este proceso permanente, las prácticas corporales, tanto como los discursos, las representaciones, se suceden participando de la performatividad y materialización de los cuerpos (Muñiz, 2010: 20).

Así, la muxe a través de las prácticas corporales expone todo un entramado cultural que la soporta, pero también muestra las representaciones y creencias que ésta tiene sobre el mundo y al mismo tiempo evidencia los diversos cambios y transformaciones identitarias, pues a medida que la muxe avanza en su trayectoria biográfica-corporal va integrando nuevos elementos a su repertorio de prácticas corporales y resignificando otros elementos que en su conjunto influyen en el entendimiento de sí misma y del mundo, de la forma de habitar su cuerpo y otros espacios.

Los itinerarios corporales de Mitzary, Frida y Ruby son diversos, pero convergen en algunos puntos, a pesar que las tres se consideran muxes, son originarias del Istmo de Tehuantepec y sus generaciones son cercanas entre sí, la forma que expresan su muxeadad varía en cómo se nombran a sí mismas, la manera en que habitan sus corporalidades. Ruby es una mujer *trans* que al mismo tiempo se reconoce como muxe, desde que era pequeña ella

se reconoció, no como un tercer género, sino como una mujer y así se vivió a lo largo de su vida.

Ruby, desde su infancia se colocó en una posición de feminidad, la cual expresaba con su forma de vestir, de hablar, de moverse, pero también en el tipo de trabajo que desempeñaba, así como en sus relaciones con los hombres, es decir, desempeñaba las actividades esperadas para una mujer istmeña. No obstante, a partir del evento violento que vivió, se vio forzada a resguardarse en la Ciudad de México con su hermana. La ciudad a Ruby le abrió la puerta a posibilidades que anteriormente no se imaginaba: incursionar en el trabajo sexual y generar recursos económicos para mantener a la familia, pero también habitar en la ciudad influyó para que ella se sometiera a intervenciones quirúrgicas para modificar su cuerpo.

Cuando Ruby vivía en el Istmo nunca pensó en intervenir su corporalidad, pero una vez estando en la Ciudad de México y percibiendo mucho más dinero que el que podría ganar en el Istmo, decidió someterse a operaciones de las que ella se siente orgullosa, pues la imagen que ella tiene de sí misma es la que desea tener y mantener.

Estar lejos de su lugar de origen a las muxes provoca añoranza por su cultura, en el caso de Frida y Mitzary esto se hizo evidente una vez que arribaron a la ciudad y al sentirse lejanas de su tierra pusieron en marcha una serie de estrategias para resaltar su origen étnico. Dichas estrategias corresponden a prácticas corporales asociadas al travestismo, a través de éstas ellas lograron incorporar elementos zapotecos en espacios urbanos. También se genera el deseo de saberse zapoteca, ello las impulsa a recuperar sus raíces y una forma de hacerlo es a través de la ropa. En su cuerpo portan su cultura con orgullo. Incluso algunas muxes

comienzan su travestismo una vez que llegan a vivir a la CDMX debido a que les era prohibido vestirse con “ropa de mujer” anteriormente.

Cabe mencionar que ni Frida ni Mitzary se vestían con trajes regionales como hoy en día lo hacen, incluso antes de llegar a la Ciudad de México, Mitzary no se reconocía como muxe, fue el proceso previamente descrito lo que la movilizó a adoptar su identidad muxe. Caso contrario al de Frida, pues ella desde joven se reconoció como muxe, sin embargo, debido a las presiones sociales y al clima de rechazo en La Venta nunca portó un traje istmeño en público. En la ciudad fue cuando ellas pudieron experimentar por primera vez y de forma pública su ser muxe, portando con orgullo y dignidad los hermosos trajes que para ellas representan su historia, el reconocimiento de sus luchas, pero también el representarse como zapotecas viviendo en la urbe.

Mitzary está cada día más presente en la vida de José Luis quien se asume a sí mismo como muxe travesti, ella determina que su esencia es dual, pues por un lado se encuentra Mitzary, su parte femenina quien se encarga de producir y reproducir elementos culturales zapotecos y por otro lado está José Luis, quien es el que sale a trabajar y se encarga de suplir las necesidades cotidianas. En la ciudad José Luis comenzó a instruirse por cuenta propia en temas del travestismo, pero también con ayuda de otras muxes y amigas travestis fue perfeccionando sus prácticas corporales para realizar tránsitos de género con una duración definida. José Luis emplea “hechizos” para darle vida a Mitzary, modificando así su cuerpo de forma temporal. Cuando conocí a Mitzary ella me comentó que no estaba en sus planes intervenir su cuerpo de forma quirúrgica, sin embargo, en 2021 cuando la volví a ver se había sometido a una intervención estética de nariz, ello muestra lo dinámico y cambiante que puede ser nuestro trayecto biográfico-corporal.

Por otro lado, Frida también experimentó el travestismo con mayor apertura cuando vivió sola en la ciudad, después de varios años ella se atrevió a portar su traje, a maquillarse, a usar peluca y peinarse como siempre había querido. Ella se define como una persona con una dualidad, en ella residen las fuerzas masculinas/femeninas. Ella no se considera travesti ni mujer *trans*, ella se refiere a sí misma como muxe. Solo se viste con su traje regional en las ceremonias istmeñas que tienen lugar en la ciudad, así como en otros eventos relacionados con su cultura.

Las experiencias que las tres muxe me compartieron muestran la heterogeneidad de la muxeidad, la diversidad que las muxe tienen para habitar sus corporalidades. Ellas no necesariamente adoptan el guion del “tercer género” para explicar sus experiencias, al contrario, se mantienen críticas sobre la propia identidad muxe, pues es justamente la propia migración y las experiencias relacionadas a ésta lo que a las tres muxe les permitió analizar y reflexionar sobre su ser muxe, sobre sus dinámicas familiares, sobre la violencia, el rechazo y la exclusión, pero también sobre sus relaciones con los hombres y las implicaciones en cuanto a los roles de género.

Una de las muxe que realiza una reflexión y crítica más profunda hacia la muxeidad “hegemónica” es Ruby quien señala que lejos de existir una única forma de ser muxe, como ciertos grupos muxe de poder en el Istmo afirman, hay una multiplicidad de formas de entender lo muxe. Ruby ha sufrido la segregación y el señalamiento de otras muxe de Juchitán debido a sus intervenciones corporales, ese punto de quiebre es el que le permitió reflexionar sobre su propia identidad y se pregunta si ella deja de ser muxe por intervenir su cuerpo y se pregunta si lo muxe sólo se queda en la parte estética y corporal. Ella determina que ser muxe es una experiencia interna, de saberse parte de una cultura con tradiciones

propias, en ese sentido, Frida señala lo muxe no está en la vestimenta o las decoraciones corporales, es el lazo que se tiene con su tierra, con su cultura y con la familia lo que dota de sentido a la muxe.

Entonces ser muxe implica el sentirse parte de la cultura zapoteca que da soporte y coherencia a las experiencias muxe. La muxe es el resultado de un complejo entrettejido que abarca lo social, lo cultural, lo familiar. En ese sentido, lo anterior concuerda con la propuesta de Lukas Avendaño quien señala que la muxeidad sólo se puede entender como el entramado de lazos en los que participan varios actores sociales, es un ecosistema cultural conformado por mujeres y hombres cisgénero, pero donde también hay mujeres *trans*, travestis. Lukas en el documental de Farnós (2020) señala lo siguiente.

Más que hablar de un tercer género, yo lo que intento pensar e intento imaginar, es precisamente qué hay una expresión cultural que se ha objetivizado para decir “son los muxes”, pero no es esta identidad cultural del muxe *per se*, sino que se es muxe a raíz de todo un ecosistema cultural que le da existencia y que genera todas las condiciones sociales, económicas, políticas e incluso históricas para entender cómo es expresión cultural nos llega al día de hoy con esa presencia, con ese protagonismo, con esa fuerza y con esa forma de ver, de vivir, de querer, de amar de gozar menos ortodoxa con relación a otros contextos de la República Mexicana. Lukas Avendaño (Farnós, 2020).

No obstante, es en el cuerpo en donde se sintetizan todos los elementos antes mencionados, el lugar donde se materializa la identidad de género, donde el ser muxe de cada una de ellas queda expresado. Los itinerarios corporales con sus respectivas prácticas corporales permiten comprender a coherencia que estas son performativas y son consecuentemente necesarias para la materialización. De esta forma la identidad de género de cada muxe es una consciencia encarnada, la cual es el resultado de una trayectoria biográfico-corporal particular, está conformada y materializada a través de prácticas corporales como los gestos, el tono de voz, la vestimenta, el maquillaje, la forma en que caminan, cómo bailan, es decir, las acciones que realiza con y sobre su cuerpo.

Lejos de lo que se puede pensar, la Ciudad de México no necesariamente es amigable con la población LGBT+, ni con las personas migrantes, ni con las personas indígenas, el caso de las muxes representa el ejemplo donde dichos elementos coinciden, pues ellas son percibidas como migrantes, mujeres *trans* e indígenas. Algunos habitantes de la Ciudad de México resultan ser particularmente agresivos con los cuerpos no normativos como el de las muxes. En la CDMX se mantienen prácticas discriminatorias y violentas hacia ellas: el acoso sexual en el transporte público, el acoso racista, la prohibición para que ellas entren a determinados espacios como los antros y bares gays, las burlas y las miradas inquisidoras de algunos transeúntes de la ciudad.

No obstante, el racismo y la discriminación hacia ellas sucede también en los centros de trabajo como en el caso de Ruby y de Frida a quienes se les señalaba por ser oaxaqueñas, se les ridiculizaba por su procedencia y origen étnico. Existen otras prácticas racistas que se amalgaman con la discriminación de género, lo que resulta altamente dañino para las muxes, ellas son fetichizadas sexualmente por algunos hombres de la ciudad, quienes las ven como objetos sexuales exóticos y quienes intentan abusar de su vulnerabilidad por ser muxes, mujeres *trans* e indígenas.

Una forma en que las muxes hacen frente a las violencias cotidianas en la ciudad es a través de la vincularidad, el establecer lazos entre las muxes migrantes genera una fuerte red de solidaridad, reciprocidad, apoyo, cariño y cuidados que resulta crucial mientras la muxe vive en la Ciudad de México. Estas redes están conformadas por muxes migrantes, pero también por personas mestizas, en su mayoría hombres homosexuales y personas *trans*, las cuales se integran entre sí y crean espacios seguros donde la muxe no solamente se recrea, sino que encuentra compañía, amistad y apoyo moral.

Es cierto que no todas las muxes migrantes son amigas, incluso hay cierta rivalidad entre algunas de ellas debido a ciertas discrepancias que hay sobre el entendimiento que cada una tiene de lo muxe, el protagonismo que algunas de ellas logran en ciertos espacios y también hay disputas por determinar quién es más bella, quien es la mejor vestida y arreglada, la que brille más. En la Ciudad de México se pueden encontrar diversos grupos conformados por muxes migrantes, sin embargo, hay espacios donde todas las muxes *gunaa* y muxe *ngiuu* migrantes convergen, las velas istmeñas urbanas.

Las muxes en la ciudad ocupan distintos espacios y momentos en estos se despliegan una serie de estrategias con la intención de preservar y reproducir su identidad muxe. El primer espacio es el íntimo en el cual la muxe se integra a un grupo de muxes migrantes el cual puede ser un referente para ella, los miembros de este grupo tejen redes de solidaridad, de cuidados entre ellas y ellos. Es en este espacio donde las muxes migrantes con mayor experiencia, y en algunos casos con mayor edad, “amadrinan” a muxes migrantes más jóvenes y les enseñan a través de prácticas corporales los saberes propios de lo muxe, por ejemplo, instruyen a las jóvenes muxes en tema de la preparación de alimentos y botanas istmeñas, les comparten pautas de comportamiento para las fiestas istmeñas, las ayudan a producirse a sí mismas, es decir, a portar el traje, a maquillarse, a peinarse adecuadamente y algunas muxes enseñan también la lengua zapoteca y los oficios relacionados al muxe como el bordado.

Un aspecto relevante que sucede en la Ciudad de México, es que en algunas ocasiones las muxes amadrinan a una joven que no necesariamente es originaria del Istmo pero que está interesada en el tema muxe, algunas de las jóvenes que incursionan en el mundo muxe suelen ser de otras regiones de Oaxaca y encuentran en la comunidad muxe una posibilidad practicar

el travestismo. Por otro lado, durante el trabajo de campo conocí a chicos mestizos de la ciudad que se incorporaban a la escena muxe y se travestían con los trajes regionales. Este fenómeno es explicado por Mitzary como una forma en que algunos chicos mestizos encuentran en lo muxe una alternativa segura para comenzar en el travestismo, pues el muxe tiene una condición de respetabilidad a diferencia de una chica travesti de la ciudad.

En cuanto a los espacios públicos, entre los espacios públicos que identifiqué en la CDMX se encuentran las velas, eventos donde socializan entre ellas. En estas celebraciones se generan alianzas, se fortalecen amistades y lealtades. Son las plataformas donde las muxes despliegan una serie de prácticas corporales para afirmarse y reafirmarse como istmeñas y como muxes, por ello estas celebraciones son indispensables en la vida de la muxe mientras se encuentra en la Ciudad de México. Cabe mencionar que algunas de ellas sólo cuentan con estos espacios públicos para recrearse, como en el caso de Frida quien señala que no asiste a ningún otro tipo de celebraciones en la Ciudad de México, pues sólo se siente comprendida y contenida en las velas urbanas.

Los espacios públicos a los que la muxe asiste sin que sea agredida o folclorizada son limitados, como se mencionó antes, algunos espacios que parecieran ser seguros para la comunidad LGBT+, no lo son para las muxes, pues algunas personas de la diversidad sexual no aceptan con facilidad la incorporación de las muxes a ciertos espacios recreativos. Por otro lado, tenemos el caso de Ruby quien no asiste a lugares LGBT+ y prefiere que no se le identifique como chica *trans* y prefiere “pasar” por mujer cis, esta estrategia para protegerse resulta comprensible ante un entorno hostil que constantemente rechaza y discrimina a las mujeres *trans* y a las muxes.

Un aspecto relevante es que la migración no implica que las muxes abandonen a sus familias en el Istmo oaxaqueño, todo lo contrario, ellas continúan haciéndose cargo de la familia especialmente de los padres y de los miembros más pequeños del hogar. En los relatos biográficos se pueden apreciar que ellas entran a laborar en distintas áreas, admiten que las ganancias económicas que adquieren en la ciudad difícilmente podrían igualarse en el caso que hubieran permanecido en sus lugares de origen. La muxe al tener ingresos económicos más altos se ve comprometida a mayor responsabilidad económica con su familia.

En el Istmo de Tehuantepec las mujeres que aparentemente gozan de cierta libertad tienen primeramente que cumplir con sus obligaciones de género, es decir, actividades relacionadas al cuidado de la vida: "la mujer se siente responsable y proveedora" (Dalton, 2010: 288). En ese tenor, dicho rol de género es asumido por las muxes, es decir, las obligaciones del cuidado de la vida y también de proveedora están presentes en las muxes migrantes, las cuales preservan con firmeza los lazos familiares y las obligaciones que ello implica.

Aun cuando otros miembros de la familia trabajan, no aportan dinero para los gastos familiares, por ejemplo, los hermanos casados de las muxes no apoyan de la misma manera que la muxe lo hace, pues los hermanos argumentan que debido a que tienen sus propios compromisos familiares no pueden ayudar a los padres, por ello las cantidades de dinero que ellos aportan son escasas. En cambio, la muxe sin dudar lo envía la cantidad de dinero que supla las necesidades familiares. Por otro lado, la muxe al no estar en casa y no poder cuidar a sus padres y a otros miembros de la familia, pagan para que alguien más realice dichas actividades en su lugar, las muxes consideran un compromiso prioritario el cuidado de la vida de los otros.

El lazo que las muxes tienen con su familia es duradero y sólido, pues a pesar que ellas sortean diariamente la vida en la ciudad procuran no descuidar ese lazo que tienen con los familiares que ellas aman. Es frecuente que las muxes se comuniquen por teléfono de manera constante con sus padres y con otros miembros de la familia para mantenerse al tanto de lo que ocurre en sus hogares, no obstante, la muxe no comparte a sus familias las experiencias desagradables que vive en la Ciudad de México, ellas callan lo que sucede para no preocupar a la familia.

Las tres muxes señalaron que en un momento futuro les gustaría regresar a sus hogares, con sus familias. Algunas de ellas estarían dispuestas en retornar en cualquier momento sí la situación lo ameritara, es decir, un suceso familiar de gran impacto. Otras piensan habitar en la ciudad hasta que su juventud se agote, ellas tienen la idea que en el momento que regresen al Istmo siendo viejas, también regresarían al closet para ser “respetadas” por su comunidad.

Pensar que se tiene que regresar al closet, vivir como hombre en su vejez, tiene fuertes implicaciones en cuanto a la valoración de la sexualidad, el travestismo y otras transiciones de género y su relación con sus lugares de origen, pues reconocen que no serían bien vistas por sus paisanos. En otras palabras, la identidad de género y su expresividad no tiene un fin, está en permanente dinamismo, evolución o involución como lo muestra esta última parte. La identidad de género no tiene una meta de llegada, es en sí un proceso complejo que se desarrolla a través del tiempo y que está vinculado con el contexto y las experiencias personales y culturales que las muxes tienen.

Es verdad que las muxes con sus corporalidades irrumpen el género en los escenarios que ellas traspasan, sin embargo, vale la pena cuestionarnos también en qué medida y en qué espacios ellas, lejos de subvertir el género, terminan aceptando y reproduciendo roles y mandatos asignados al género femenino, tal como pudimos observar en los itinerarios corporales. Ese es un tema que considero se debe retomar y estudiar a profundidad, pues esta tesis no alcanzó a hacer un análisis meticuloso en ese sentido.

Las implicaciones de una metodología desde lo trans

Los pilares en los que se cimentó esta tesis son la corporalidad, la identidad de género y el proceso migratorio, tales categorías de análisis permitieron el reconocimiento de las movilidades y tránsitos de las muxes que dejaron sus lugares de origen para vivir en la Ciudad de México. Es justamente el cuerpo el que atestigua las múltiples transiciones que ellas han recorrido no solo en su trayectoria migrante, incluso en él se muestran las transformaciones que han tenido a lo largo del tiempo, las estrategias metodológicas empleadas para esta tesis fueron cruciales para conocer la trayectoria biográfica-corporal de las muxes.

A través de los relatos biográficos pude reconocer tres itinerarios corporales que dan cuenta de las diversas transformaciones que acontecen en los cuerpos de las muxes, recuperar estas experiencias reconociendo el carácter transicional de las mismas me fue posible gracias a los estudios *trans* y a la metodología empleada. Los estudios *trans* actuaron como lentes que me permitieron analizar no sólo el proceso migratorio, sino todo el proceso de transición de la muxe.

Por su parte, para esta investigación el transfeminismo me permitió comprender las relaciones de poder dentro de las relaciones de género, el sistema que limita y controla las

corporalidades, pero también de reconocer a las corporalidades disidentes, sus representaciones, sus deseos y sus tránsitos y cómo se entrelaza la identidad de género y el origen étnico. Desde esta visión se puede comprender la migración interna muxe como un tipo de movilidad humana que se refiere a trayectorias migrantes de las muxes originarias del Istmo de Tehuantepec que se desplazan hacia otras zonas de México.

Este trabajo tuvo como centralidad reconocer la trayectoria de vida de las muxes, sus lugares de origen, las violencias que las atraviesan, el rechazo y la discriminación, pero también muestra cómo ellas toman el control de sus vidas, deciden sobre sí mismas y como todo esto finalmente recae y es expresado en la corporalidad, pues finalmente el cuerpo es el primer territorio cuyas barreras son las primeras en traspasarse.

El punto más importante de la metodología fue establecer encuentros afectivos, sin ellos los datos obtenidos carecerían de profundidad y sensibilidad, fue justamente la inmersión a profundidad en los relatos biográficos de las muxes que permitieron mostrar situaciones tan difíciles como es la violencia física, psicológica y sexual a la que se vieron sometidas cuando eran más jóvenes y que se extiende en la actualidad. Fue el encuentro afectivo el puente en el que pude observar las transformaciones que tienen lugar en el propio cuerpo, un ejemplo de ello fue conocer los “hechizos” que Mitzary emplea para pasar de un género a otro, es decir, cómo las fronteras del género son pasadas y traspasadas de forma constante.

Al respecto, los encuentros afectivos dieron lugar a relatos biográficos los cuales permitieron mostrar la trayectoria de vida de las muxes, mediante este se fueron hilvanando las experiencias migratorias, la violencia, los lazos familiares, la exclusión y las prácticas

corporales en distintos contextos: en el Istmo y en la Ciudad de México. Se pudo conocer cómo se articulan los procesos transicionales en el contexto migratorio y los que le anteceden, de igual forma fue posible reconocer las formas en las que los contextos afectan a las muxes y las estrategias que ellas desarrollan para habitar algunos espacios.

La migración desde lo *trans* permite ampliar la mirada hacia la migración interna muxe, pues es a través de ella que se pueden reconocer los traspasos, las experiencias, los movimientos de los cuerpos, el deseo, de igual forma desde los estudios *trans* se pudieron identificar aquellas prácticas relacionadas con el control y el poder que se ejercen sobre las corporalidades que trasgreden el binarismo de género. En ese sentido, encontré cómo en sus lugares de origen existen discursos y prácticas que penalizan a la muxe, lo cual también sucede en el lugar de destino. Cabe mencionar que este último punto tiene que ser más ampliado, pues por cuestiones derivadas de la pandemia no pude analizar a profundidad las formas de violencia, las segregaciones y discriminaciones que las muxes sufren en diversos espacios de la Ciudad de México.

Posibles directrices y horizontes de la trayectoria

Mi tesis además de abonar al conocimiento del tema muxe, es una invitación para que otras personas retomen el estudio de la muxicidad desde una perspectiva *trans* y problematicen aspectos que por cuestiones de tiempo, espacios y recursos no pude desarrollar a profundidad, las rutas de trabajo que puede marcar mi tesis son:

a) Ampliar el análisis sobre la transfobia y cissexismo que tiene lugar en el Istmo de Tehuantepec, el cual se manifiesta en la cotidianidad de las muxes y de las *gunaa nguüu*. El análisis debe dirigirse a conocer cuáles son aquellas prácticas y discursos que limitan los

derechos de todas aquellas personas cuyas corporalidades son marcadas como abyectas. Sobre todo, un tema que debe ser atendido a detalle es lo concerniente a las prácticas de tortura y de “corrección” de la identidad de género y sexualidad no normativa de las y los muxes, pues dichas prácticas no deben ser toleradas en una sociedad que se diga democrática. Los efectos negativos de dichas prácticas trastocan gravemente la subjetividad de la muxe de forma individual, pero también colectiva, por ello es necesario conocer más al respecto.

b) Conocer cómo se incorpora lo LGBTQ+ en el Istmo de Tehuantepec, es decir, las tensiones, negociaciones, asimilaciones o la zapotequización de elementos referentes a los discursos LGBTQ occidentales y cómo todo ello trastoca las identidades de las personas de la disidencia sexual y de género del Istmo oaxaqueño. Sobre este punto sería conveniente conocer de forma minuciosa la conformación de identidades muxe-trans en el Istmo de Tehuantepec y las luchas que ellas han emprendido, pero también sobre las tensiones y negociaciones que esta “nueva” identidad tiene con el resto del colectivo muxe y con otros actores sociales.

c) Un aspecto que atendí en esta tesis, pero no se problematizó a profundidad porque no era el objetivo central, es la masculinidad o masculinidades istmeñas, pues mucho se ha escrito sobre las mujeres y las muxes, pero es poco lo que conocemos sobre las masculinidades en el Istmo de Tehuantepec, es decir, cómo se conforman, cuáles son sus características centrales, cómo expresan estas el poder y la autoridad, pero también comprenderlas en el terreno de la sexualidad y la afectividad. En ese sentido, considero pertinente un acercamiento hacia la construcción social del muxe *nguiu* o muxe hombre, pues es usual que los trabajos de investigación aborden el tema de las muxes *gunaa* dejando al primero fuera de foco.

d) Ampliar la mirada sobre la migración interna de mujeres *trans* indígenas. Es un hecho que esta población es de las más olvidadas e invisibilizadas, no solo en los estudios migratorios sino en términos generales, pero al mismo tiempo es una de las poblaciones más vulnerables. A lo largo de mi trabajo de campo pude conocer a varias mujeres *trans* indígenas de diversas partes de Oaxaca y de Chiapas que migraron hacia la ciudad de Oaxaca de Juárez o hacia la Ciudad de México en busca de oportunidades para vivir una vida más plena y libre de violencia. Una característica que compartían aquellas mujeres es que en sus lugares de origen fueron despreciadas y experimentaron múltiples violencias las cuales estaban vinculadas a su identidad de género no normativa, de igual forma las violencias suceden en los lugares de destino, los lugares que ellas ocupan.

En otras palabras, esta línea de investigación que surge a partir de esta tesis corresponde al análisis de las trayectorias de migración interna de las personas *trans* indígenas, las cuales están marcadas por la precarización, la violencia, la invisibilización social y la marginación. Se debe reconocer que las personas *trans* son frecuentemente desplazadas, exiliadas por su condición sexo-genérica. Todo ello sin perder de vista la naturaleza estructural de la violencia hacia las corporalidades *trans* indígenas.

Las posibles líneas de trabajo que señale anteriormente son necesarias atenderlas desde la academia, es justo que coloquemos a las vidas de las mujeres *trans* indígenas pues en ellas se intersectan diferentes factores que las mantienen bajo control, dominación y marginación. Sobre la migración sería necesario que los investigadores e investigadoras identificaran rutas migrantes, caracterizaran las rutas de desplazamiento de las mujeres *trans* indígenas, indagar sobre las motivaciones para emprender un proceso migratorio o en su caso

de desplazamiento forzado, identificar las violencias contextuales en los lugares de origen y destino.

Es necesario reconocer que es escasa la atención para personas *trans* indígenas en los lugares de destino, un ejemplo claro de ello es la discriminación y exclusión que las muxes viven en la Ciudad de México, aun cuando esta se supone que es una ciudad amigable con los migrantes y la población LGBT. Por ello son necesarios más estudios que aborden los temas relacionados a la violencia, el racismo, la precarización y marginación hacia las personas *trans* indígenas para conocer a mayor detalle las formas en que estas problemáticas se presentan y pensar en soluciones que favorezcan el desarrollo de las personas *trans*, en ese sentido, al tener mayor conocimiento sobre sus problemáticas se puede intervenir desde políticas públicas, modelos de atención a migrantes y sensibilización a la población en general respecto a la migración *trans* indígena.

REFERENCIAS

- Acosta, F., y Cruz, R. (2015). Factores económicos y sociales asociados a la migración interna en México en el período 1995-2010. En A. Feliz y C. Rodolfo (Eds.), *Migración interna en México Tendencias recientes en la movilidad interestatal* (pp. 115–148). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, A. C.
- Alberti, P. (1999). La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis. *Nueva Antropología*, XVI (55), 105–130.
- Alejo, A. (2020). Política exterior y ciudad santuario a la luz de un proceso de desnacionalización. El caso de Ciudad de México. *Colombia Internacional*, 102, 165–189. <https://doi.org/https://doi.org/10.7440/colombiaint102.2020.08>
- Amantino, M. (2011). E eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. En M. del Priore y M. Amanito (Eds.), *História do corpo no Brasil*. Sao Paulo: Unesp.
- Andrómeda, N. (2017). Los Muxe dignos representantes de la sociedad del Istmo. XXXI Congreso ALAS: *Las encrucijadas abiertas de América Latina. La sociología en tiempos de cambio*, 1–15. Montevideo.
- Anzaldúa, G. (1999). Cassell's encyclopedia of queer myth, symbol, and spirit: gay, lesbian, bisexual, and transgender lore. *Choice Reviews Online*. <https://doi.org/10.5860/choice.36-4226>
- Aulette, J., y Connell, R. W. (1991). Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics. *Social Forces*. <https://doi.org/10.2307/2579508>
- Azkona, N. (2013). Two-spirit people de ayer y de hoy: deconstruyendo el género basado en el dimorfismo sexual para la reconstrucción de un tercer género basado en la tradición. *Inguruak: Soziologia eta zientzia politikoaren euskal aldizkaria = Revista vasca de sociología y ciencia política*, (55–56), 1481–1493.
- Azócar, D. (2018). *La escuela-frontera. Subjetividades interseccionales y nuevas pragmáticas del reconocimiento en Escuelas Públicas de Quilicura con jóvenes migrantes haitianos*. Tesis de maestría, Universidad de Chile: Facultad de Ciencias Sociales.
- Barbosa, L. (2013). Muxes de Juchitán: sobre la errancia y el efeminismo en campo. *Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos)*, 1–8. Florianópolis.
- Barbosa, L. (2015). *Los muxes de Juchitán: de hombre para hombre*. Tesis de doctorado.

Universidad de Guadalajara. México.

Bartolo, E. V. (2010). *Las otras hijas de San Vicente*. Oaxaca.

Becattini, N. (2020). La tercera vía: la lucha diaria de los muxes y la fluidez de género en México. Recuperado el 12 de diciembre de 2020, de Proyecto Wakaya website: <https://www.proyectowakaya.com/muxes-genero/>

Bennholdt-Thomsen, V. (1994). *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Bevacqua, G. (2014). México-Argentina: la identidad muxe en Réquiem para un Alcaraván de Lukas Avendaño. *KARPA: Journal of Theatricalities and Visual Culture*, 7, 1–16. Recuperado de <http://www.calstatela.edu/misc/karpa/Karpa7b/SiteFolder/bevacqua1.html>

Blanco, C. (2000). *Las migraciones contemporáneas*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.

Boy, M. (2018) El otro espacio público en los estudios urbanos de la Argentina actual: el género y las sexualidades también construyen ciudad. *QUID 16*, 9, 153-167.

Bravo, E. (2015). Transitando. La deconstrucción de la identidad de género trans: El caso de las mujeres trans de ATTTA, Santiago del Estero. En *XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales*. Buenos Aires.

Briseño-Maas, M. (2016). La violencia hacia las mujeres en Oaxaca. En los caminos de la desigualdad y la pobreza. *LiminaR*, 14(2).

Bryant, K. (2009). Trans Studies. En J. O'Brien (Ed.), *Encyclopedia of gender and society. Volumes 1 & 2* (pp. 848–853). Thousand Oaks, California: SAGE.

Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género, un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 9(18), 296–314.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.

Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

- Cabral, M. (2011). La paradoja transgénero. En C. Cácares, M. Mogollón, G. Pérez, y F. Olivos (Eds.), *Sexualidad, ciudadanía y derechos humanos en América Latina: un quinquenio de aportes regionales al debate y la reflexión* (pp. 97–104). Lima: Instituto de Estudios en Salud y Desarrollo Humano/UPCH.
- Cachorro, G. (2010). La ciudad, los jóvenes y el campo de las prácticas corporales. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, 31(3), 43–58.
- Calderón, L., Eguizel, I., González, A., y Rebeca, G. (2019). *La ciudad intercultural. Panorama general sobre el proyecto de hospitalidad en la Ciudad de México*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Camminga, B. (2017). Where's your umbrella? Decolonisation and Transgender Studies in South Africa. *Postamble. A Transdisciplinary Postgraduate Journal of African Studies*, 10(1).
- Cárdenas, E. (2014). Migración interna e indígena en México: Enfoques y perspectivas. *Intersticios Sociales*, 7, 1–28.
- Careaga, G. (2015). *Migración LGBT a la Ciudad de México. Diagnóstico y principales desafíos*. Ciudad de México: Fundación Arcoíris por el respeto a la diversidad sexual.
- Castro, R. (2013). *Ritual festivo de la vela entre los zapotecos del Istmo radicados en la Ciudad de México, año 2013*. Para optar por título de licenciado en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano y artes de hacer*. México: Universidad Ibero-americana.
- Cora, A., Standlee, A., Bechkoff, J., y Cui, Y. (2009). Ethnographic approaches to the internet and computer mediated communication. *Journal of Contemporary Ethnography*, 38(1), 52–84. <https://doi.org/10.1177/0891241607310839>
- Coronado, M. (2004). *Procesos de etnicidad de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec. Una relación entre la resistencia y la dominación*. ENAH.
- Cortés, V. (2019). Ñuu Savi el pueblo de la lluvia en el poniente de la Ciudad de México. En I. Pérez (Ed.), *Indígenas urbanos. Proyecto de investigación etnográfica de la Ciudad de México* (pp. 20–43). Ciudad de México: Gobierno de la Ciudad de México/Secretaría de Cultura.
- Corzo, P. (2014). *La fascinante historia de los muxhes*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=D2XyrHfKhas>

- Cruz-Altamirano, L. (2000). *El Istmo rural: entre el desarrollo neoliberal y la construcción territorial autónoma*. Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Geografía, UNAM.
- Cruz, C. (1935). *El Tonalámatl Zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*. Oaxaca de Juárez: Gobierno del Estado.
- Cruz, L. E. (2017). Comunidad, itinerarios corporales y performance: tres niveles analíticos para abordar la socialización de género muxe. *Primer Coloquio Interuniversitario de Estudios de Género. Una perspectiva interdisciplinaria Eje temático: Diversidad e identidad sexual*. Ciudad de México.
- Dalton, M. (2010). *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De la Cruz, V. (2000). De los binnizá a los istmeños. De la identidad étnica a la identidad regional. En L. Reyna (Ed.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI* (pp. 215–229). CIESAS, INI, Miguel Ángel Porrúa.
- De Lara, M. (1999). *La vela de las auténticas intrépidas buscadoras del peligro*. México D. F.: CONACULTA/FONCA.
- Devillard, M., Franzé, A., y Pazos, Á. (2012). Apuntes metodológicos sobre la conversación en el trabajo etnográfico. *Política y Sociedad*, 49(2), 353–369.
- Émon, A., y Garlough, C. (2015). Refiguring the South Asian American tradition bearer: Performing the “third gender” in Yoni Ki Baat. *Journal of American Folklore*, 128(510), 412–437. <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.128.510.0412>
- Espino, D. (2015). *Del Istmo de Tehuantepec a Baja California: Experiencia migratoria y la reconstrucción de pertenencia en familias zapotecas en Ensenada (tesis de maestría)*. CIESAS-Unidad Golfo.
- Esteban, M. L. (2008). Etnografía, itinerarios corporales y cambio social. Apuntes teóricos y metodológicos. En M. E. Imaez (Ed.), *La materialidad de la identidad* (pp. 135–158). España: Hariadna Editoriala.
- Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Madrid: Edicions Bellaterra.
- Farnós, A. (productora). (2020). *La realidad muxe: El no paraíso del Istmo de Tehuantepec*. España: Conciencia Cultural.
- Fernandes, E., y Arisi, B. (2017). *Gay Indians in Brazil: Untold Stories of the Colonization of Indigenous Sexualities*. Switzerland: Springer.

- Fernandes, E. R. (2014). Homosexualidades indígenas y descolonialidad: algunas reflexiones a partir de las críticas two-spirit. *Tabula Rasa*, (20), 135–157. <https://doi.org/10.25058/20112742.174>
- Fernández, R. (2019). La productividad geográfica del cissexismo: diálogos entre los estudios trans y la geografía. En *Las ciencias sociales en tiempos de ajuste* (pp. 267–286). Buenos Aires: FLACSO.
- FICYN. (2019). *Conversando con Oscar Cazorla*. Recuperado de <https://www.facebook.com/revistafiestaistmena/videos/324591614850053>
- Flores, A. (2009). *La mujer zapoteca en la música istmeña de México*. Universidad de Salamanca.
- Flores, J. A. (2010). Travestidos de etnicidad zapoteca: los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos e híbridos. *Anuario de Hojas de Warmi*, 15.
- Flores Martos, J. A. (2012). Cuerpos poderosos y sobreexposados: Los muxes de Juchitán como transgéneros amerindios modernos. En P. Pitchar y G. Orobitg (Eds.), *Modernidades indígenas* (pp. 319–349). Madrid: Iberoamericana-Vevuert.
- Flores, R. (2011). *La milpa de la nube (Ra'ñaas sti Bini'Zaa)*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones en Ecosistemas.
- Fricker, M. (2007). *No Epistemic injustice: Power and the ethic of knowing*. New York: Oxford Studies Press.
- Gil, S., y Orozco, A. (2010). Transfeminismo: ¿sujetos o vida en común? Periódico. *Periódico Diagonal*, 19(07), 157–160.
- Gómez, A. (2004). Trascendiendo. *Desacatos*, 16, 198–208.
- Gómez, A. (2020). Etnosexualidad e identidades de género transbinarias: apuntes etnográficos para la reflexión. *RELIES: Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, 2, 115–141.
- Gómez, Agueda. (2009). El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas. *Revista Mexicana de Sociología*, 71(4), 675–713.
- Gómez, Agueda. (2010). Etnicidad y tercer género. *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional*, 2385–2399. Santiago de Compostela, España.
- Gómez, Agueda, y Miano, M. (2006). Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec. *Gazeta de Antropología*, 22,

1–17.

Gómez, Amaranta. (2004). Trascendiendo. *Desacatos*, 15–16, 199–208.

Graul, S. (2019). El TERCER GÉNERO DE LOS BINNIZÁ ENTRE GLOBALIZACIÓN Y ETNICIDAD: ¿Identidades híbridas? *Odeere*, 4(7), 43. <https://doi.org/10.22481/odeere.v4i7.4963>

Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Güelman, M., y Borda, P. (2014). Narrativas y reflexividad: Los efectos biográficos del enfoque biográfico. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 4(1), 1–17.

Guerrero, R. (1939). La fiesta tradicional en Juchitán. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo terce, 242–256.

Guerrero, S., y Muñoz, L. (2018). Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 4, 1–31.

Hernández, A. D. (2019). *A territorialidade dos muxes*.

Hines, S. (2007). *TransForming gender. Transgender practices of identity, intimacy and care*. Great Britain: The Policy Press.

Horak, L. (2018). Trans Studies. *Feminist Media History*, 4(2), 201–206.

INEGI. (2021a). *Panorama sociodemográfico de Ciudad de México: Censo de población y vivienda 2020*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

INEGI. (2021b). *Panorama sociodemográfico de Oaxaca: Censo de Población y Vivienda 2020* (Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Ed.). Aguascalientes.

Islas, A. (2005). *Muxes: Auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro*. México: IMCINE.

Jiménez, C. (2020, diciembre 29). Asesinaron a 15 mujeres trans en Oaxaca este 2020. *El Universal, Oaxaca*.

Jiménez, C. (2021, junio 28). Transfeminicidios en el Istmo de Oaxaca. *El Universal, Oaxaca*. Recuperado de <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/transfeminicidios-en-el-istmo-de-oaxaca-doble-moral-y-silencio-en-el-paraiso-muxe>

- Khanna, A. (2007). Us “Sexuality Types”: A Critical Engagement with the Postcoloniality of Sexuality. En S. Stryker y A. Aizure (Eds.), *The Phobic and Erotic: The Politics of Sexualities in Contemporary India*. Nueva York: Taylor y Francis.
- Khun, A. (1991). *Cine de Mujeres. Feminismo y cine*. Madrid: Ediciones Catedra.
- Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría “género”. *Nueva Antropología*, VIII (30), 173–198.
- Latarraca, H. (2011). *Función social del traje de tehuana entre las mujeres juchitecas*. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Lebreton, D. (1991). *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d’anthropologie du corps*. Paris: Meridiens Klincksieck.
- Lewis, V. (2012). Volviendo visible lo invisible: hacia un marco conceptual de las migraciones internas trans en México. *Cuicuilco*, 19(54), 219–240.
- Lindero, S. (2017, marzo 29). La cultura de la mariposa de Lukas Avendaño en Oaxaca. *Yaconic*. Recuperado de <https://www.yaconic.com/lukas-avendano-mariposa/>
- López, V. (2018). «Diásporas trans», fronteras corporeizadas y tránsito(s) migratorios en México. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, 71, 9–34.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105–119.
- Madrigal, D. (2011). Sistema de cargos y cambio social Etnografía de la fiesta patronal en el barrio de San Miguelito de la ciudad de San Luis Potosí. *Revista de El Colegio de San Luis, Nueva época*, 1(1), 133–154.
- Marcial, E. (2014). Identidades muxes en Juchitán, Oaxaca: Cambio generacional hacia nuevas identidades sexo/genéricas. *Cultura en América Latina. Prácticas, significaciones, cartografías y discusiones en memoria de Stuart Hall. Mesa 8 Juventudes en tiempos de crisis: realidades, resistencias y alternativas*, 1–10. Aguascalientes.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111–127.
- Martínez, S. (2016). *Participación política de los muxes: entre el capital social y la vulnerabilidad (tesis de maestría)*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

- Miano, M. (2001). Género y Homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El Caso de los Muxe. En *Colegio de Antropólogos de Chile A. G.* Santiago de Chile.
- Miano, M. (2002). *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México D. F.: Plaza y Valdés/CONACULTA/INAH.
- Miano, M. (2010). Entre lo local y lo global. Los muxe en el siglo XXI. En *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional*. Santiago de Compostela, España.
- Miano, Marinella. (1998). Gays tras bambalinas: historia de la belleza, pasiones e identidades. *Debate Feminista*, 18, 186–236.
- Michel, A. (2006). Treinta Años De Modernización En Juchitán: velas, fiestas y cultura zapoteca en los procesos de transformación social. *CEMCA*, 50, 63–76.
- Mirandé, A. (2016). Hombres Mujeres: An Indigenous Third Gender. *Men and Masculinities*. <https://doi.org/10.1177/1097184X15602746>
- Molina, M. (2018). Judith Butler y las facetas de la “vulnerabilidad”: el poder de “agencia” en el activismo artístico de Mujeres Creando. *Revista de Filosofía Moral y Política*, 58, 221–238.
- Monteros, S., y Díaz, J. (2017). Migración y transexualidad: Fronteras y tránsitos corporales y geográficos. *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 16, 35–51.
- Moreno, Á., y Pichardo, J. (2006). Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad. *Revista de Antropología Iberoamericana (AIBR)*, 1(1), 143–156.
- Mott, L. (2011). A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco. En I. Brito (Ed.), *Sexualidade e saúde indígenas*. Brasília. Brasília: Paralelo 15.
- Münch, G. (1999). *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*. México D. F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Muñiz, E. (2010). Las prácticas corporales. De la Instrumentalidad a la complejidad. En E. Muñiz (Ed.), *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas* (pp. 17–50). México: Anthropos/UAM-A.
- Muñiz, E. (2018). Prácticas Corporales. En H. Moreno y E. Alcántara (Eds.), *Conceptos clave en los estudios de género, Volumen 2* (pp. 281–298). Ciudad de México: CIEG-UNAM.

- Muñoz, L. (2018). Materializar lo trans. Un diálogo entre la nueva biología y el nuevo materialismo feminista. En A. Pons y S. Guerrero (Eds.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (pp. 205–231). Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Nanda, S. (1990). Neither man nor woman: the Hijras of India. En *Choice Reviews Online*. <https://doi.org/10.5860/choice.27-6409>
- Newbold Chiña, B. (1992). *The Isthmus Zapotecs. A matrifocal Cultural of México*. Chico: California State University.
- Nicasio, I. (1997). *La identidad cultural de los zapotecos del Istmo en la ciudad petrolera de Minatitlán*. Tesis de licenciatura, ENAH.
- Nieto, J. A. (2003). *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa.
- Ordaz, E. (2015). *Historias dispersas en la tierra del viento II*. La Venta, Oaxaca: Acciona Energía.
- Ordón, N. (2017). *Migración, género y etnia. Identidad muxe en la ciudad de Guadalajara, México (Tesis de maestría)*. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales.
- Ortiz-Hernández, L., y Mendoza-Pérez, J. (2020). Violencia sutil y salud mental en población lésbico, gay y bisexual de la Ciudad de México. *Inclusión, 1*, 10–27.
- Petrozziello, A. (2013). Género en marcha. Trabajando el nexo migración-desarrollo desde una perspectiva de género. En 2013. Santo Domingo: United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women.
- Pickett, V. (2007). *Vocabulario zapoteco del Istmo*. México D. F.: Instituto Lingüístico de Verano A. C.
- Picq, M. (2020). La colonización de sexualidades indígenas: entre despojo y resistencia. *Contemporânea, 10*(1), 13–34.
- Platero, R. L. (2014). *Trans*exualidades. Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Madrid: Ediciones Bellaterra.
- Plummer, K. (2001). *Documents of life*. London: SAGE Publications.
- Pons, A. (2018). Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes: hacia una etnografía afectiva. En A. Pons y S. Guerrero (Eds.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (pp. 23–54). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

- Pons, A., y Garosi, E. (2018). Trans. En H. Moreno y E. Alcántara (Eds.), *Conceptos clave en los estudios de género. Volumen 1* (pp. 307–326). Ciudad de México.
- Pons, A., y Guerrero, S. (2018). *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Prieto, A. (2014). “RepresentaXión” de un muxe: la identidad performática de Lukas Avendaño. *Latin American Theatre Review*, 48(1), 31–54.
- Reddy, G. (2007). Sexual Differences and Their Discontents: Shifting Contexts of “Thirdness” in Hyderabad. En B. Bose y S. Bhattacharyya (Eds.), *The Phobic and the Erotic: The Politics of Sexualities in Contemporary India*. London: Seagull Books.
- Reina, L. (2019). *Historia del Istmo de Tehuantepec. Dinámica del cambio sociocultural, siglo XIX*. Ciudad de México: INAH.
- Ripamonti, P. (2017). Investigar a través de narrativas: notas epistémico-metodológicas. En M. Alvarado y A. De Oto (Eds.), *Metodologías en contexto. Intervenciones en perspectiva feminista/colonial/latinoamericana* (pp. 83–104). Buenos Aires: CLACSO.
- Rivera-Garza, C., y Herdt, G. (1996). Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. *Ethnohistory*. <https://doi.org/10.2307/483350>
- Rojas, L., y Aguirre, A. (2013). Políticas trans-feministas y trans-fronterizas desde las diásporas trans migrantes. Migrantes transgresorxs. En *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 127–140). Tlalaparta.
- Romer, M. (2019). *Migrantes indígenas en la Ciudad de México. Procesos de emancipación e inserción urbana*. Ciudad de México: instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rubin, G. (1996). El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo. En Martha Lamas (Ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35–96). México D. F.: PUEG-UNAM.
- Sánchez, C. (2019). La utopía es como una mariposa que se lanza al mar. Recuperado el 19 de noviembre de 2020, de <http://neotraba.com/la-utopia-es-como-una-mariposa-que-se-lanza-al-mar/>
- Sarabí, J. R. (2012). *Skate, espacios urbanos y jóvenes en la ciudad de La Plata* (Tesis de Maestría. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación). Recuperado de http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/%0Ahandle/10915/31293/Documento_completo_.pdf?sequence=1

- Serrano, A. (1997). “Le sujet comme processus inachevé”. En G. Bajoit y E. Belin (Eds.), *Contributions à une sociologie du sujet* (pp. 95–111). Paris: L’Harmattan.
- Sigal, P. (2011). *The flower and the scorpion: Sexuality and ritual in early Nahua culture*. Durham: Duke University Press.
- Soares, C. L. (2006). Prácticas corporales: Historias de lo diverso y lo homogéneo. En A. Ainsenstein (Ed.), *Cuerpo y cultura: prácticas corporales y diversidad*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- Sosa, D. (2011). *Las velas en la Ciudad de México: La construcción de una identidad regional de los migrantes istmeños*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Ciencias Sociales. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, UACM.
- Soto, P. (2009). Lo público y lo privado en la Ciudad. *Casa del Tiempo*, 5(17), 54–58.
- Stryker, S. (2004). Transgender studies: Queer theory’s evil twin. *A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 10(2).
- Stryker, Susan 2006 “(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies” en Stryker, Susan y Whittle, Stephen (eds.). *The Transgender Studies Reader*. New York: Routledge.
- Stryker, S. (2017). *Transgender history: the roots of today’s revolution*. Berkeley: Seal.
- Stryker, S., y Currah, P. (2014). General editor’s introduction. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 1(3).
- Suárez, A., y Miano, M. (2008). Dimensiones discursivas del sistema de sexo y género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México) *Papers*, 88, 165–178.
- Subero, G. (2013). Muxeninity and the institucionalitacion of a third gender identity in Alejandra Islas’s muxes: auténticas, intrépidas, buscadoras de peligro. *Hispanic Research Journal*, 14(2), 175–193.
- Cotten, T. (2012). Introduction: Migration and morphing. En T. T. Cotten (Ed.), *Transgender migrations. The bodies, borders and politics of transition* (pp. 1–7). New York: Routledge.
- Tauches, K. (2009). Transgender. En J. O’Brien (Ed.), *Encyclopedia of gender and society. Volumes 1 y 2* (pp. 843–847). Thousand Oaks, USA: SAGE.
- Tenoch Laaksonen, S. (2016). *Entre fantasía y realidad. Existencias transformadoras de los muxes juchitecos: explorando identidades discursivas y performativas de hacer género*

- Tenorio, L. (2016). *Construcción cultural del cuerpo y su relación con el discurso identitario de género en mujeres rurales de la Comuna de Marchigüe, Región de O'Higgins*. Tesis para optar al grado de Magister en estudios de género y cultura, mención ciencias sociales. Universidad de Chile.
- Tepichin, A. M. (2018). Estudios de género. En H. Moreno y E. Alcántara (Eds.), *Conceptos clave en los estudios de género. Volumen 2* (pp. 97–108). Ciudad de México: CIEG-UNAM.
- Torres, J. (2017). El corredor del Istmo de Tehuantepec: de los proyectos fallidos a las nuevas posibilidades para su desarrollo. *Espacios Públicos*, 48, 127–149.
- Toscano, A. (2020). Elvis Guerra. Poesía y muxes con mucho orgullo. Recuperado el 12 de marzo de 2021, de <https://www.youtube.com/watch?v=Cumcq3XgmNsy844s>
- Towle, E., y Morgan, L. (2006). Romancing the transgender native: rethinking the use of the “third gender” concept. En S. Stryker y S. Whittle (Eds.), *Transgender Studies Reader* (pp. 666–686). United States: Routledge.
- Urbiola, A., Vázquez, A., y Macías, G. (2016). La agenda emergente de las ciencias sociales: Conocimiento, crítica e intervención. 5° *Congreso Nacional de Ciencias Sociales “La agenda emergente de las ciencias sociales: Conocimiento, crítica e intervención”*, 380–397.
- Uribe, M. (2011). Características etnográficas de los zapotecos de la Ciudad de Minatitlán, Veracruz. En M. Dalton y A. Nahón (Eds.), *Aproximaciones a la región del Istmo, diversidad multiétnica y socioeconómica en una región para el país*. México.
- Valdivieso, G. (2016). Muxe de otro modo. *Corta Mortaja*.
- Valencia, S. (2014). Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no-violenta del tejido social en el México contemporáneo. *Universitas Humanística*, 78(65–88).
- Valencia, S. (2018). El transfeminismo no es un generismo. *Pléyade Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 22, 27–43.
- Valencia, S. (2019). Transfeminismo(s). En Hortencia Moreno y E. Alcántara (Eds.), *Conceptos clave en los estudios de género, Volumen 1* (pp. 327–239). Ciudad de México: CIEG-UNAM.

- Viveros, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1, 63–81.
- Zarco, E. (2019). *Mujeres transgénero centroamericanas en Tapachula, Chiapas. Una región de desplazamientos transfronterizos.*
- Zelinski, W. (1971). The Hypothesis of the Mobility Transition. *Geographical Review*, 61, 219–249.